

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

La construcción de los mitos políticos en los regímenes contemporáneos. El caso práctico: el mito de la transición española a través de la serie *cuéntame cómo pasó*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

David del Pino Díaz

Director

Luis García Tojar

Madrid

Universidad Complutense de Madrid

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

La construcción de los mitos políticos en los regímenes contemporáneos. El caso práctico: el mito de la transición española a través de la serie *cuéntame cómo pasó*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADO POR

David del Pino Díaz

Director

Luis García Tojar

Madrid

Universidad Complutense de Madrid

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN



TESIS DOCTORAL

La construcción de los mitos políticos en los regímenes contemporáneos. El caso práctico: el mito de la transición española a través de la serie *cuéntame cómo pasó*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADO POR

David del Pino Díaz

Director

Luis García Tojar

Universidad Complutense de Madrid
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN
DOCTORADO EN PERIODISMO



La construcción de los mitos políticos en los regímenes contemporáneos. El caso práctico: el mito de la transición española a través de la serie *cuéntame cómo pasó*

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADO POR

David del Pino Díaz

Director

Luis García Tojar

Madrid, 2022

Índice

A modo de introducción 9

Sección I. Marco teórico. Sociología de la cultura: comunicación, cultura y voluntad popular 69

1. Comunicación, signo y naturaleza humana 70

1.1. La comunicación como proceso humano 74

1.2. La comunicación humana: tiempo e individualismo como valores absolutos 83

1.3. Comunicación y cultura 87

1.4. Semiología: la comunicación a través de los signos 93

1.5. Conclusiones 97

2. Tecnología, cultura de masas, ideología y estructura semiótica de la sociedad 99

2.1. Paradigma funcionalista-estructural: sociedad-individuo-medios de comunicación. 107

2.2. La teoría crítica: Escuela de Frankfurt 116

2.3. Semiótica de la cultura en la sociedad de masas 125

2.4. Conclusiones 135

3. Televisión: Estructura social, crítica marxista y audiencias activas 136

3.1. Los medios de comunicación como integrantes funcionales de la estructura de la sociedad 142

3.2. Teoría crítica: una perspectiva marxista de los medios de comunicación 149

3.3. Audiencias activas: la capacidad performativa de los públicos 157

3.4. Conclusiones 168

4. La cultura como una forma de vida integral 170

4.1. Cultura y civilización: una respuesta romántica frente al industrialismo 176

4.2. Raymond Williams: La cultura como un modo de vida integral 191

4.3. Conclusiones 198

5. De los estudios culturales a la postmodernidad: una defensa del pensamiento gramsciano en el tiempo del costumbrismo postmoderno 201

- 5.1. Los *founding fathers british*: La consolidación de los estudios culturales como disciplina académica 207
- 5.2. Expansión y consolidación de nuevos horizontes en los estudios culturales 214
- 5.3. De la crítica a-histórica en Althusser, a la defensa de la hegemonía en Gramsci 221
- 5.4. Conclusiones 230

6. Sociología de la cultura: materialismo, cultura popular y discurso 232

- 6.1. Antonio Gramsci y la cultura popular: Filosofía de la Praxis 238
- 6.2. Raymond Williams: una defensa del materialismo cultural 247
- 6.3. Declive del sujeto ilustrado: discurso y articulación de mayorías sociales 255
- 6.4. Conclusiones de la Sección I 262

Sección II. Análisis socio-semiótico: El mito de la transición política en la serie Cuéntame Cómo Pasó 265

7. Análisis discursivo: el texto visual Cuéntame Cómo Pasó 266

- 7.1. El discurso como realidad pragmática e ideológica 275
- 7.2. Caso práctico: *Cuéntame Cómo Pasó* 283
- 7.3. Conclusiones 321

8. Afinidades electivas: Weber y Gramsci. Dominación carismática y hegemonía 323

- 8.1. Dominación carismática: El carisma como fuerza creadora 332
- 8.2. En búsqueda de la hegemonía con Antonio Gramsci 347
- 8.3. Weber y Gramsci: pasiones políticas, crítica teleológica y racionalización 357
- 8.4. Conclusiones 365

9. Breve historia de España: Nación tardía, revolución pasiva y Monarquía 366

9.1. El largo siglo XIX español, 1812-1939	376
9.2. La dictadura de Francisco Franco: revolución pasiva, industrialismo, nuevo pueblo español	402
9.3. Transición a la democracia: una coyuntura histórica marcada por la correlación de fuerzas políticas	423
9.4. Golpe de estado fallido: Juan Carlos de Borbón, carisma y hegemonía	438
9.5. Conclusiones	446
10. Análisis socio-semiótico de <i>Cuéntame Cómo Pasó</i>	447
10.1. Teoría del discurso narrativo: el relato de ficción	484
10.2. El modelo actancial mítico de <i>Cuéntame Cómo Pasó</i>	496
10.2.1. La búsqueda del pueblo reconciliado: temporadas 1-7	498
10.2.2. Consolidación del proyecto democrático en la figura del Rey Juan Carlos I: temporadas 8-14	571
10.3. Conclusión de la Sección II	636
Sección III. Estudio de sociología reflexiva: Análisis del mito de la transición política en la serie <i>Cuéntame Cómo Pasó</i> a través de la metodología de los grupos de discusión	639
11. Más allá de la semiótica: cultura popular, habitus y sociología reflexiva	640
11.1. El giro lingüístico en la filosofía	650
11.2. La sociología reflexiva	662
11.3. Conclusiones	676
12. Análisis del mito de la transición política española en la serie de <i>Cuéntame Cómo Pasó</i> mediante grupos de discusión	677
12.1. La formación del grupo de discusión: espacio de interacción grupal sin reservas	690
12.2. El laboratorio de <i>Cuéntame Cómo Pasó</i> para aprehender la historia de España	694
12.2.1. <i>Cuéntame Cómo Pasó</i> representa el relato histórico oficial	700

- 12.2.2. ¿Es *Cuéntame Cómo Pasó* una serie ideológicamente neutral? **704**
- 12.2.3. *Cuéntame Cómo Pasó* epítome del consenso **708**
- 12.2.4. Un diálogo abierto sobre el laboratorio histórico de *Cuéntame Cómo Pasó* **712**
- 12.2.5. Un diálogo movido por la experiencia de la vida cotidiana **717**
- 12.2.6. El diálogo termina por aceptar el consenso **722**
- 12.2.7 Unidas Podemos: *L'enfant terrible* **727**
- 12.2.8. Un análisis hermenéutico de las identidades políticas y posiciones ideológicas **729**
- 12.2.9. Una crítica presente a la Monarquía pero ni rastro de «manchar» el mito de la transición en el G. D. 1 **732**
- 12.2.10. Discurso afirmativo de la figura de Juan Carlos I tanto en el pasado como en el presente en el G. P. 2 **741**
- 12.2.11. Ambigua crítica a la figura de Juan Carlos I en el presente y afirmación positiva por su labor pretérita en el G. P. 3 **744**
- 12.2.12 Festejo del mito de la transición política en el G. D. 4 **747**
- 12.2.13. Reivindicación de los márgenes en el G. D. 5 **750**
- 12.2.14. Habitus y materialismo cultural en la lectura de *Cuéntame Cómo Pasó* **752**
- 12.3. Conclusión de la Sección III **762**

IV. A modo de conclusión: Un diálogo abierto entre la cultura popular y el habitus para el estudio de los productos de la cultura de masas. El ejemplo de *Cuéntame Cómo Pasó* 766

Un diálogo abierto entre la cultura popular y el habitus para el estudio de los productos de la cultura de masas **767**

Anexo 1. Metodología cualitativa: El grupo de discusión y análisis sociológico del discurso **776**

1.1. La metodología del grupo de discusión **790**

1.2. El análisis sociológico del discurso **800**

1.3. Conclusiones **819**

Anexo 2.1. Ficha del grupo de discusión del Partido Socialista Obrero Español en el municipio de Los Cerralbos **812**

Anexo 2.2. Ficha del grupo de discusión del Partido Popular en el municipio de Los Cerralbos **813**

Anexo 2.3. Ficha del grupo de discusión del Partido Socialista Obrero Español en la ciudad de Talavera de la Reina **814**

Anexo 2.4. Ficha del grupo de discusión del Partido popular en la ciudad de Talavera de la Reina **815**

Anexo 2.5. Ficha del grupo de discusión de Unidas Podemos en la ciudad de Talavera de la Reina **816**

Anexo 3.1. Transcripción del grupo de discusión del Partido Socialista en el municipio de Los Cerralbos **819**

Anexo 3.2. Transcripción del grupo de discusión del Partido Popular en el municipio de Los Cerralbos **841**

Anexo 3.3. Transcripción del grupo de discusión del Partido Socialista en la ciudad de Talavera de la Reina **854**

Anexo 3.4. Transcripción del grupo de discusión del Partido Popular en la ciudad de Talavera de la Reina **869**

Anexo 3.5. Transcripción del grupo de discusión de Unidas Podemos en la ciudad de Talavera de la Reina **884**

Bibliografía **900**

Resumen y Abstract **948**

A modo de introducción

El ser humano se sabe condicionado a desarrollar la inescrutabilidad de una vida entrelazada no en una relación dialéctica, a decir, de superación en una fase ulterior, sino en un escenario ineluctablemente compuesto por una mezcla de contagios y promiscuidades entre situaciones azarosas y la sedimentación de sentidos históricos, junto al conjunto de los seres humanos que le rodean. Permítaseme destacar que, frente al paroxismo abigarrado de ciertos planteamientos que pretenden retrotraernos al predio solitario de quien habla de una existencia auténtica, y sí, nos estamos refiriendo con luz y taquígrafo a la figura de Heidegger y su inexcusable figura del ser auténtico o, dicho de otra manera, de la autoafirmación, tan propia, como nos recuerda Plessner (2018: 48-53) de quien no se confronta con otra forma de experimentación en la historia, aquí aludimos a la necesidad humana de ubicuidad tanto en su formación subjetiva como en la relación con el mundo social. Lo que significa que todo individuo dibuja un paisaje mental de su posición en el campo social y de cómo han sido repartidos los papeles que desempeñan con diligencia el resto de la comunidad. De aquí se deriva, empero, la inclinación excelsa que guarda el ser humano para dar un sentido y una coherencia, a saber, un orden, al conjunto de las placas tectónicas caóticas que tratan desde el exterior y sin control de ningún tipo, lo que daremos por nombre, la inconmensurabilidad de la naturaleza o la omnipotencia de la realidad, de desordenar lo que otrora mantenía una función religiosa. Función religiosa de cohesión y orden que caracterizaremos con el término «mito».

Podríamos referirnos a las dificultades que atañen la propia definición de un concepto tan escurridizo en la historia del pensamiento. Sin embargo, al margen de sinuosas y substanciosas algaradas sobre este discernimiento, que en última instancia, será observado como una necesidad de urdimbre práctico en el desarrollo de la cotidianidad humana, remitimos al gran acopio de sentencias y citas históricas de García Gual (1985), Lévi-Strauss (1968, 1987), Cassirer (1945, 1947, 2008), Weinrich (1976), Assman (1992), García-Pelayo (1981), Barthes (2010). El conjunto de rasgos o asertos que ponemos en valor, tienen que ver con la función social que cumple el mito. De una manera un tanto apresurada, el mito sería algo así como un relato tradicional en cuyo

corazón se hallaría la tarea de contar las hazañas y gestas de unos personajes pretéritos en tiempos lejanos pero muy señaladas o vívidas. Sin menoscabar esta definición, puesto que al final el mito trata de expresar la estructura de la experiencia de sedicentes comunidades idílicas del pasado, la función a la que le prestaremos atención, es la referida a la cohesión social. A la sazón, el mito se incardina sobremanera en ofrecer una explicación del mundo. Ésta, puede ser más o menos acertada, incluso, podrá ser puesta en cuestión y derrumbada a través de diferentes arsenales intelectuales. No obstante, ello no exime la función social que cumple o ha cumplido hasta su fulgente caída en desuso.

El acerbo crítico tiene razón acerca de la función social que cumple el mito en el funcionamiento regular de las comunidades y, con toda su crueldad teórica, hunde el hierro en esta herida abierta: “Mito y forma social –escribe García-Pelayo- se revelaron, pues, para ciertas culturas como dimensiones inseparables de una misma realidad” (García-Pelayo, 1981: 65). Ya hemos dicho, que la fuerza irresistible del mito se yergue sobre nuestra irremisible inclinación humana a la imaginación y explicación escatológica o transcendental. Desde un punto de vista estrictamente moderno, hay quienes la mera posibilidad de la subyugación autoafirmativa del individuo a los designios míticos, insufla una posición diletante capaz de tildar de primitivos, supersticiosos o crédulos a los que se afaman en seguir considerando la existencia de los mismos. Es como si su función social con el despliegue de la racionalización y, la secularización moderna, hubiera desactivado, por lo tanto, periclitado su volcánica y vigorosa fuerza social. Nada más lejos de la realidad, y como respuesta sirven las palabras de E. Cassirer:

Los resultados de esos primeros intentos de análisis y sistematización del mundo de la experiencia sensorial son bien distintos de los nuestros. Pero los procesos mismos son muy parecidos, y expresan el mismo deseo de la naturaleza humana de avenirse con la realidad, de vivir en un universo ordenado, y de superar el estado caótico en el cual las cosas y los pensamientos no han adquirido todavía forma definida y estructura (Cassirer, 1947: 22).

El programa de Cassirer, en este sentido, es claro y conciso, puesto que orientado al estudio de una antropología filosófica deudora de las premisas kantianas, se apresuró a expresar la preeminencia que posee el elemento mítico en cualquier sistema científico moderno. Precisamente, Cassirer afirmará, y aquí observamos su fuerte huella kantiana, que las cuestiones que diferencian, entre otros elementos biológicos, a los animales de

los humanos están supeditadas al descubrimiento de este último de todo un modo de expresión simbólica. Así, en su *antropología filosófica* podemos leer: “El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. [...] El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica” (Cassirer, 1945: 47-48). Decimos, entonces, que el hombre ya no puede enfrentarse con la realidad de un modo directo, inmediato o desmitificado, sino que se verá envuelto en una amalgama de conjunciones simbólicas o representativas que trazará la topografía social. La cuestión no es baladí, de hecho, y también bajo la matriz kantiana, es un aserto en común con la sociología de Max Weber para quien toda la realidad está atravesada de valores y, también, bajo el prisma de Weber, la explicación que aporte Hans Blumenberg (2011) en su *Descripción del ser humano*.

Siguiendo este hilo conductor, en un trabajo previo, Cassirer ya había conformado las bases de su sistema teórico merced a comprender que todo plexo de conocimiento científico, enraizado en su más hondo sentido moderno, se encontraba preñado de la estructura espiritual del mito. Como ejemplo paradigmático de lo contemplado, Cassirer (2008: 96-97) arroja luz sobre la cuestión central para la ciencia moderna, según la cual, la química y, en particular, la forma que le otorgó Lavoisier solo consiguió superar los elementos semimíticos que manejaba la alquimia, invirtiendo por principio el planteamiento del problema, es decir, que sobre la base de la formación mítica de la alquimia, la química moderna estuvo en condiciones de establecer un nuevo sistema de trabajo. Sistema que supuso la superación de un suelo mítico, suelo que en su forma y sustancia pavimentada dibujó el agujero de su superación. En efecto, Bourdieu acertó a determinar que el sistema presentado por Cassirer comprendía el lenguaje como modo *par excellence* del conocimiento de los símbolos del rito y del mito, es decir, concibió la religión como lenguaje, por lo que las teorías de la religión se incardinarian como los instrumentos posibles para la construcción de los hechos científicos. Según Bourdieu (1971), esta concepción neokantiana de comprender las formas simbólicas es rayana a una teoría sociológica de la conciencia: “qui n’est –escribe Bourdieu- autre chose qu’une sociologie des formes symboliques, le fondement –positif- et –empirique- de l’apriorisme kantien” (Bourdieu, 1971: 296), que olvida o rechaza fundamentalmente

dos cuestiones relevantes, a decir que los sistemas de prácticas y representaciones tienden a justificar la supervivencia de las clases dominantes y de existir en tanto dominantes y, en segundo lugar, se erigen sobre el desconocimiento arbitrario de la dominación y de los modos de expresión simbólica de la misma.

A pesar de lo contemplado por Bourdieu, el ser humano queda inextricablemente situado en una ligazón con una comprensión coherente del mundo. La versión prístina e innata no queda desactivada con las palabras del destacado pensador francés. Así, una versión integradora de posiciones pretéritas en las cuestiones que atañen a esta inclinación humana por los mitos, no sintética, ni tampoco sincrónica, sino integradora, tiene el deber de prestar atención a la lectura realizada desde la semiótica. El mito, para J. Assman tendría la función tan relevante de condensar en su núcleo de fuerza el pasado de una historia que nos contamos a nosotros mismos y que como tal tiene en términos weberianos un valor de verdad: “Ma questa, a differenza del mestiere dello storico, è un fatto antropologico elementare: si tratta della trasformazione del passato in storia fondante, ossia in mito” (Assman, 1992: 49-50). El mito, observado desde este punto de vista, sedimenta una serie de sentidos pretéritos en forma de hazañas o aventuras, generando cosmovisiones subjetivas atravesadas por relaciones históricas que nos aportan herramientas para pensarnos a nosotros mismos, a nosotros mismos con los demás, y a nuestro presente. En cuanto a la forma de los mitos más antiguos de los que tenemos consciencia, escribe H. Weinrich (1976: 212), destacar que su peculiaridad se halla en la estructura de sus narraciones. Los estudios que acometieron la vastedad de las narraciones míticas antiguas y no tan antiguas se cifran fundamentalmente entre algunos de los más destacados representantes del estructuralismo francés.

Desde una perspectiva estructural caracterizada por la búsqueda de elementos constantes, Lévi-Strauss analiza los mitos, encontrando, a su vez, que los mismos se reproducen con similares características en diversas regiones del mundo. Esto es así, debido a la fórmula lapidaria por la que la historia mítica está al servicio de la lucha a favor de la estructura frente al acontecimiento, ergo, se trata de desactivar los factores históricos. La función del mito, así presentada, aparece irremisiblemente entronizada en la estructura o, dicho de otro modo, en la sincronía, mientras muestra una fragilidad espasmódica por la cuestión histórica o diacrónica. Los esquemas sobre el mito en Lévi-Strauss pueden ser aplicados a cualquier sociedad, y de ahí su carácter sincrónico, vacío y con pretensión universalista, mientras obvia todo aquello que resume lo diacrónico.

Desde este prisma, la concepción que realizará Roland Barthes del mito mantiene una herencia clara y concisa de los proyectos tanto del lingüista Ferdinand de Saussure como de lo descrito por Lévi-Strauss. En lo que respecta al mito, Barthes aceptará el lugar común de parte del pensamiento marxiano, del que por otra parte provenía o había coqueteado, sobre una cuestión fundamental: la historicidad de ciertos fenómenos se torna en una representación natural, es decir, en la naturaleza propia de las cosas. Así, la sociedad burguesa tiende a hacer pasar como natural aquello que es esencialmente cultural e histórico: “es la ideología burguesa misma, el movimiento por el cual la burguesía transforma la realidad del mundo en imagen del mundo, la historia en naturaleza” (Barthes, 2010: 237). Este mecanismo de enmascaramiento es lo que Barthes llama semiológicamente mito. El mito, asimismo, es un sistema de comunicación muy sofisticado que en la sociedad burguesa está al servicio de la dominación social: “Al pasar de la historia a la naturaleza, el mito efectúa una economía: consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas” (Barthes, 2010: 239).

Es conveniente realizar una apreciación respecto a la obra de Barthes. Si bien su vocación ulterior se encaminaba, claramente, en la presentación de estructuras universales, con la impronta de aminorar lo máximo posible el lugar que ocupa el sujeto, hasta procurar si hiciera falta su muerte, tal como lo manifestó Foucault en *Las palabras y las cosas*, es cierto, y esto le diferencia de Lévi-Strauss, que presentó su proyecto buscando horadar las rígidas estructuras burguesas que naturalizan en forma de imágenes y simulacros todo lo que es arbitrario y fruto de la violencia y de las relaciones de poder históricas.

Escapando de las garras oscuras de un estructuralismo francés no poco sospechoso de haber generado en no pocas escuelas del costumbrismo posmoderno contemporáneo excitaciones epidémicas y flujos miméticos en forma de discursos o apreciaciones de la realidad un tanto acrílicos y adocenados en lo que se refiere a la dominación social, aunque, por otro lado, sin alejarnos lo suficiente como para observarlo con perspectiva, la estructura del mito no quedó totalmente desactivada en la transición de la forma oral a la escritura o, dicho de otra manera, del aprendizaje y comprensión del mundo

mediante relatos, cuentos o narraciones, a la historia propalando un tipo de abordaje diverso cuya búsqueda se orientaba a la eliminación de elementos míticos o mágicos otrora transidos de narraciones y cuentos: “El mito y la historia quedan, -comenta Dumézil- pues, inextricablemente mezclados. Si quitamos el mito, la historia deja de ser inteligible y, por ende, interesante” (Dumézil, 1984: 65). No podemos dejar pasar una cuestión tan relevante y señalada, sobre todo para el interés de este trabajo, como es el paso de lo oral a la escritura. En esta transición, de dimensiones incalculables para la historia del pensamiento, se realizaron un conjunto de movimientos, cuyos ecos todavía resuenan en el siglo XXI. El desplazamiento se cifra, entre otras muchas cosas, por la progresiva pérdida en el epítome ser humano y realidad bajo el paraguas de la memoria narrada. Quiere decirse que el empeño de las comunidades pasadas hasta la inclusión estructural de la escritura estaba determinado por la transmisión de un edificio de conocimiento y consciencia de la realidad en el que el lugar para encontrarlo no era tanto los libros como los ritos y las ceremonias. Esto remite a que la manera de aprendizaje y transmisión social se envolvía por los lazos de la memorización, a decir, de la puesta en escena de la comunicación en la praxis y de su sentido pretérito narrado y contado merced a una memoria cultural mítica y de cercanía con los integrantes de la comunidad.

La palabra mito, cuenta H. Weinrich (1976: 209), era para los griegos un término corriente que definía cualquier tipo de narración, una historia que se contaba tanto en el mercado, como para la explicación de una genealogía de los dioses. La importancia del mito para los griegos hasta la figura de Sócrates, Platón, y Aristóteles, significaba el medio por el cual hacer llegar y enseñar las características de la virtud a los presentes. De lo dicho, es harto relevante, el diálogo platónico del *Protágoras* en el que su homónimo decide tomar la palabra y enseñar los elementos de la virtud a través del mito y no a través de una argumentación lógica. Esta herencia griega, y la función social del mito en la época todavía oral, entroniza fuertemente con dos cuestiones evidentes: la representación de una cosa ausente, pretérita, que ha ocurrido en épocas idílicas remotas, a decir, comprender la memoria; y, la representación oral de la cosa percibida, adquirida y aprendida mediante la representación. Como atestigua grandilocuente Paul Ricoeur (2000: 23-40) las aporías de la memoria en las teorías de Platón y Aristóteles mantienen un vínculo con la fidelidad socrática de dos conceptos emblemáticos: aprender y buscar. Así, la memoria, característica central de las

sociedades orales, y no tan orales como trataremos de demostrar a lo largo de todas estas páginas, está dirigida hacia el intento de ser fiel con el pasado. En mor de toda verdad, si bien en las sociedades míticas y orales la memoria articula la cohesión y el orden de la comunidad, es igual de cierto su carácter lábil y muchas veces fraudulento.

En las palabras de Dumézil que dictan «del mito a la historia» o, por decirlo con Wilhelm Nestle «del mito al *logos*», se está jugando, precisamente, la transformación de la palabra en un nuevo espacio temporal. Para los griegos, cuenta Lefebvre (1967: 36), la palabra está proyectada para morir rápidamente. Apenas la pronunciamos, el pensamiento desaparece si no es retomado por otro pensamiento o recuerdo. Y, es justamente en esta tesis, en la que observamos el paso de lo oral a la escritura: “Y sin embargo ese fenómeno fugaz, ese acontecimiento puro, se inscribe especialmente en la *escritura*” (Lefebvre, 1967: 36). Este giro histórico de altura modifica la composición mítica del lenguaje, convirtiéndola ya en un objeto en sí mismo, y separado del habla y la narración por el empleo de la escritura: “Se pasa de la palabra al discurso, de lo espontáneo a lo elaborado, de una actividad no dividida a una que se inserta en una división del trabajo (la actividad política, la científica), y la actividad filosófica figura, en esa división, en el plano especializado de la elaboración ideológica. El progreso no se realiza sin pérdidas” (Lefebvre, 1967: 256). Entonces, la lengua se convierte en objeto para el comercio, a saber, se vende la lengua, se convierte en una mercancía. Motivos, todos ellos, por lo que el habla de Sócrates sigue siendo habla (no escribe) y, por lo tanto, no pretende tener un valor mercantil: “El Logos compra y vende, se compra y se vende, sirve a la ambición, permite el cinismo del buen hablador (Calicles en el Gorgias de Platón)” (Lefebvre, 1967: 255). Dicho *Logos*, finalmente se consume en la forma dialéctica propalada por Platón, tanto en su incansable trabajo por echar a los poetas de la ciudad, como por la certeza de instaurar un orden político racional y cabal regido por las leyes de la lógica, es decir, del *Logos* y la dialéctica.

Este programa de Platón es precisamente, el que según Heidegger y su acólito Derrida, da origen a la metafísica occidental y genera el velo y, por ende, el distanciamiento de la verdadera esencia del Ser. Es Gadamer (1998: 87) el que percibió que tanto Heidegger como Derrida vieron que no se despojarían de la metafísica occidental tan fácilmente, y esto tiene que ver a nuestro juicio con las ambigüedades del pensamiento platónico que presentaremos. Ambos, Heidegger y Derrida, entienden que la metafísica occidental, el *Logos*, que se encontraría en el paso de lo oral a la escritura y, con mayor arraigo que en

ninguna, en la obra de Platón, se inscripta en el concepto de «*présence*», a decir, la determinación del Ser como presencia o, dicho en términos de Heidegger, la pregunta de Ser en cuanto a Ser. A esta estructura profundamente alambicada de la que no tenemos la menor intención de desmenuzar en toda su complejidad, es lo que Derrida denominará «logocentrismo». El proyecto alternativo y la respuesta de Derrida, si bien en términos oscuros y excesivamente engreídos, muy propios, por otro parte, del estructuralismo francés, más preocupados por el hecho de que no se les entienda que por mostrar su plétora de ideas en un lenguaje más accesible sin perder, por ende, vigorosidad, se encamina hacia la consumación de la deconstrucción y la instalación ontológica de la diferencia. Aquí observamos la relación de Derrida con el Deleuze de *Diferencia y repetición*, con el Foucault de *Nietzsche, la genealogía, la historia* o, en definitiva, con la lectura sesentayochista que se realizó del pensamiento de Nietzsche en pos de la «*différance*». Hechos, que contrastan con la lectura que hacía Derrida, según nos cuenta Gadamer, de la *Gaya ciencia*, en búsqueda de un aparato conceptual que le permitiera conceder rigor al proyecto de la deconstrucción. Decíamos, que el movimiento crítico al «logocentrismo» en Derrida se orientaba hacia la gramatología o ciencia de la escritura, y de su continua ruptura mediante un signo que no tiene origen y de ahí su evidente trabajo de reconstruir y deconstruir una huella de una cosa representada en la escritura que nunca estuvo ahí. Es la convicción de superar la metafísica de un ser presente, por la presencia de una huella que en su misma constitución nunca estuvo ahí, ni llegará a estar presente, pero en el no estar presente, dejó un poso, o un sendero por el que sistemáticamente realizar rupturas y declarar diferencias. Lo que observamos en el trabajo de Derrida, es la subordinación de la huella como eterna e irreconciliable diferencia bajo el mantra de un ser infinito que se halla en la teoría del motor inmóvil aristotélico en su *Metafísica*:

El afuera, exterioridad “espacial” y “objetiva” de la cual creemos saber qué es como la cosa más familiar del mundo, como la familiaridad en sí misma, no aparecería sin la grama, sin la diferencia como temporalización, sin la no-presencia de lo otro inscripta en el sentido del presente, sin la relación con la muerte como estructura concreta del presente viviente. La metáfora estaría prohibida. La presencia-ausencia de la huella, aquello que no tendría que llamarse su ambigüedad sino su juego, lleva en sí los problemas de la letra y del espíritu, del cuerpo y del alma y de todos los problemas cuya afinidad primitiva hemos recordado. Todos los dualismos, todas las teorías de la inmortalidad del alma o del espíritu, así como los monismos, espiritualistas o materialistas, dialécticos o vulgares, son el tema único de una metafísica cuya historia debió tender toda hacia la reducción de la huella. La subordinación de la huella a la presencia plena que se resume en el logos, el sometimiento de la escritura bajo un habla

que sueña con su plenitud, tales son los gestos requeridos por una onto-teología que determina el sentido arqueológico y escatológico del ser como presencia, como parusía, como vida sin diferencia: otro nombre de la muerte, metonimia historial donde el nombre de Dios mantiene la muerte a distancia. Tal es la razón por la cual, si bien este movimiento inicia su época bajo la forma de platonismo, se realiza en el momento de la metafísica infinita. Sólo el ser infinito puede reducir la diferencia en la presencia. (Derrida, 1986: 92)

Ni que decir tiene, que Gadamer se opuso frontalmente a esta concepción reduccionista de la historia del pensamiento, cuya entelequia y verborrea, oculta o escamotea no solo una concepción excesivamente inmóvil en la diferencia, sino que borraba el trabajo de traducción y de diálogo en Platón y Aristóteles. A la sazón, aquello que Heidegger y Derrida entendieron como los ingredientes de la metafísica occidental, eran vistos por Gadamer desde otro punto de vista, a saber, la posibilidad de instaurar en la dialéctica de Platón y en el trabajo de Aristóteles, el elemento dialógico. Y es justamente este elemento dialógico de Platón el que nos permite albergar las ambigüedades de su pensamiento respecto al tránsito del mito al logos, o de lo oral a la escritura. Es Cassirer (1947: 64-93) quien nos advierte que ya desde los primeros pensadores griegos, los pensadores de la escuela milesia, se pretendía poner coto y eliminar los reductos míticos, compensando al ensalzar un movimiento que les llevaría al estudio de la naturaleza bajo un prisma físico, rudimentario y arcaico, pero en cualquier caso, hacia una aproximación física. En este contexto, y no prestos a hacer desaparecer del escenario edénico griego la cuestión del mito, los sofistas confiaron en la elaboración de subterfugios que blindasen al mito. Esto se hizo a través del intento de otorgar una explicación «racional» de los mismos, es decir, merced de su gran virtud, el uso de la alegoría, quisieron otorgarle a la narración, por muy funesta que fuera, elementos de una «verdad» pregonada. Pretendían convertir la narración en verdadero sortilegio para la comunidad otrora deshilachada e informe. Conjunto alegórico de acciones a las que, por supuesto, Sócrates se negó a participar, con un rechazo categórico: “No podemos – escribe Cassirer- confiar en –racionalizar- el mito mediante una arbitraria transformación y reinterpretación de las antiguas leyendas de los hechos de los dioses y los héroes. Todo esto es vano e inútil. Para someter la fuerza del mito debemos encontrar y desarrollar la nueva fuerza positiva que es el conocimiento de sí mismo. [...] El mito puede enseñarle al hombre muchas cosas; pero no tiene respuesta para la cuestión que, según Sócrates, es la única que importa realmente: la cuestión del bien y el mal” (Cassirer, 1947: 72-73)

No obstante, la ambigüedad platónica se halla en este preciso interregno. En el abismo abierto y necrosado entre los sofistas y su maestro Sócrates. El mayor atenuante de esta nada baldía cuestión la leemos en su República. Al tiempo que Platón protagoniza unas sentencias absolutamente lapidarias contra la poesía como creadora de mitos, cuyo epicentro estará concentrado en la expulsión de los poetas de la ciudad, ya que desde ese momento, la comunidad se regiría por la norma superior merced al Bien; sus mejores obras y contribuciones a la historia del pensamiento están a la altura de las más altas composiciones griegas y no dejó de emplear un ambivalente método de codificación: el diálogo. Si bien Platón, dio el paso a diferencia de su mentor Sócrates, a la escritura, lo que Heidegger y Derrida observaron como el crepúsculo de la metafísica occidental, su método será el diálogo, ergo, un partaguas entre estas dos concepciones cuya rúbrica era vista de manera antagónica.

Encontramos en este jalón de apreciaciones platónicas elementos que pese a su ambigüedad, se conforman en una virtud heurística abierta, que yerguen, y ese es su talento, allende del nudo cerrado tanto de la deconstrucción, como de aquellos que Gadamer encuentra en el plexo dialógico. Su teoría es ambivalente, es algo que ha quedado claro, pero deja la puerta abierta a comprender una relación siempre inacabada e irresuelta entre dicotomías que durante mucho tiempo se han querido comprender desde un único punto arquimédico. Quizás, la gran enseñanza platónica resida en la viscosidad de contagios y negociaciones entre una relación irresuelta: razón/pasión.

No obstante, si Heidegger observa en el platonismo el pistoletazo de salida de la metafísica occidental, su consecución última se cifra en la obra del racionalismo de Descartes (Ricoeur, 1975: 125-137). Aseveraciones que forjarán los primeros movimientos hacia la tecnificación de la vida humana que con tanta apesadumbre fue testigo en la primera mitad del siglo XX el Pastor del Ser. Dicho paso es relevante, no porque pretendamos inmiscuirnos en los pormenores de tal cuestión, nuestro objetivo es ciertamente más humilde, sino porque la obra de Descartes y su manida frase de «pienso, luego existo» es, seguramente, la entrada de la subjetividad moderna, a saber, la desunión de ésta con la idea de Dios como centro único e indisoluble de la subjetividad humana, y por ende, los primeros pasos hacia la Modernidad como proceso histórico, incardinado en la racionalización de todas las esferas de la vida humana, aunque como bien atisbó Weber en su concepción de la teodicea, la esfera única y

omnipresente de Dios en la Edad Media, se volvía *deus abscontius* por utilizar un vocablo de Pascal que tanto gustaba de recordar Pierre Bourdieu.

Un siempre sagaz e inteligente Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, arrojó un opúsculo de luz, que por otro lado, era ya un lugar común y así lo había sido para los integrantes de Frankfurt pese a sus diferencias con el filósofo de Heidelberg, al entender la modernidad como aquel proceso basado en el desencanto que inevitablemente condujo al derrumbamiento de la imagen del mundo religioso, o lo que consideramos en denominar con Weber, la única esfera de sentido humano. No obstante, en el trabajo de Habermas hay algo más, puesto que para Weber el proceso de la racionalización no solo estaba condicionado por el desencantamiento de la cultura occidental sino sobre todo por la evolución de las sociedades modernas en torno a dos núcleos fuertes: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. Proceso de racionalización, que para Weber en su sociología de la religión cuando trataba el «problema de historia universal» identificó como exclusivo y propio de Occidente por su sedimentación histórica específica:

Que ese desarrollo sólo se produjera en Occidente, -leemos en *Historia económica general* de Max Weber- se debe a los rasgos culturales característicos que son peculiares a esta zona de la tierra. Sólo el Occidente conoce un Estado, en el moderno sentido de la palabra, con administración orgánica y relativamente estable, funcionarios especializados y derechos políticos; los atisbos de estas instituciones en la Antigüedad y en el Oriente no alcanzaron pleno desarrollo. Solo el Occidente conoce un derecho racional, creado por los juristas, interpretado y empleado racionalmente. [...] Finalmente, la cultura occidental se distingue de todas las demás, todavía, por la existencia de personas con una ética racional de la existencia. En todas partes encontramos la magia y la religión, pero sólo es peculiar de Occidente el fundamento religioso del régimen de la vida, cuya consecuencia había de ser el racionalismo específico. (Weber, 2011: 321)

La racionalización de todas las esferas de la vida humana, o como lo presenta Weber en *La ciencia como vocación* “El destino de nuestra época se halla caracterizado por una racionalización e intelectualización y, sobre todo, por el desencantamiento del mundo. Precisamente los valores esenciales y más sublimes se han retirado de la vida pública para refugiarse en el reno transcendente de la vida mística o en la fraternidad de relaciones humanas directas y personales” (Weber, 2009: 113) quiere decir, justamente, que los valores últimos y más sublimes se han retirado de la escena pública, arribando a la característica en mayúsculas de la modernidad: el paso de la fuerza concentrada en la figura de Dios a la irresistible subjetividad moderna. Característica que nos permite

comprender la dimensión weberiana de su individualismo metodológico. La disolución de la única esfera de sentido, en otras muchas, pone en valor que si bien elementos que dependían de la esfera del Dios católico como el Bien, la Verdad, la Belleza, la Virtud, se disgregaba en otras muchas que debían otorgar sentido y transcendencia. Este proceso desencadenó, en Weber ya estaba claro, en la centralidad del Estado. Decíamos que en Weber ya estaba absolutamente claro, pero una ojeada por las obras de Maquiavelo, Hobbes, Bodino o Hegel nos genera una brújula concisa de la importancia de la figura del Estado. A pesar de la relevancia de estas figuras, fue Koselleck el que a nuestro juicio mejor interpretó el desfase entre la teología religiosa y la teología política en los Estados Absolutos, visibilizado desde la Paz de Westfalia. Esta transformación histórica mostraba claramente, que la idea de redención y salvación de la teodicea cristiana durante la Edad Media se transformaba en la idea tan manida en la modernidad denominada progreso. Entonces, quedaba claro, que a pesar de la secularización propia del proceso de racionalización, lo religioso había encontrado subterfugios para no desaparecer por completo: “El tiempo –dice Koselleck- que se acelera de esa forma priva al presente de la posibilidad de ser experimentado como presente y se escapa hacia un futuro en el que el presente, convertido en inexperimentable, ha de ser alcanzado mediante la filosofía de la historia. Con otras palabras, la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aun antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración” (Koselleck, 1993: 37).

En resumidas cuentas, tal como lo expone Enzo Traverso en relación con la obra de Koselleck: “El pasado dejaba de aparecer como un inmenso reservorio de experiencias de las que los seres humanos podían extraer lecciones morales y políticas. A partir de la Revolución Francesa, el futuro tuvo que inventarse y no deducirse de acontecimientos pasados” (Traverso, 2019: 23). También Karl Löwith, maestro de Traverso, en otra gran obra intitulada *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, detallaba elocuentemente que todo lo que proferimos como mundo moderno o secularizado está preñado por una escatología cristiana de salvación que se concentró sobre la base del «progreso»: “Los dos grandes motores de la historia moderna son, según Burckhardt, la ambición de riqueza y la voluntad de poder. En sí, estos impulsos son insaciables, tanto más cuanto que se alimentan en la esperanza

escatológica en una última plenitud” (Löwith, 2007b: 245). De una forma paralela y simétrica, Hans Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna* profería apoyándose en el texto inmediatamente señalado de Karl Löwith que: “Entre las afirmaciones que en la próxima generación podrán ser calificadas, sin más, como bien conocidas se encuentra la tesis de que la conciencia de la historia de la Edad Moderna ha surgido de la secularización de la idea cristiana de la historia de la salvación, sobre todo de la Providencia y de la finitud escatológica” (Blumenberg, 2008: 35). Con todo ello, es evidente que existe una ligazón indisoluble entre religión y modernidad. La religión encontró y pululó por subrepticios diferentes a los que acostumbraba para no desaparecer del mapa histórico. De hecho, como veremos con Weber, la complejidad de su principio axiológico sobre el que gira su concepción de la esencia del ser humano no dejó nunca de mantener una relación estrecha con la religión. Esto no significa que el cristianismo no fuera un accidente histórico y que pueda desaparecer, sino que la significación de valor subjetivo por el que se coló está inscrita en la naturaleza humana y se puede declinar de diversas formas en función de las circunstancias estructurales.

Esta ley de progreso acumulativo, que ya hemos acordado con Löwith en determinar su reminiscencia de la Providencia y la finitud escatológica, ergo, ley de perfeccionamiento sistemático del hombre y del conocimiento, terminará explotando como bengalas de magnesio en un cielo nocturno y tormentoso con las figuras que vieron la religión como alienación: Comte, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud. A pesar de la importancia de todos ellos, únicamente vamos a entrar a valorar a Marx y Nietzsche, ya que creemos, tal como lo presenta Berman (2004), que al tratar de responder a cuestiones de tanta envidia hallaron un suelo común en su crítica a la modernidad: que el elemento religioso sobrevivía con una fuerza insólita, por un lado, en el fetichismo de la mercancía y, por el otro, en el nihilismo propio de los últimos hombres, a decir, desnortados, narcisistas y neuróticos sujetos capaces de abrazarse a cualquier valor transcendental a pesar del dolor que pudiera causarles. Del comentario mencionado, al paroxismo nazi hay tan sólo un pequeño tropiezo, del que Nietzsche, a pesar de que muchos hubieran querido verle cercano, fue muy crítico, ya que que el nazismo fue el resultado del mal endémico que él había encontrado en la modernidad: el nihilismo que se torna en cinismo. En ambos pensadores encontramos una crítica a la modernidad compleja y abigarrada, a saber, que reconociendo los avances y progresos propios de una burguesía atrevida y expeditiva, ella misma cavaba su propia tumba o,

dicho de otra manera, sus propias transformaciones serían sus sepultureros y que ello era en sí el carácter ontológico de su condición de ser. Dicho esquema es el que le permite a Marx alabar los avances y progresos históricos de la burguesía, al tiempo que observa que son las mismas razones ontológicas del progreso burgués las que propician hambrunas, guerras y pobreza de una forma racionalizada: “La burguesía, con escasamente un siglo de existencia, ha creado energías productivas mucho más abundantes y colosales que todas las generaciones pasadas unidas. [...] Las crisis comerciales, además de acabar con una gran parte de los productos elaborados, destruyen una parte considerable de las fuerzas productivas existentes. En esas crisis se desata una epidemia social que cualquiera de las épocas anteriores hubiera parecido absurda e inimaginable: la epidemia de la superproducción” (Marx y Engels, 2013: 78-80).

En cuanto a Nietzsche, coincide con Marx, en concebir el mundo moderno como escenario presto para producir el desgarramiento de todos los velos sagrados que hasta el momento habían guiado la relación de los seres humanos con la omnipotencia de la realidad. Despojados del velo sagrado, desgarradas las antiguas ínfulas transcendentales, el último hombre moderno, aislado y asfixiado, acompañado del silencio, la soledad y el cinismo, cae presa de la hechura del nihilismo. Sobre estas cuestiones, Nietzsche en la *II Intempestiva* nos concede algunas de sus ideas más fulgentes. Estas consideraciones versan claramente sobre la relación directamente proporcional entre el desgarramiento del velo sagrado del pasado y una forma de mirar y de vivir la historia despojada de elementos de transcendencia, por ende, marcada por un profundo agotamiento de la crítica y, así, por una falta o anemia de futuro. En definitiva, los últimos hombres modernos, en su afán por desgarrar el pasado, lo que han ejecutado es un ortopédico futuro inimaginable, por lo tanto, la imposibilidad de plantear una forma otra de alcanzar lo inalcanzable, condenados a vivir un eterno y fungible presente: “[...] pero no saben hasta qué punto es ahistórica su manera de pensar y actuar en la Historia y en qué medida su ocupación histórica no es un instrumento del conocimiento puro sino de la misma vida” (Nietzsche, 2010: 49)

En el terreno de estas críticas a la modernidad, que vinculan fuertemente a dos figuras, Marx y Nietzsche, que se han tratado de contemplar de una manera muy antagónica, se halla la certeza de que en la modernidad la religión se ha tornado en fetichismo de la mercancía. Todas las aureolas o elementos sagrados que Marx y Engels observan

desgarradas por la oleada volcánica de la burguesía serán reconstruidos y así lo presentará Marx en el I Tomo de *El Capital* en su forma mercancía. Mercancías que en su lenguaje sagrado subsumen, esconden y ocultan en relaciones puramente «objetivas» el conjunto de las relaciones de explotación entre clases sociales requeridas para la supervivencia y crecimiento del capitalismo. Si bien Nietzsche no explicita hasta el punto que conocemos, esta idea del fetichismo de la mercancía, sí contempla la enfermedad de una sociedad narcotizada por un fuerte impulso idealista, alejado del dolor y las prácticas del cuerpo, y que puede transformarse en un deseo irresistible, ideal y embriagador por las mercancías o por la figura de un Führer:

El primer punto aquí es el inmenso poder del mercado en las vidas íntimas de los hombres modernos: miran la lista de precios en busca de respuestas a preguntas que no son meramente económicas, sino metafísicas: preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable, incluso qué es real. Cuando Marx dice que los otros valores son convertidos en valores de cambio, lo que quiere decir es que la sociedad burguesa no borra las antiguas estructuras del valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio, adquieren una nueva vida, como mercancías. Así, cualquier forma imaginable de conducta humana se hace moralmente permisible en el momento en que se hace económicamente posible y adquiere –valor-; todo vale si es rentable. En esto consiste el nihilismo moderno. Dostoievski, Nietzsche y sus sucesores del siglo XX atribuirán esta situación a la ciencia, el racionalismo, la muerte de Dios. Marx diría que su base es mucho más concreta y mundana: está inscrita en el banal funcionamiento cotidiano del orden económico burgués, un orden que equipara nuestro valor humano con nuestro precio en el mercado, ni más ni menos, y nos obliga a proyectarnos para elevar nuestro precio tanto como podamos. (Berman, 2004: 108)

Desde una perspectiva que toma prestado todo el andamiaje teórico weberiano del final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, así como la crítica de la alienación marxista y el fetichismo de la mercancía, Georg Simmel¹ lleva a cabo una crítica a la modernidad que concentraremos sobre el eje de la pérdida aurática de las cosas y el desfasaje entre la cultura objetiva (las instituciones) y la cultura subjetiva (los valores que generan cohesión), concordando con Weber en la concomitancia sin paliativos entre un auge racionalizado y excesivamente burocratizado de la cultura objetiva, y la asfixia y pérdida de horizonte por parte de los individuos a través de la cultura subjetiva puesto que habita enraizada en el tóxico aroma de la alienación y la cosificación. Movimiento que posteriormente Lukács, amigo de Weber, y figura que consideramos según

¹ Para profundizar sobre el pensamiento de Simmel véase Frisby (1992, 2014); Sabido y Zabudovsky (2016). Para atender a la especificidad de lo religioso en la modernidad véase Simmel (2005).

Anderson (2017) que acercó al primero con Gramsci, consideró como de «segunda naturaleza».

Ahora bien, es la figura de Walter Benjamin quien descifró más elocuentemente este nudo gordiano del fetichismo de la mercancía como la forma sagrada que encontró la burguesía para ocultar bien su explotación, bien mantener el elemento religioso de la transcendencia. La conceptualización, inconclusa y descompuesta en muchas partes, de su obra de los *Pasajes*, demostraba a todas luces, un elemento no tomado en demasiada consideración, que gustamos en este momento de presentar, para retomarlo posteriormente con la figura de Martín-Barbero y, no es otro, que la posibilidad escondida que tiene la forma mercancía para su propia superación y emancipación, motivo por el que Adorno (1998) en más de una ocasión y que podemos encontrar en su intercambio de cartas, le recomendaba alejarse lo máximo posible de la extraviada figura de Bertolt Brecht y el movimiento del surrealismo merced a trabajar sobre la verdadera ciencia, a saber, la dialéctica negativa: “Las mercancías –escribe Buck-Morss- aquí como en todas partes (como los símbolos religiosos en una era anterior) almacenan en una forma cosificada, el potencial de fantasía para la transformación social. Pero las exigencias de la acumulación socialista demandan que esta energía se desplace hacia la producción, mientras que el consumo se pospone indefinidamente” (Buck-Morss, 1995: 47). Esta forma de la mercancía que se presenta como fantasía para su emancipación social es heredera de la cuestión teórica del sueño presentada por Freud y que atrapó enormemente a Benjamin en su telaraña. Sin embargo, este arsenal utópico que fascinó enormemente a Benjamin, se enraizaba cada vez más hacia una vuelta más profunda del sueño. El despliegue de los medios masivos y las circunstancias históricas de la década de 1920 y de 1930, generaba en Benjamin un largo desaliento en tanto introducía dentro de la dinámica del mercado en su forma más anestésica y anémica, lo que a ojos de Benjamin representaba, la caída en desgracia de la experiencia, el aura y el narrador, es decir, imposibilitaba y cerraba el anhelo utópico de las nuevas formas y representaciones surgidas a finales del siglo XIX. De aquellos barrocos estos lodos, y de un consumismo desalmante y una estetización abusiva bajo la égida de la pérdida de la experiencia, el espíritu de comunidad se consumía y marchitaba, mostrando sus insolencias acumuladas e impúdicas creencias políticas. Creencias políticas profundamente vinculadas a la proletarización de la clase media que

arribó a la adulación hacia arriba y el desdén y desprecio hacia abajo. En definitiva, al auge y consolidación del fascismo:

Con el desarrollo del capitalismo consumista –escribe Eagleton–, este orden social también se estetizó hasta la médula. Durante un breve espacio de tiempo la estetización al por mayor de la sociedad había encontrado su grotesca apoteosis en el fascismo, con toda su panoplia de mitos, símbolos y espectáculos orgiásticos, su expresividad represiva, sus llamadas a la pasión, a la intuición racial, al juicio del instinto, a la sublimidad del sacrificio de uno mismo y el pulso de la sangre. Sin embargo, durante los años de la posguerra una forma diferente de estetización vino a saturar toda la cultura del capital tardío con su fetichismo del estilo y la superficie, su culto del hedonismo y la técnica, su reificación del significante y el desplazamiento del sentido discursivo con éxtasis repentinos (Eagleton, 2006: 454-455).

El trabajo de los *Pasajes* en Benjamin es un diccionario histórico de los orígenes capitalistas de la modernidad y de la transformación de las mercancías en objetos reificados y religiosos. Y, a finales del siglo XIX, en el momento crepuscular del capitalismo en la modernidad, se concentran en grandilocuentes escaparates de unas calles parisinas dibujadas a imagen y semejanza de una utopía social, como en la exhibición y las magnificencias enfáticas de las exposiciones universales: “[...] se trata de la religión propia de la modernidad, un culto fértil en el que las exposiciones universales juegan el papel de ceremonias útiles y majestuosas, pruebas necesarias de la existencia de una nación que es industrial y está animada por una irresistible necesidad de expansión” (Buck-Morss, 1995: 104)

Ahora bien, es cierto, que ya entrando a considerar la idea señalada en el interior de un campo delimitado por la sociología de la religión, esclarecemos la pertinencia de nuestro análisis. Entendemos, en efecto, que al tratar la cuestión de la secularización, autores como Berger (1973), derivan su concepto de la religión como conjunto de significados y relatos, que de modo decisivo, dibujan un orden y otorgan una coherencia bien sea sobre la realidad social, o bien en su carácter de conservación. Desde un punto de vista fenomenológico, las aportaciones de Berger con un acopio importante que hace de su obra un tapiz fascinante para entender la incorporación de las premisas durkheimianas según las cuales, y que Berger acepta, la sociedad no condiciona y marca simplemente nuestras acciones, sino que está detrás de nuestra identidad, sentimientos, anhelos y lugares comunes. Y es justamente partiendo del concepto durkheimiano de *anomia* que Berger apunta a que en los momentos que el mundo cruje y amenaza con derrumbarse, la sociedad reacciona merced de poner barreras firmes al caos, tratando de

ayudar o «encarrilar» a los integrantes de la sociedad. Esta función de detener el caos, de tratar de dar forma a lo informe o carente de sentido, y de conformar sentido y coherencia, es la propia de la religión en la modernidad.

Es fascinante comprobar que pese a que algunos detractores que pudieran observar lo religioso o lo sagrado tanto como una entelequia del pasado, como de falsa conciencia, es evidente que entre la ósmosis de la secularización moderna y el desarrollo de la tecnología y los asombrosos avances científicos, continúa persistiendo la necesidad de generar transcendencia y significados colectivos, como también la angustiada dirección de cada vez más individuos hacia lo misterioso u oculto. Es interesante, en este sentido, advertir que lo religioso y lo sagrado tienden a persistir en otro tipo de formas u objetos. Lo hemos visto previamente con el fetichismo de la mercancía. Ello significa, y aquí nos acercamos a la obra de Durkheim que: “Lo sagrado, -escribe Ferratori- en definitiva, encuentra espacios nuevos y más amplios. De esta manera, hasta se puede conjeturar y experimentar una visión no religiosa de lo sagrado” (Ferratori, 1993: 124). La expresión de una visión no religiosa de las formas que tornan en la modernidad en objetos sagrados nos conduce ineluctablemente a la concepción durkheimiana de lo social. Durkheim a diferencia de Marx o Freud no considera que la religión sea algo así como falsa conciencia, para el autor francés, cuando hablamos de religión, nos referimos sin ambages a un fenómeno «natural» que forma parte de la realidad humana. Tal es el caso, que Durkheim estudia la relación entre el hombre y lo sagrado desde una imbricación antropológica muy evidente. Llegado el momento, Durkheim fue perfectamente consciente, y de ahí el título de su gran obra *Las formas elementales de la vida religiosa* que lo sagrado es de origen social y, que por lo tanto, su estudio se debía llevar a cabo sociológicamente. Las formas elementales de la vida religiosa aluden a lo subterráneo de la naturaleza humana, a saber, las formas antropológicas de experimentar lo sagrado. Permítaseme más bien este parangón, lo sagrado en la modernidad no ha desaparecido, sino que se ha metamorfoseado y significado en otras formas diferentes otrora religiosas:

Para quien vive en una sociedad urbana –apunta Prades-, científica y técnica, esta experiencia de lo sagrado es sin embargo esencialmente diferente a la del hombre de la sociedad tradicional (inmerso en un universo simbólico dominado por las creencias en seres sobrenaturales) y a la del hombre de la sociedad arcaica (desprovisto de los recursos tranquilizadores de un discurso teológico y/o de un discurso científico destinado a fundar el mundo sobre bases, en lo esencial, intocables). [...] A la búsqueda de esta piedra angular sobre la cual se apoya el conjunto de su construcción intelectual,

Durkheim propone una hipótesis fundadora que constituye una nueva manera de explicar el hombre. El regulador funcional de la sociabilidad, el mecanismo esencial que liga a los individuos, que crea o refuerza su solidaridad, que funda o renueva la vida social, es a fin de cuentas una fuerza moral. Esta fuerza moral, lo veremos en detalle, es la sociedad. (Prades, 1998: 201)

Dicho lo cual, es interesante dejar de lado la concepción de lo religioso en pensadores profundamente imbricados en una lectura sociológica, para definir, de la mano de Max Weber, la profundidad de la relación entre el ser humano y formas de significación y de sentido, que al margen de una lectura, importante pero no resolutive de la relación individuo/sociedad, se halla impreso en una huella antropológica más honda. Si bien Weber no desarrolló en mayúsculas una filosofía de la vida, dio los primeros pasos en su concepción de la Teodicea para que autores como Plessner², Blumenberg o en cierta medida Foucault continuaran su legado. A nuestro juicio, una primera aproximación o piedra de toque en la concepción weberiana de la teodicea, se encuentra en las aportaciones teóricas del profesor Wolfgang Schluchter en el encuentro organizado en Turín (10-12 de mayo de 1989) organizado por el profesor Pietro Rossi en colaboración con el Instituto Goethe de aquella ciudad. De manera muy telegráfica, las aportaciones teóricas de Schluchter se pueden articular sobre la importancia del programa weberiano en tanto paso de la crítica de la religión a la sociología de la religión. La tesis central presentada por Schluchter versa desde nuestro punto de vista sobre los textos *La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904), *El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas* (1917)³ y se incardinan con las aportaciones de la teodicea. Esto quiere decir, que en Weber, y también para Schluchter, la confrontación tan típicamente moderna entre una racionalización objetiva (científica) con pretensión de totalidad y una racionalización subjetiva (valores) con una impronta cada vez más reducida a causa del proceso de racionalización de las esferas de la vida es un choque típicamente irresuelto. Pero no solo irresuelto en la época de Weber, sino que por más que la racionalización objetiva empuje por la totalidad de todo lo que acontece en la historia, siempre permanece un

² Para un estudio sobre el programa de la filosofía de la vida en Plessner y Blumenberg, véase Villacañas (2015b)

³ Para un estudio de estos dos textos véase Weber (2012b) y Ferratori (1985: 3-52). El pensador F. Ferratori realiza en las páginas señaladas una buena interpretación de qué quiso decir Weber en los dos textos mencionados, cuya conclusión es clara: la imposibilidad de un cierre absoluto tanto en la relación irresuelta entre la racionalidad objetiva y la racionalidad subjetiva, como de una exagerada defensa a ultranza de un valor (subjetivo) absoluto que se imponga sobre todos sin resquebrajarse. Esto último dispara claramente en el corazón de la teoría de Nietzsche para el que su filosofía se encaminó en hallar el valor estético más sublime por el que incluso albergar la muerte.

reducto subjetivo, que podemos denominar de valor o religioso, que confrontará y tendrá que ser siempre negociado. Por lo tanto, en Weber no existe un proceso dialéctico entre ambas racionalidades cuyo vórtice sea una síntesis, sino que son dos racionalidades que tendrán que convivir.

A pesar de las controvertidas conclusiones de Schluchter es conveniente en mor de toda claridad, leerlo directamente: “Desde mi punto de vista, expresado en estos apuntes, en Weber no encontramos tanto una prosecución de la crítica de la religión con oros medios, como una apelación a las diferencias fundamentales en las formulaciones últimas de una imagen del mundo [Weltbild] religiosa y de una no religiosa, y eso, por cierto, no sólo en el plano teórico-histórico, sino también en el plano metateórico y axiológico-normativo. Religión y teología deben quebrar [sprengen] el antropocentrismo de la “ciencia” y de una conducta de la vida a ello ligada. Sólo de esta manera no se someten [verfallen] al secularismo y a una explicación del sentido de la vida en términos imanentistas” (Schluchter, 1988: 23; citado en Ferratori, 1993: 225).

Lo contemplado por Weber en esos dos textos, y sobre todo, sus prolijas incursiones en la sociología de las religiones, con especial énfasis para nuestra tarea en lo descrito en la teodicea, muestra la *raison d'être* de lo presentado hasta el momento. La persistencia de elementos religiosos o si queremos denominarlos con Blumenberg míticos en la modernidad, y la inclinación humana siempre presente en nuestra antropología de adentrarnos en formas de teodicea o, dicho de otra manera, de composición de valores: “El trabajo del lógos –escribe Blumenberg- habría consistido alguna vez en poner término al mito. Esta autoconciencia de la filosofía –o, mejor, de los historiadores de la filosofía- se ve contradicha por el hecho de que la labor de acabar con el mito se vuelva a realizar una y otra vez como una metáfora el propio mito” (Blumenberg, 2003: 665). La magna obra que Blumenberg consagra al mito tiene como objetivo principal descargar al ser humano del absoluto de la realidad. Para Blumenberg, en el origen de las cosas, el ser humano quedó espeluznantemente embriagado por el absolutismo de la realidad, lo que aquí ya hemos denominado, la inconmensurabilidad de la naturaleza, por lo que tendió a conformar puentes en la afirmación de la cultura y, es justamente en ese lugar, en el que se encuentra el mito. En este momento, es donde se cifra otra de las aportaciones más significativas de Blumenberg y que es opuesta a cualquier tipo de absolutismo, por supuesto, al nazismo, pero a cualquier otra formación absoluta que trate de convertir invisible al ser humano, ya que el trabajo del mito, principalmente,

tiene la función no sólo de otorgarnos sentido, sino de hacernos visibles, a decir, la centralidad del ser humano. Motivos, todos ellos, por los que Blumenberg no sólo denunció el absolutismo nazi, sino también la metafísica y la teología⁴.

El mito se convierte, es verdad, en material de interpretación y alegorización, tal como lo había sido para la tragedia, pero sin que se convierta, él mismo, en el procedimiento adecuado para ocuparse de algo que había sido causa de admiración en sentido aristotélico. La clásica desinformación que entraña la fórmula del mito al *lógos* –y que sigue, con toda inocencia, latente en la indecisión de Platón entre el mito y el *lógos*– queda consumada en el hecho de que el filósofo no reconozca en el mito más que la identidad de los objetos a tratar, para los que él cree haber encontrado el procedimiento definitivo. El sinsentido de aquella formulación histórica, que salta a la vista, reside en que no permite reconocer en el propio mito uno de los modos de rendimiento del propio *lógos*. (Blumenberg, 2003: 34)

Por lo tanto, las demarcaciones entre la razón y el mito son prácticamente invisibles. Lo dicho no quiere desvalorizar la importancia de la razón en cuestiones de alcance científico o en términos humanísticos, sino que pretendemos decir, que el desarrollo de la razón en cualquier tipo de sedimentación histórica va acompañada de una comprensión de la racionalización subjetiva que en el caso de Blumenberg es entendida como mito. En una línea complementaria, el pensador H. Plessner marcado por la herencia kantiana de la insociable sociabilidad, realizó algunas aseveraciones dentro de su antropología filosófica que pueden sernos de mucha utilidad para nuestra labor. Aseveraciones que mantienen un connato vigoroso con los textos de Weber. Plessner entiende que el ser humano es el principio rector de todo lo acontecido. Uno de sus principales cometidos, de ahí su lectura de Dilthey y el rechazo de Heidegger, será la superación de toda comprensión del ser humano tanto desde un punto de vista empírico como apriorístico. En ser humano en la teoría de Plessner es observado desde la insondabilidad de su mundo, de nosotros mismos y de nuestros congéneres, lo que pone al descubierto su relación con la idea del *deus absconditus* de la teodicea de Weber. Por lo que, según Plessner (2018: 74) y que de nuevo le acerca a Weber, la insondabilidad del ser humano nos conduce al principio metódico que apunta hacia la comprensión. Lo novedoso de esta dimensión, es que está supeditada a toda una producción de verdad o a un estadio histórico que acercan a Plessner y también a Blumenberg con la semántica de la historia en Koselleck: “Por un lado, -escribe Plessner- este poder es teórico, en la medida en que depende del cambio de perspectiva el hecho de que el pasado sea

⁴ Para un estudio pormenorizado de estas apreciaciones véase Rivera García (2010: 129-150).

captado como un nexo que incluso tiene efectos hasta en la propia perspectiva, o como historia. Pero, por otro lado, este poder es poder práctico-político, en la medida en que el pasado está configurado por las decisiones de las generaciones que luchan cada vez por su presente” (Plessner, 2018: 76).

Esta insondabilidad del ser humano en Plessner, o el mito en Blumenberg como forma intermedia entre el absolutismo de la realidad (naturaleza) y el ser humano, así como la teodicea de Weber, se las tienen que ver con la irrupción de la modernidad que según Koselleck depende de dos categorías kantianas en su formación, por un lado, con el «espacio de experiencia» y, por otro lado, con el «horizonte de expectativas» que constituye su Histórica, o su semántica histórica. De manera más sencilla, quiere decirse que con la irrupción de la modernidad, el espacio de la experiencia que antiguamente era concebido como una continua mirada al pasado, se eleva a una aceleración del tiempo, por la que se cuele la idea de progreso, que a su vez, condiciona un marco de expectativas hacia el futuro muy distinto al pretérito. Por supuesto, la Histórica de Koselleck nos otorga una caja de herramientas teóricas para interpretar en clave filosófica-histórica aquello que con Benjamin habíamos concebido como el derrumbe de la experiencia o de la comprensión aurática de los objetos. Esta semántica de la Histórica que une en su seno un espacio de la experiencia humana propio y determinado por su condición de ser-en-el-mundo histórico, y su propensión a concebirlo unido a un horizonte de expectativas generado por unas determinadas condiciones y no por otras, es lo que imprime los rasgos de posibilidad al ser humano para que en un período histórico lleve a cabo las acciones sociales partiendo desde un marco conceptual que es también de valores e histórico: “La Histórica es más bien la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias. Inquieta aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar o narrar. La Histórica apunta, por consiguiente, a la bilateralidad propia de toda historia, entendiendo por tal tanto los nexos entre acontecimientos como su representación” (Koselleck, 1977: 70)

Bajo las condiciones de la Histórica de Koselleck, a decir, que la misma remite a procesos que se ven a largo plazo, a comprender las dinámicas históricas no desde un punto de vista estrictamente textual –hermenéutico o semiótico-, sino como la condición de posibilidad entre el concepto, el valor del mismo y su conformación histórica, que nos permite comprender de forma «objetiva» lo que en cada hecho histórico acontece,

aparece la teodicea de Weber como axioma incólume en la antropología humana, pero supeditado en su interiorización por las formas de la Histórica. En el VIII capítulo de su Sociología de la religión, Max Weber escribe algunas anotaciones de relevancia acerca de lo que quiere decir con el concepto de teodicea. Para Weber toda profecía ética que organice la comunidad alrededor de los principios de Bien y Mal, de Verdad y Mentira, y de la Salvación o recompensa en un mundo futuro se apoya en una racionalización de los elementos disruptivos que la hicieron brotar, así a Weber, lo que le interesa de Jesucristo como especie carismática y al catolicismo como religión, no es su carácter teológico o monoteísta, que por supuesto, lo conocía, sino la función sociológica de ordenar la vida de la comunidad, y su inscripción, no en la especificidad del catolicismo, sino en la ventana de posibilidad que le hizo aparecer, en la naturaleza humana: “No obstante, toda profecía específicamente ética, legitimada siempre por un dios dotado con atributos que le colocan muy por encima del mundo, se apoya normalmente en una racionalización de la idea de dios en esa dirección” (Weber, 2012a: 198). Para Weber la especificidad de la teodicea es que añade el apellido de sufrimiento, por lo que debemos denominarlo teodicea del sufrimiento. Este movimiento no es baladí, puesto que responde a la idea weberiana de que toda composición ordenada de la teodicea es el resultado de una atroz confrontación entre la luz y la oscuridad, entre el bien y el mal, entre Dios y el diablo, y que todo ello, responde claramente a la imperfección del mundo y de los seres que lo habitamos, es decir, de un macabro equilibrio por el que muchas veces estamos tentados a sumergirnos en las tinieblas. Por lo tanto, el elemento de teodicea del sufrimiento responde a un programa de purificación y expiación que aparta al Otro y genera orden en la materia informe: “El proceso universal lleno de sufrimiento, pero inevitable, es una continua purificación de la impureza de la luz. Naturalmente la concepción de la lucha final desarrolló un fuertísimo *pathos* escatológico” (Weber, 2012a: 203).

El programa de la teodicea del sufrimiento continúa por la dirección correcta la impronta nietzscheana de hallar la centralidad de la cultura. Como sobradamente demuestra J. L. Villacañas (2018) apoyándose en dos obras centrales del pensamiento weberiano, la de J. Radkau *Max Weber, la pasión del pensamiento*, y la biografía de su mujer Marianne Weber, el pensador de Heidelberg habría heredado la centralidad de la cultura proveniente de la obra de Nietzsche. Ahora bien, a tenor también de las apreciaciones de Villacañas lo recitado debe ser matizado, ya que si bien Weber habría

entendido la cultura como uno de los ejes o vectores señalados de su época, no se había dejado seducir por la búsqueda narcisista y embriagadora de un valor subjetivo absoluto que en el caso del pensador enfermo del Zaratustra se dirigiría hacia el superhombre o la voluntad de poder. Una posible respuesta crítica a la magnificencia narcisista e hiperbólica del valor subjetivo absoluto, en el caso de Nietzsche la sublimación estética de la vida, se halla en la encolerizada respuesta que Weber dirige en 1917⁵ a los que habían creído en el valor absoluto del nacionalismo alemán que condujo sin ambages a la Primera Guerra Mundial: “Sólo cabe recordar que, si hay alguna, la obligación más recomendable para el pensador de profesión es mantener la cabeza fría frente a los ideales dominantes, aun los más majestuosos, en el sentido de conservar la capacidad personal de nadar contra la corriente en caso necesario” (Weber, 2012b: 287)

Leemos “[...] mantener la cabeza fría frente a los ideales dominantes, aun los más majestuosos”. Dicho esto, no poseemos herramientas teóricas para afirmar si esta frase ocultaba el nombre de Nietzsche, pero lo que sí podemos hacer, es afirmarla y leerla en clave crítica con el pensador de la muerte estética y sublime. Por más que el valor que guíe tu vida, la filosofía en el caso de Nietzsche sea más majestuosa que los valores imperantes en el seno del pueblo, a pesar de que la grandeza de tus creencias te reserve un pináculo alto en la atalaya del conocimiento, con todo y con eso, uno se equivocaría, según Weber, en dejarse llevar por su efecto embaucador y anestésico. No obstante, el dolor y el sufrimiento padecido por un neurótico como Weber, si que le acercó y es algo en lo que Villacañas incide, al enfermo pensador de la voluntad de poder. Weber encontraba en el Nietzsche sano y cabal de *Humano, demasiado humano* una brújula para pensar desde el dolor, el sufrimiento y el cuerpo⁶. Si hemos asegurado esto, ha sido por la relación que mantiene el dolor y el sufrimiento no solo como acicate de superación en el caso de Weber y Nietzsche, sino para pensar una filosofía de la vida acorde con la intrínseca y natural aparición del mito en el texto *La descripción del ser humano* de Blumenberg. Blumenberg en la línea de Nietzsche y Weber, consideraba que su filosofía de la vida y, por lo tanto, lo que en Weber denominábamos teodicea del sufrimiento, pasa por entender el nudo gordiano de la existencia humana: la continua

⁵ Nos estamos refiriendo al texto intitulado *El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas* (1917), véase Weber (2012b: 238-287)

⁶ Para acercarnos a cómo Nietzsche pensó y filosofó desde el dolor, la enfermedad y el cuerpo véase Cano (2000, 2020).

pugna entre la verdad y su representación o, en otros términos, entre la racionalización objetiva y la racionalización subjetiva.

Lentamente vamos recomponiendo las piezas del rompecabezas merced a entender que el mito, al margen de su especificidad histórica, en forma de narraciones, o de series de televisión, se esconde en lo más hondo de la naturaleza del ser humana. Naturaleza que Foucault muy inteligentemente observó, sin por otro lado haber conformado una filosofía de la vida, en la conducción de las almas. La conducción de las almas o la producción discursiva de verdad que se agarra y asfixia a los cuerpos es producido según Foucault en su primer volumen de *Historia de la sexualidad* a través del poder pastoral y el engranaje de la confesión: “Ahora bien, la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, lo promete salvación” (Foucault, 1978: 78). Palabras como redimir, purificar, descargar, o salvación, estrechan el vínculo entre la teodicea del sufrimiento weberiana como expiación de las tinieblas y una promesa de una salvación futura, y el poder pastoral en Foucault. Poder pastoral que actúa en la conducción de las almas como consecuencia de una producción de verdad en el mismo acto de la confesión. En el acto de confesarnos, asumimos un rol subalterno a los valores dominantes, y nuestra salvación queda exigida a pertenecer en el redil de los designios pastorales.

Retomando la cuestión de la racionalización de las esferas de valor y la disgregación del centro único e indivisible del catolicismo y del Dios Todopoderoso en la modernidad, Weber concluye apesadumbrado que la propia dinámica inherente a la modernidad termina por arribar en una jaula de hierro para los valores y las pasiones humanas. Ciertamente esto podría ser contradictorio con lo presentado hasta el momento. Sin embargo, no lo es. Si bien Weber halla en la jaula de hierro o en los especialistas sin corazón la meta de la modernidad deja la puerta abierta, en consonancia con la

irresoluble cuestión de las dos racionalidades presentadas, a la aparición de fuerzas sedicentes y rupturistas que en su forma carismática pongan patas arriba el orden racionalizado y establecido. La aparición del carisma es concomitante con las tesis de la discontinuidad histórica que maneja el autor alemán. Frente a la visión escatológica y teleológica del marxismo, profundamente enraizada en la cuestión salvífica católica como demuestra Löwith (2007b), Weber sostiene una filosofía de la historia antiteleológica conformada por discontinuidades, por rupturas y choques, y formas novedosas de sedimentación histórica. Era de esperar, que con una tesis de esta índole, apareciera en contraposición a la jaula de hierro, la irrupción violenta, volcánica y rupturista de un poder revolucionario. En este sentido, el líder carismático es «convocado» o «llamado» en el momento disruptivo o de crisis a ser el portador de nuevos valores, como fuente de nuevas formas, en definitiva, como el hacedor de un nuevo sentido. Esta máquina de racionalización atravesada por los deseos inherentes en su formación histórica de burócratas y especialistas disciplinados es similar a un cuerpo sin vida, a un sujeto coagulado y asfixiado. Por ende, leemos en sus *Escritos políticos*: “Una máquina sin vida es espíritu coagulado. Sólo este hecho le da su poder para someter a los seres humanos a su servicio y para determinar de modo tan dominante la vida laboral cotidiana de éstos, como de hecho ocurre en la fábrica. Espíritu coagulado es también esa máquina viviente que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerarquizada” (Weber, 2008: 115). Ante este telón de fondo, Weber introdujo su concepción del carisma. Este tipo ideal cuyas raíces son teológicas, es insuflado por Weber en forma de aliento sociológicamente fresco inscribiéndolo entre la sociología de la religión y la sociología política.

Este nudo intrincado entre sociología de la religión y la sociología política que delinean los contornos del carisma weberiano son soberbiamente percibidos por el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1971, 1977a, 1977b, 1981a, 1981b, 1988). La cercanía de las instancias de lo religioso y la política nos muestra nítidamente la relevancia del campo simbólico y de su desigual reparto de «regalos» en ambos campos. El líder político moderno, es decir, preso en los barrotes de la racionalización, debe adquirir poder simbólico-personal: “[...] ceux qui en ont fait leur affaire sont passés maîtres dans l’art de la présentation de soi qui est une des conditions de l’accumulation de cette espèce particulière de capital symbolique qu’est le capital politique” (Bourdieu, 1988: 71). El

capital simbólico del que emana gran parte de la legitimidad del político en cuestión proviene de la génesis y estructura del campo religioso (Bourdieu, 1971). Dadas las condiciones precedentes, un político o una organización política herética con el discurso dominante, tiene la enjundiosa labor no solo de desenmascarar las arbitrariedades conformadas en el orden que se preste como tal, sino de crear un nuevo sentido común preñado de nuevas referencias simbólicas que puedan generar un orden y cohesionarlo: “Le discours hérétique doit non seulement contribuer à briser l’adhésion a monde du sens commun en professant publiquement la rupture avec l’ordre ordinaire, mais aussi produire un nouveau sens commun et y faire entrer, investies de la légitimité que confèrent la manifestation publique et la reconnaissance collective, les pratiques et les expériences jusque-là tacites ou refoulées de tout un groupe” (Bourdieu, 1981b: 70)

A pesar de lo dicho, el concepto de carisma ha sufrido en la contemporaneidad sucesivas transformaciones hasta lo que proponemos en denominar «manufactura del carisma» (Giner, 2003; Deusdad, 2002). La principal característica de este nuevo carisma manufacturado es su íntima relación con los medios de comunicación. Son los medios de comunicación los que construyen en la contemporaneidad los perfiles carismáticos, los que hacen depender y resaltar a una personalidad u otra las características que emule el capital simbólico de las relaciones de poder impresas en lo social. Por lo tanto, esta manufactura del carisma, bien para portar valor y transcendencia al orden imperante, o bien para impugnarlo, se tendrá que ver con los límites y disputas de los detentadores del poder simbólico. Esta manufactura del carisma corre gradualmente la misma dirección que las transformaciones de la televisión. Transformaciones que han puesto en evidencia su importancia fulgente en nuestras actuales vidas. Las pesquisas de la televisión, mejor que ningún otro formato de comunicación moderno, generan una sensación de proximidad impensable a comienzos del siglo XX. Esto implica, que como consecuencia de las transformaciones del capitalismo y el auge y consolidación de la televisión, el perfil carismático pueda ser portado no ya por figuras relevantes observadas como deidades sino por futbolistas, periodistas, actores, u otro tipo de personalidades que el término «puro» de carisma no contemplaba: “Pero con el avance de la democracia y la sociedad industrial, se iba haciendo cada vez más evidente que las propiedades semidivinas que la vieja humanidad había atribuido a santos, profetas, príncipes y maestros estaban siendo

puestas en tela de juicio por el crecimiento del individualismo liberal, en su entusiasta exaltación de lo estrictamente terrenal” (Giner, 2003: 152).

La posibilidad de que figuras tan impensables como futbolistas o actores puedan ser excelsas referencias de diferencia y deidad carismática, manufacturado y no «puro», pero en cualquier caso, entidades carismáticas, nos vuelve a confrontar con la tesis durkheimianas de lo sagrado. Que el carisma pueda ser un atributo de figuras que ya en nada se parecen a lo concebible hasta el momento del industrialismo y el auge de la televisión, es según E. Morin en su magna obra *El espíritu del tiempo* la respuesta lógica a una epigonal hegemonía de la industria cultural que en la era de la racionalidad instrumental (Adorno y Horkheimer, 2018) propugna mitos y héroes. Todos ellos con un matiz carismático muy reconocible. La consolidación de un modelo de atomización individual y el auge de los medios de comunicación que han empujado hacia el derrumbe de la experiencia (recuerdo y encuentro humano), posibilitan que la industria cultura, cumpla una función de mediación crucial y que es en términos lacanianos, la intermediación de lo Real, lo inalcanzable y espeluznante, origen de un desencuentro que nos horroriza, y lo imaginario como paisaje de encuentro y cohesión con el resto de la comunidad. Es a través este interregno que la industria cultural conforma mitos y héroes carismáticos de nuevo cuño que generan ensoñación y entusiasmo en una sociedad anestesiada y solipsista.

Visto el carisma desde este punto de vista, argumentamos que la serie *Cuéntame Cómo Pasó* sería algo así como un proyecto en el corazón de lo dictaminado por Morin. Tratará de conformar una imagen mítica tanto del Rey Juan Carlos I, como de la Transición política española, dirigida a ese hueco abierto entre lo real y la imaginación, es decir, conformarse como relato mítico que esté en condiciones de concitar un sentido común arbitrario e ideologizado pero, en última instancia, acrítico o naturalizado por amplios sectores de la ciudadanía española. El objetivo ideológico de la serie trataría, empero, de conducirnos hacia una muy precisa y determinada lectura de la historia reciente de España que pudiera desembocar en el complejo río de la hegemonía. Concepto acuñado por Gramsci al calor de una serie de polémicas históricas en una peculiar pero muy sagaz e inteligente lectura de lo acaecido en la década de 1930 en Europa y en particular en Italia. La hegemonía allende la ideología aludiría a un campo universal ausente, enmarañado de relaciones históricas, pero siempre abierto y conflictivo, viscoso, de contagios y promiscuidades, y con posibilidades de voltearlo.

Lo decisivo, en efecto, consistía en la superación de la falsa conciencia, apostando por comprender que las dinámicas sociales si bien históricas y atravesadas por designios de dominación, consistían en procesos de totalidad, es decir, de procesos ordenadores de sentido que más allá de la ortopédica falsa conciencia significaba praxis y conflicto por la resignificación.

Y es desde este punto de vista que realizaremos a lo largo de este trabajo una lectura de concomitancia entre Weber y Gramsci. Somos conscientes de la enjundia de lo pensado. A priori, podrían ser dos pensadores antitéticos. No obstante, existen elementos más que sobrados para realizar una lectura relacional entre ambos, eso no significa que no expresaran vigorosas diferencias, pero éstas tampoco nos impelen a defenestrar la relación. Ambos presentan un desarrollo histórico contingente, en el que las pasiones políticas importan en la conformación del sentido común y de una determinada lectura de la vida cotidiana por parte de los seres humanos en sociedad. Así pues, la figura del filósofo Georg Lukács se hace especialmente interesante, ya que manteniendo una relación amistosa con Weber, y pensador con una sensibilidad apabullante para introducir dentro del materialismo histórico las cuestiones superestructurales antaño derivadas al ostracismo de la despena de elementos polvorientos, supuso un puente entre Weber y Gramsci. A pesar del puente mencionado, no se mantuvo remiso a protagonizar en su obra *El asalto a la razón* un fuerte encontronazo crítico con un Weber al que tachaba de haber protagonizado la función de eliminar, mediante el recurso de la economía, la contradicción ontológica del ser social, es decir, la crítica despiadada al sistema capitalista (Ferratori, 1985: 85-110).

Lo que ha quedado lo suficientemente claro en este nuevo escenario por el que desfilan carismas manufacturados es la relevancia central de la televisión y el auge y consolidación de la industria cultural. Los medios de comunicación y, en especial, la televisión, ocupan en nuestra vida un papel central en lo que J. B. Thompson (1998: 15) denomina «organización social del poder simbólico»: “Al producir formas simbólicas y transmitir las a los otros, los individuos generalmente emplean un *technical médium*. Los medios técnicos son el sustrato material de las formas simbólicas, esto es, los elementos materiales con los que, y a través de los cuales, la información o el contenido simbólico se fija y transmite de un emisor a un receptor” (Thompson, 1998: 36). La centralidad de los medios de comunicación coincide con los lacerados diagnósticos de un Walter Benjamin espasmódico y acongojado por las transformaciones tan aceleradas y

estruendosas que vivía la sociedad de su tiempo. Si en un comienzo, cifraba el carácter oculto de la mercancía como entrada a los procelosos laberintos de la emancipación social, finalmente se vio impelido a considerarla una forma de ensoñación aún más profunda de la que uno cabría imaginarse: “En la publicidad, se inyecta disimuladamente una nueva aura en la mercancía, facilitando su pasaje al mundo de sueño del consumir privado. [...] La imagen publicitaria intenta –humanizar- los productos para negar su carácter de mercancías, los consumidores continúan ese intento cuando buscan cajas y envolturas para proporcionarles sentimentalmente un –hogar-” (Buck-Morss, 1995: 207)

Sin componendas o errores, la centralidad de los medios de comunicación conllevaba una pérdida de experiencia o, dicho de otra manera, una desangelada orfandad política. En los orígenes magmáticos de esta centralidad se hallaba su verdadero sortilegio. Esto es, desgarrar lo amplio y molar para dar entrada a lo abigarrado, molecular o atomizado: “La recepción en la dispersión, que se hace notar con insistencia creciente en todos los terrenos del arte y que es el síntoma de modificaciones de hondo alcance en la apercepción, tiene en el cine su auténtico instrumento de entretenimiento. [...] El público es un examinador, pero un examinador disperso” (Benjamin, 2018: 219). Los grandes e impenitentes valores que se habían forjado en la experiencia histórica se arrinconaban hacia una fosa séptica en cuya hendidura supuraba un aroma a dispersión, proletarización y atomización narcótica y estetizante en el sujeto. Cifrar la despedida de la experiencia en Benjamin es una ardua tarea que no nos concierne en estos momentos, pero en mor de toda claridad, no hemos encontrado unas palabras más precisas del derrumbe de los antiguos tejidos sociales como en el texto *Experiencia y pobreza*, en el que Benjamin apunta y dispara al maltrecho corazón de una época fantasmagórica que culminaría con el apoyo de las encolerizadas masas a Hitler:

La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable. Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos se encontró indefensa en una paisaje en el que todo era menos las nubes que había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de

explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano. (Benjamin, 1989: 168)

Esta sensación descorazonadora e indecible de Benjamin coincide con la consolidación de los medios de comunicación y de un movimiento histórico de una abismal envergadura que se podría traducir tanto de proletarización de las masas, como de la transformación de lo molar y amplio, a decir, la cultura popular, hacia formas molares y abigarradas, a saber, la cultura de masas⁷: “La proletarización creciente del hombre actual y la formación también creciente de las masas son las dos caras de un mismo proceso” (Benjamin, 2018: 219). La creciente idea paralela de la proletarización y las masas o, en definitiva, la consolidación de una cultura de masas cuyo vórtice estaría iluminado por la industria cultural, es según Martín-Barbero (1987: 153-154) el resultado de la articulación y ajuste de la hegemonía burguesa desde el siglo XIX en el que entendieron que la cultura se debía articular como un espacio estratégico por el que hacer pasar todo lo que rezumara a popular hacia una forma concentrada de masa que en su forma más vívida se experimentase como una estruendosa soledad de quien se autopercibe atomizado y desenraizado: “Estamos afirmando que las modalidades de comunicación que en ellos y con ellos aparecen fueron posibles sólo en la medida en que la tecnología materializó cambios que desde la vida social daban sentido a nuevas relaciones y nuevos usos. Estamos situando los medios en el ámbito de las mediaciones, esto es, en un proceso de transformación cultural que no arranca ni dimana de ellos pero en el que a partir de un momento –los años veinte- ellos van a tener un papel importante” (Martín-Barbero, 1987: 154).

Entonces, la desintegración de lo público en un modelo político, económico y popular instalado desde finales del siglo XIX en forma de acérrimo e irredento liberalismo bajo el paraguas de los imperios europeos será ocupada por aquellos lazos que producen lo masivo tan característico de la cultura de masas. El objetivo de la invectiva de la burguesía era producir una hegemonía de masas que pudiera superar los obstáculos de la cultura popular. Para ello, entre otros movimientos históricos, fueron subsumiendo, no sin conflicto y negociaciones, ganancias y pérdidas, ya que de eso trata la hegemonía, un modelo que dejara de marcar las diferencias sociales, la cultura popular, para instalar

⁷ Para una lectura minuciosa y rica en referencias sobre la sociedad de masas véase Giner (1971); y para un estudio del proceso de proletarización en el laboratorio de Weimar y el consecuente repunte del resentimiento y de la importancia de esto último en la llegada de Hitler al poder, véase Cano (2015: 41-118)

una certitud única y abarcadora: la cultura de masas. El intento, logrado para algunos autores muy destacados y que trataremos de poner en cuestión, de transformar la cultura popular en cultura de masas, es un proceso que según el filósofo alemán Sloterdijk rezumando un nietzscheanismo del siglo XXI, ha consumado la transvaloración de todos los valores a un plano horizontal otrora vertical: “Hoy, muy al contrario, la masa en cuanto tal ya sólo se experimenta a sí misma bajo el signo de lo particular, desde la perspectiva de individuos que, como diminutas partículas elementales de una vulgaridad invisible, se abandonan precisamente a aquellos programas generales en los que ya se presupone de antemano su condición masiva y vulgar” (Sloterdijk, 2002: 19). Así pues, para Sloterdijk el texto más certero y fecundo de la antropología social de este siglo se lo debemos a Elias Canetti en su intitulado *Masa y poder*. Esta obra de Canetti, según Sloterdijk, va a poner de manifiesto más que ninguna otra sobre el mismo tema, la psicología-social fundamental de todo el siglo XX: la aparición de las masas, su especificidad, su relevancia, y la tendencia de arrastre hacia el poder que posee la maldad, por lo que, prestará una atención particular al período de la década de 1920 y al auge del nazismo y su figura central, Adolf Hitler: “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre alude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede llegar a convertirse en pánico. Ni siquiera la ropa ofrece suficiente seguridad: qué fácil es desgarrarla, qué fácil penetrar hasta la carne desnuda, tersa e indefensa del agradecido” (Canetti, 1994: 9).

La hegemonía burguesa iniciada a finales del siglo XIX y que pasaba ineluctablemente por generar una nueva subjetividad común o, por decirlo de otra manera, en acercar los estratos de la cultura popular a una subjetividad burguesa, en este preciso momento sabemos cuán importancia tuvo y más desde la consolidación del mito contemporáneo de la clase media, orientaba una fascinación onírica en términos de Benjamin desde la gran pantalla y el acercamiento fulgente de los actores caracterizados por ser los nuevos portadores carismáticos, a un tipo de idealización de valores y usos burgueses, es decir, la naturalización del consumo en las sociedades industriales. Al margen de que este proceso histórico pueda considerarse una entelequia para la producción de falsa conciencia, no captaríamos la fascinación y la esencia de su arraigo, por supuesto, observado en nuestro caso a través del complejo concepto de la hegemonía, sin atender al carácter utópico tal y como lo señala F. Jameson: “[...] sino que debe implicar

necesariamente una compleja estrategia de persuasión retórica donde se ofrecen incentivos sustanciales para la adhesión ideológica. Diremos que tales incentivos, así como los impulsos que han de manejarse por medio del texto de cultura de masas, son necesariamente de naturaleza utópica” (Jameson, 1989: 232). Esta dimensión utópica es la que está detrás de los lúcidos y versados estudios emprendidos para la comprensión de la cultura de masas por parte de Barthes en su *Mitologías y Apocalípticos e integrados* de Umberto Eco. Para este último, la sociedad de masas de la época del capitalismo industrial genera procesos de mistificación, lo que en Benjamin acordábamos en denominar fascinación onírica, con Jameson energías utópicas, con Morin intermediación entre lo Real y lo Imaginario, o en Barthes con la naturalización mítica de la explotación burguesa, y que actúa mediante la misma mecánica mitopoyética que las sociedades primitivas. Si en las sociedades primitivas se pintaban bisontes sobre el muro de la caverna identificándolo con el bisonte real, en la sociedad de masas, el mito prototípico que genera fascinación y elementos utópicos sería Superman: “[...] en realidad, Clark Kent personifica, de forma perfectamente típica, al lector medio, asaltado por los complejos y despreciado por sus propios semejantes; a lo largo de un obvio proceso de identificación, cualquier *accountant* de cualquier ciudad americana alimenta secretamente la esperanza de que un día, de los despojos de su actual personalidad, florecerá un superhombre capaz de recuperar años de mediocridad” (Eco, 2016: 266-267)

Si el corazón del siglo XX está en las masas, eso quiere decir, que las masas se han incorporado con pleno derecho a la sociedad. Leyendo lo contemplado al respecto por un pluma como la de Hannah Arendt, diremos que las masas, que serían aquellos desposeídos de tiempo y organizados en torno a jornadas de trabajo luctuosas y asfixiantes, en su incorporación a la sociedad, habrían obtenido una cierta liberación de un trabajo físico extenuante y, también, disponer del bastante tiempo libre como para participar de la «cultura»: “Por consiguiente, la sociedad de masas, y la cultura de masas parecen fenómenos interrelacionados, pero su común denominador no es el carácter masivo sino la sociedad a la que se incorporaron las masas” (Arendt, 2003: 210). En el proyecto de Arendt sobre la cultura de masas no se atisba, análoga a Adorno, una epifanía de superación y emancipación como en Benjamin. Arendt identifica que la sociedad de masas produce un tipo de cultura tan sobresalientemente zafio y huero que había desvinculado toda posibilidad de ruptura o emancipación de la sociedad a través

del arte. Dicho de una manera muy simple, el capitalismo industrial en su fase de consumo de masas, había subsumido dentro del circuito de la mercancía, todo elemento «cultural» que pudiera ser visto u observado como proclive a generar segundas lecturas en los sectores de la sociedad y, por lo tanto, a remover conciencias e insuflar energías revolucionarias: “Que precisamente los que producían los objetos culturales más altos, es decir, las obras de arte, se volvieran contra la sociedad, que todo el desarrollo del arte moderno –que junto al desarrollo científico será el mayor logro de nuestro tiempo- haya nacido de ese sentimiento hostil hacia la sociedad y haya quedado unido a él, demuestra un antagonismo entre sociedad y cultura que existía antes de la aparición de la sociedad de masas” (Arendt, 2003: 213)

Desde un punto de vista parecido al mencionado de Arendt, Adorno y Horkheimer emprenden su arenga crítica contra la sociedad de masas en un texto ya canónico sobre esta cuestión: *Dialéctica de la ilustración*. La cuestión central de esta obra estribaría sobre la degradación y el retraining de la cultura en industria de la diversión. Como consecuencia de esta degradación de la cultura, lo que se produce es una desublimación del arte y, asimismo, significa que mientras que el arte fue desprendiéndose poco a poco de los harapos sagrados, adquiriendo a su vez un campo de autonomía, lo que identifica Bourdieu (2011) con la génesis y estructura del campo literario del que el escritor Flaubert está en deuda con la constitución del campo y del espacio de posiciones que sedimenta, se introdujo en la madriguera del mercado, menester a las inercias y leyes que rigen un capitalismo que por su propia inercia cosificadora y fetichizadora terminaría por desarmar cualquier resquicio sagrado: “La actual fusión de cultura y entretenimiento no se realiza solo como depravación de la cultura, sino también como espiritualización forzada de la diversión. [...] Cuanto menos tiene la industria cultural que prometer, cuanto menos es capaz de mostrar la vida como llena de sentido, tanto más vacía se vuelve necesariamente la ideología que ella difunde” (Adorno y Horkheimer, 2018: 182-186). Es conveniente, que mencionemos en un sentido parejo al pensamiento de Adorno y Horkheimer a un Ernesto Sábato presto a condenar el racionalismo y la cuantificación de la modernidad en tanto que productora de una razón instrumental que incendia el suelo humano que hasta su matematización había permanecido en pie, a decir, el mito, el sueño y el arte: “Pienso que con el mito, el arte y el sueño, por el contrario, se toca el fondo de ciertos elementos permanentes de la condición humana, elementos que son metahistóricos y parahistóricos, se refieren a

problemas de la especie que perviven a través de las épocas y culturas, y constituyen su única expresión. Expresión irreductible a cualquier otra, y, sobre todo, a las razones claras y netas de Descartes” (Sábato, 1984: 96).

Regresando a Adorno, podríamos caer en la tentación, que por otro lado, es la lectura que realizaremos a lo largo de este trabajo, de situarle como un crítico elitista de la cultura de masas. Un crítico que desde su atalaya distanciada ni se quiere mezclar con la doxa o el común de la gente, ni tampoco puede tolerar que cada vez más individuos, con sus pobres disposiciones estéticas tengan tiempo y opinen sobre cultura y arte. Esto podría ser una lectura, de hecho, ha sido una lectura habitual desde la aparición de *Dialéctica de la ilustración*. Sin embargo, su programa teórico es más complejo y matizado, e incluso, admitimos la plausibilidad de gran parte de sus expediciones teóricas. Adorno estuvo profundamente marcado por el shock que le generó la barbarie nazi. Y es desde esta barbarie que Adorno se pregunta sobre las posibilidades de continuar pensando en cuestiones estéticas, así, *Dialéctica de la ilustración*, como bien arguye Eagleton, arroja algo de luz sobre la complejidad de su presente, que solo puede ser pensado, mediante una feroz dialéctica negativa:

El arte, por tanto, ofrece una alternativa a un pensamiento, que, para el Adorno de *Dialéctica de la Ilustración*, se ha vuelto genuinamente patológico. Toda racionalidad se torna ahora instrumental, de ahí que el siempre hecho de pensar sea, por tanto, una violación y un castigo. La única teoría válida sería la que pensara contra sí misma, la que deshiciera todo acto y alcanzara un frágil atisbo de aquello mismo que niega su propio carácter discursivo. El pensamiento emancipatorio es una enorme ironía, un absurdo ineludible en el que el concepto es a la vez desplegado y desapropiado, no más postulado que superado, en donde la verdad sólo se esclarece en ese borroso fulgor en el que se autodestruye (Eagleton, 2006: 426).

Admitiendo la complejidad y lo matizado del pensamiento de Adorno, estamos plenamente convencidos, que para nuestro objeto de trabajo, es más conveniente observar los fenómenos culturales, en nuestro caso *Cuéntame Cómo Pasó*, desde las mediaciones sucintamente presentadas por Martin-Barbero en estrecha vinculación con la noción gramsciana de hegemonía. Entonces, si pudiéramos sacarle el más hondo sentido al concepto de las mediaciones, estaríamos prestos a afirmar que su propia dimensión metodológica, que hacemos bien en argumentar que será la nuestra a lo largo de este trabajo, tratará de pensar las relaciones de la masa, puesto que la serie *Cuéntame Cómo Pasó* pertenece y se mueve por el circuito de la cultura de masas, con las relaciones de lo popular, a decir, las prácticas, sentidos y sentimientos que las clases

sociales albergan en lo más hondo de su topografía social, que es también de dominación, y que para ello sin miserabilismos ni populismos, así como tampoco sin alabar y mistificar a las clases populares, trataremos de observar en toda su complejidad mediante el recurso de los grupos de discusión y la categoría del habitus de Bourdieu. Categoría, por cierto, ambigua y compleja si la ponemos en relación con la de cultura popular. No obstante, advertimos la pertinencia de pensarlas juntas, a pesar de que en algunos casos pueda ser contraintuitivo realizarlo. En cualquier caso, atendiendo a Barbero, con mediaciones aludimos: “De lo popular a lo masivo: el mero señalamiento de esa ruta puede resultar desconcertante. La ruta sin embargo indica el cambio de sentido que hoy nos hace posible ir de una comprensión de los problemas sociales basada en la exterioridad conspirativa de la dominación a otra que los piensa desde la hegemonía por la que se lucha, en la que se constituyen las clases y se transforma incesantemente la relación de fuerzas y sentidos que componen la trama de lo social. Pensar la industria cultural, la cultura de masas, desde la hegemonía implica una doble ruptura: con el positivismo tecnologista, que reduce la comunicación a un problema de medios, y con el etnocentrismo culturalista que asimila la cultura de masa al problema de la degradación de la cultura” (Martin-Barbero, 1987: 95)

Que los productos culturales de masas, más allá de formar parte de un engranaje mercantilizado y, por lo tanto, con plenos sentidos ideológicos de querer representar una dirección particular, sean pensados desde la hegemonía, nos insta a no instalarnos en el pesimismo más atroz, sino de abrirnos a un escenario por el cual las clases populares y sus culturas que se encuentran en un claro desajuste con la cultura dominante, no den la batalla por perdida, puesto que para que las culturas dominante sean dominantes deben realizar incursiones por páramos ideológicos vistos previamente lúgubres y desde la sospecha, adaptándose al campo de batalla y adoptando en su seno de dominación algunas prácticas que los confrontarán frente al espejo y acarrearán movimientos tectónicos entre sus placas. Asimismo, es evidente, que la metodología de las mediaciones trata de invertir el sentido histórico que se encaminó de lo popular a las masas, para ir de las masas a lo popular. Y para que esto pueda realizarse plenamente, no nos cansaremos de admitir la centralidad de la experiencia, que para este caso será denominado materialismo de la experiencia.

El término materialismo de la experiencia rezuma elocuentemente una herencia benjaminiana. Con experiencia aludimos al topo subterráneo que recorría todo el siglo

XIX hasta alcanzar el punto de su caída en el abismo más oscuro después de la Primera Guerra Mundial, la proletarización de la sociedad, y la consumación de los medios de comunicación. Ante esta tesitura en la década de 1920 y 1930, Benjamin certifica el derrumbe de la experiencia, lo que en sus términos sería, la desaparición del narrador y el auge de la novela burguesa: “La experiencia se marchita, en una serie de souvenirs. El souvenir es el esquema de la transformación de la mercancía en un objeto de coleccionista” (Buck-Morss, 1995: 213). En un sentido muy similar a la apesadumbre de Benjamin, el pensador británico adscrito a los Estudios Culturales de Birmingham Richard Hoggart manifestaba con horror las operaciones de la burguesía del siglo XX que con su instrumento mediático trataban de vaciar de contenido las aspiraciones propias de libertad de las clases populares, dirigiéndolas hacia la pulsión ansiosa de libertad en el consumo: “[...] Para la mayoría de sus integrantes, el trabajo es una zona gris y aburrida y no hay lugar para la ambición. Pero, cuando llega la noche, muertos de los ojos para abajo se conectan a la Diosa Madre. Pueden pasarse el día ajustando tuercas de televisores, pero a la noche se sientan frente a uno de ellos. Los ojos registran pero no emiten estímulos nerviosos que conecten con el corazón y el cerebro; solo conectan con una sensación de placer compartido, de placer por compartir un objeto que los une y no por el objeto en sí” (Hoggart, 2013: 201-202).

La obra pionera en tratar de recomponer la geografía de la materialidad de la experiencia, o de sus condiciones de surgimiento sin crítica ni idealización es *The uses of literacy* de Richard Hoggart. Hoggart apuesta por aplicar en su metodología una clara huida del marxismo más ortodoxo, anquilosado en vetustas cuestiones infraestructurales, por las que comprender cualquier dimensión de lo social a través de este único punto arquimédico y, también, de un marxismo *á la Frankfurt* centrado en cuestiones de teoría estética y teoría cultural en unos términos todavía muy alambicados. Su objetivo, a simple vista, parecería más sencillo y asequible, efectivamente así es si lo comparamos con la semántica de los frankfurtianos, pero no caigamos en el error de reducir su análisis por este motivo apriorístico. El interés de Hoggart se centró en realizar una topografía de las prácticas de las clases populares, por lo tanto, de sacar a relucir un conjunto de prácticas, sentidos, y sentimientos cotidianos y ordinarios, que delinean la materialidad de la experiencia, a decir, las condiciones de sentido subterráneas de la topografía de la clase obrera por las que explicar tanto sus

especificidades al margen del sentido de la necesidad infraestructural como de su cultura propia: la cultura popular.

Y estuvo en condiciones de hacerlo, a diferencia de otros muchos que hubieran podido acabar ahogados en el intento, y creo que este es un dato relevante, por haber pertenecido al mismo mundo social que él describe en su obra. Hoggart nació en el seno de una familia humilde, y sus recuerdos –experiencia- entronizaron sobremanera a haber experimentado y sentido las situaciones y cotidianidades que describe en su magnífica obra y que otro sujeto extraño o externo a ese *ethos* de clase únicamente puede describirlo desde la mirada o el estudio pero no desde lo más hondo de nuestro ser social. Lo que se describe en Hoggart, así como en las obras de Williams, es un proceso efectivo de desclasamiento, por tanto, un proceso de cercanía con un mundo al que has pertenecido, pero a la vez de lejanía puesto que ya no compartes ni maneras ni formas, así como tampoco su misma praxis diaria:

Yo soy miembro de la clase trabajadora y me siento cerca y lejos de ella al mismo tiempo. Dentro de algunos años, supongo que esta relación dual no me resultará tan clara, pero seguramente afectará lo que diga. Quizá me ayude a proporcionar una visión más exacta de la vida de la clase trabajadora desde la experiencia personal y a evitar algunos de los riesgos de interpretación errónea que puede tener una persona ajena a mi clase. (Hoggart, 2013: 44)

También el historiador británico E. P. Thompson con su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra* renovó magníficamente en el interior del marxismo, las categorías paralizadas de infraestructura y superestructura. Para Thompson no era posible realizar la historia de la clase obrera sin atender a la materialidad de la experiencia, a su praxis y cotidianidad, y ello, debía hacerse desacomplejadamente, es decir, huyendo de los arquetipos miserabilistas o populistas, tampoco ensalzando o defenestrando la cultura popular, sino simplemente atender a su cotidianidad y dar un sentido coherente a acciones sociales y experiencias vividas: “Por clase, entiendo un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Y subrayo que se trata de un fenómeno histórico. No veo la clase como una estructura, ni siquiera como una categoría, sino como algo que tiene lugar de hecho –y se puede demostrar que ha ocurrido- en las relaciones humanas” (Thompson, 2012: 27). El punto de partido de Thompson se abría a una doble crítica destinada a hundir el hierro en la herida, por un lado, a la falsa dicotomía infraestructura y superestructura y, por otro lado, al filisteísmo

propio del antiintelectualismo y nihilismo moral de la ideología del stalinismo, dejando ver, ya desde la década de 1950 la violenta crítica que ejecutará Thompson tanto a un Partido Comunista británico aún afincado en no desenmascarar las atrocidades de Stalin y la posición de la Unión Soviética, como de una defensa a ultranza de un humanismo radical que implicaba oponerse a la Razón de Estado de la dictadura del proletariado. Esta doble crítica, así como el núcleo de su proyecto histórico en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* señalaba su defensa por la *agency* humana y su apuesta por un humanismo socialista por encima de ortopédicas estructuras que asfixiaban lo que debía ser inviolable: la experiencia humana y la posibilidad de hacer su historia y tomar sus decisiones, es decir, oponiéndose a la mecánica dualidad marxiana:

Los cambios económicos incitan cambios en las relaciones sociales entre los hombres y mujeres reales. Éstos son aprehendidos y sentidos, revelándose en sentimientos de injusticia, frustración, aspiraciones por el cambio social. La batalla se revela en la conciencia humana, incluyendo la conciencia moral. Si esto no fuera así, los hombres serían no perros, sino hormigas, ajustando su sociedad a las inclemencias del terreno. Pero los hombres hacen su propia historia, son en parte agentes, en parte víctimas; es precisamente el elemento de acción lo que los distingue de las bestias, que es la parte humana del hombre y que es el aspecto a crecer en nuestras conciencias (Thompson, 2016: 176-177)

Thompson da un paso significativo, y ese es precisamente el de traducir toda una geografía de la materialidad de la experiencia cifrada primeramente en los ambientes de la cultura popular labriega y, con el desarrollo del capitalismo, en el seno de los barrios obreros de las grandes metrópolis. Por lo tanto, la geografía de la materialidad de la experiencia obrera que realiza Thompson, es claramente, una propuesta desinhibida a abundar sobre la cultura popular alrededor de las luchas obreras y el proletariado que él denomina «economía moral de la plebe» que ordenaba todo un campo moral de lucha encarnizado con las antiguas formas de experimentar sus vidas, y que encuentra un poderoso vínculo con las transformaciones que observó y cifró Bourdieu de Argelia: “De manera que a través de los motines lo que se hacía visible era algo más que la defensa de –el pan y la manteca-, era toda la vieja economía del deber ser, del intercambio como obligación recíproca entre sujetos negándose a aceptar la nueva superstición, la de una economía natural, autorregulada, de relaciones sólo entre objetos, economía de la abstracción mercantil” (Martin-Barbero, 1987: 105)

Lo que demostraban tanto Hoggart como Thompson es que no se podía describir y atender a la historia del mundo obrero sin cuestionarnos y dar coherencia a la topografía

genealógica de la materialidad de la experiencia. Es precisamente este proyecto el que está detrás del término «estructura de sentimiento» del último integrante de este triunvirato de los Estudios Culturales en Birmingham: Raymond Williams. Partiendo desde una posición similar a la de Hoggart, hijo de unos campesinos escoceses, en su propio proceso de desclasamiento fue capaz de atisbar y cifrar la materialidad de la experiencia de las clases populares bajo la égida de un término tan relevante como evocador: «estructura de sentimiento». Concepto que acordamos en observarlo de manera nítida y clarificadora en su obra *El campo y la ciudad*. Williams, propone, ante todo, un materialismo cultural. Esta idea emulaba críticamente las fantasmagóricas décadas del estructuralismo francés, arrojando una luz insistente sobre la materialidad de la dimensión simbólica, aportando la idea de «conciencia práctica» que le permitía escapar a lo ortopédico del dualismo tan propiamente marxiano. Entonces, en el interior del proyecto del materialismo cultural, de la superación de dualismos, y de la comprensión material de toda apreciación simbólica emerge el concepto de «estructuras del sentir» que enmaraña con un lazo tanto las experiencias materiales y físicas como las simbólicas en una síntesis de experiencias que permanecen allende a todo tipo de reduccionismo:

Muchos de nosotros, antes de recibir cualquier tipo de instrucción literario, conocimos y valoramos una vida de costumbres y hasta sentimos sus tensiones. Miramos y aprendemos según la manera en que viven y se ganan su sustento nuestras familias; un mundo de trabajo, de ubicación física y de creencias tan profundamente incorporadas a las acciones cotidianas que al principio ni siquiera sabemos que se trata de creencias, sujetas a cambios y a desafíos. Con harta frecuencia, nuestra educación nos ofrece una manera de observar esa vida que nos permite ver otros valores más allá de ella: como Jude los veía cuando miraba las torres de Christminster, que se alzaban al otro lado del campo. A menudo sabemos en nuestro interior, muy profundamente, hasta qué punto esos valores adquiridos, esas búsquedas intelectuales, se hacen imperiosamente necesarios cuando la costumbre significa estancamiento o cuando aún se repiten antiguos errores como si fueran verdades eternas. Sabemos en especial hasta qué punto son necesarios para comprender los cambios, los cambios que se producen en el corazón mismo de los sitios en los que hemos vivido, trabajado y crecido (Williams, 2001b: 252).

En *El campo y la ciudad* Williams entiende que presentar la estructura del sentir de los trabajadores tanto del campo como de la ciudad durante todo el proceso de la industrialización, es desplazar la imagen hegemónica desplegada en la literatura del país sobre este mismo proceso. Según los relatos literarios que Williams presenta y explica, al margen de una exploración más pormenorizada y rica en matices sobre una obra que

bien vale el hecho de hacerlo, el proceso de industrialización había sido acompañado por una romantización y edulcoración del campo, es decir, desde un punto de vista de la estructura del sentir de los «dominantes» que pueden permitirse una lectura en clave nostálgica y romántica de lo que fueron procesos muy duros de trabajo y explotación para la gran mayoría de los que únicamente disponían de su fuerza de trabajo. Esta geografía desmitificadora del campo proporcionaba, según Williams, la posibilidad de abrir un espacio para realizar la topografía de la gran mayoría de las gentes, las clases populares, sus duros trabajos, la explotación, y sus condiciones de miseria, a saber, la estructura del sentir de los sectores populares que había sido sepultada bajo toneladas de páginas edulcorantes y provenientes de personajes que vivieron el proceso de transformación de la sociedad no desde el interior de las mismas clases populares sino desde el exterior de la explotación, condición que les permite grandilocuamente hiperbolizar lo que para la gran mayoría había significado extenuación y dolor.

Todos los hombres del campo, de todas las condiciones y en todos los períodos, se fusionan en una singular figura legendaria. Los variados dialectos de comunidades campestres específicas –las flores, por ejemplo, tienen muchos nombres locales- quedan reducidos, no solo a un único lenguaje “campestre”, sino además a un inventor legendario, atemporal, que es más fácil de ver que cualquier persona real. Y este es el punto en el que la imaginación georgiana se debilita; el respeto a la observación auténtica es vencido por una fantasía subintelectual: el hombre de trabajo se transforma en “mi anciano” y luego en la figura casual de un sueño de Inglaterra, en el cual las tareas rurales y la rebelión rural, las guerras extranjeras y las guerras dinásticas internas, la historia, la leyenda y la literatura, se agrupan indiscriminadamente en un único gesto emocional. Lob o Lud, campesino o granjero o labriego inmemorial: la figura había quedado fijada y su nombre significaba Antigua Inglaterra. El patriotismo egoísta del período del alto imperialismo inglés halló la más dulce e insidiosa de sus formas en una versión del pasado rural. (Williams, 2001b: 318)

La forma lapidaria de la estructura del sentir que toma en Williams con la vastedad de trabajos encargados de definirla, así como un acopio de fuentes históricas y literarias difícilmente igualable, se revela necesaria en el acerbo crítico emprendido por Williams para la deconstrucción histórica del concepto mismo de cultura, que pasando por una íntima relación con la naturaleza, se convierte en un interesante valor en sí mismo con la entrada del siglo XVIII. La cultura, empero, empieza desde el siglo XVIII a significar un valor de prestigio, espiritualización y exclusión, pues la cultura, o más bien, la definición de la alta cultura en contraposición de la cultura popular o los tachados de vulgos o analfabetos, se entremezcla con la idea de la educación. Entonces, la ecuación para las clases dominantes de la época era clara, a mayor educación, ergo, posibilidades

materiales de recibirla, se adquiere mayor virtud cultural. Así, las virtudes de la cultura quedaron confinadas para unos pocos privilegiados, para las clases dominantes, mientras que para las clases populares se les tenía reservado el sistemático escarnio. Al respecto de estas ideas, Williams en el seno de su programa de deconstrucción, asume la defensa de una cultura más amplia y derivada de la idea del cuidado y del crecimiento natural, es lo que denomina «cultura común», entronizada con la cultura democrática, esta especificidad de la cultura alberga en su eje la cultura de la clase trabajadora: “El cuidado es un proceso común, basado en una decisión común, que luego, en sí mismo, abarca las variaciones reales de la vida y el crecimiento. El crecimiento natural y el cuidado son partes de un proceso recíproco, garantizado por el principio fundamental de la igualdad de ser” (Williams, 2001b: 274)

Los textos en los que Williams desarrolla la idea de la «cultura común», de vital importancia para el desarrollo de nuestra inyectiva llevan por título, *Cultura y sociedad 1780-1950*, y *La larga revolución*. La crítica a ambos trabajos no se hizo esperar, y un alumno predilecto de Williams como Terry Eagleton en su *Criticism and Ideology. A study in Marxist Literary Theory* arremete duramente contra su maestro. Para Eagleton, por más que Williams con su idea de «cultura común» hubiera querido distanciarse de la entelequia de cultura como «ideal» y «perfeccionamiento del ser humano» no habría conseguido desprenderse de un elitismo cultural cuyos ecos resonaban a su lectura del poeta T. S. Eliot. Este encadenamiento a un ideal de cultura vinculado a una embriagadora lectura de T. S. Eliot, no le habría permitido a Williams observar lo que sí vieron Hoggart y Thompson, a decir, la cultura específica de los que forman parte de las clases populares. Su idea de «cultura común» subsumía bajo una misma categoría, según Eagleton, la materialidad de la experiencia de las clases populares que son únicas e indisolubles. A este respecto, la respuesta de Williams no se hizo esperar, y justamente un año después, en 1977 publicó su magnífica obra *Marxismo y literatura* en la que aprovecha la ocasión para desmentir a Eagleton, regalándonos una pieza intelectual con una herencia nítidamente gramsciana de un valor incalculable para atender a la lucha hegemónica desde una posición defensiva de la cultura popular.

Marxismo y literatura se convertirá en nuestro punto arquimédico o nuestra referencia para calibrar la pugna hegemónica entre la cultura de masas y la cultura popular, a la sazón, la imposibilidad que tiene la cultura de masas, incluso subsumiendo gran parte del centro gravitatorio popular, de digerirlo todo y, a su vez, cómo la cultura popular o,

en nuestro caso, la específica mirada con la que las clases populares observan un producto de la cultura de masas no tiene una estructura homogénea, entonces, es discordante, rupturista, y en última instancia, lo que se produce es una pugna por la hegemonía de los sentidos: “Una hegemonía dada es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema, o una estructura. Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica la hegemonía jamás puede ser individual. [...] Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada [...]” (Williams, 1977: 134).

Poco tiempo después de la consolidación en Birmingham de los Estudios Culturales cifrados en el triunvirato destacado en literatura, sociología e historia: Richard Hoggart, Raymond Williams, y E. P. Thompson, se produjo un verdadero parteaguas con la llegada del prominente Stuart Hall. La llegada de Stuart Hall marca un verdadero hito en los Estudios Culturales al ser el mediador de dos generaciones que habían querido no reconocerse, generalizando una amnesia que a nuestro juicio ahora observamos cuán grave fue, hasta la aparición en nuestro presente del crítico cultural tristemente suicidado Mark Fisher. El testigo que recibió Hall de Hoggart rápidamente se enriqueció al ponerse en relación con los trabajos de los flamantes pensadores franceses de la época: Lévi-Strauss, Roland Barthes, Louis Althusser, Jacques Lacan o Michel Foucault. Hall encontró en los pensadores estructuralistas la puerta de salida a un paisaje abierto todavía sin explorar. Llegado a este punto, Hall fue perfectamente consciente de su ambivalente situación, se hallaba entre dos océanos bien diferenciados y con distancias teóricas y programas intelectuales muy diferentes. Ahora bien, lejos de cerrarse herméticamente en alguno de estos dos campos, Hall decidió reintegrarlos en un sistema común que le permitió ser muy crítico con la postmodernidad que estaba por venir a pesar de haber impulsado, consciente o inconscientemente, a que ese camino se abriera de par en par en el seno de los Estudios Culturales:

Tomemos, por ejemplo, el argumento postmodernista sobre el así llamado desplome o implosión de “lo real”. Tres cuartos de la especie humana todavía no han entrado en la era de aquello que nos encanta llamar “lo real”. [...] No quiero negar que hayamos atravesado cambios cualitativos profundos entre entonces y ahora. Hoy tenemos, por tanto, algunas características muy desconcertantes de la cultura contemporánea que ciertamente tienden a sobrepasar los conceptos teóricos y críticos generados en el período moderno temprano. En ese sentido, tenemos que actualizar constantemente nuestras teorías para arreglárnoslas con nuevas experiencias. También admito que esos

cambios pueden constituir nuevas posiciones de sujeto e identidades sociales para la gente. Pero no creo que haya tal cosa absolutamente novedosa y unificada como la condición postmoderna. Tan sólo se trata de una versión más de esa amnesia histórica característica de la cultura estadounidense: la tiranía de lo Nuevo (Hall, 2010: 77).

Quedémonos con «No quiero negar que hayamos atravesado cambios cualitativos profundos entre entonces y ahora». Es una obviedad que el mundo tras el Mayo del 68 y las transformaciones políticas, económicas y culturales que se sucedieron, cambiaron y modificaron la topografía de la experiencia dibujada por el triunvirato destacado de Birmingham. Tal es el caso, que no podemos hacer como si nada hubiera pasado. Tampoco exagerarlo de tal forma que estemos en condiciones de pregonar, como así nos han acostumbrado los agoreros postmodernistas del simulacro o del fin de las ideologías, la desaparición de las clases sociales. De tal forma, que es conveniente cifrar la topología de los sedimentos históricos generados tras el Mayo del 68 desde una posición ni excesivamente apocalíptica que nos obligue a afirmar barbaridades como la desaparición de las clases sociales, ni tampoco, hacia una posición moralista, a la que nos ha acostumbrado parte del espectro de la izquierda política nostálgica de la comprensión del mundo en dos bloques, dirigiendo, así, nuestra mirada a la especificidad de los cambios históricos, que se han producido y que han transformado la composición del mundo, tanto en Occidente, como en términos de autores como Harvey o Wallerstein, en la semiperiferia y la periferia. Esta posición es la asumida sin ambages por Fredric Jameson (2002, 2020) y Terry Eagleton (1997, 2000, 2005, 2006): “Pero, en tal caso, lo consecuente es rechazar las condenas moralizantes de lo postmoderno y de su trivialidad esencial, por oposición a la –ata seriedad- utópica de los grandes movimientos modernos; estas imputaciones se hallan tanto en la izquierda como en la derecha radical. [...] Pero si la postmodernidad es un fenómeno histórico, el intento de conceptualizarla en términos de juicios morales o moralizantes debe considerarse en última instancia en un error categorial” (Jameson, 2020: 64-65)

Lo característico de la postmodernidad, según Jameson, es la mengua de historicidad. La pérdida de la historia alude en Jameson a la vivencia de un sistemático sentimiento de nostalgia que nos encadena a un fungible presente continuo, donde ha desaparecido todo contacto «experiencia» vívida con el pasado, por lo que quedamos presas del sempiterno de lo Nuevo en forma de pastiche, a saber, una semántica que a pesar de sus incansables intentos de presentar algo nuevo o novedoso, ha roto la relación con la historia, con las experiencias del pasado, es decir, con la auténtica historicidad,

situándose en el abismo de una repetición extenuante de novedades sin relación semántica con el pasado: “Esta aproximación al presente mediante el lenguaje artístico del simulacro, o del pastiche del pasado estereotípico, dota a la realidad actual y al carácter abierto de la historia presente del hechizo y la distancia de un brillante espejismo. Pero este hipnótico nuevo modo estético surgió a su vez como síntoma preciso del declive de nuestra historicidad, de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de modo activo” (Jameson, 2020: 42). Dichas apreciaciones, a pesar de su complejidad, muestran claramente la imposibilidad en la época de la postmodernidad de formar representaciones de nuestra propia experiencia, entonces, de la experiencia de las clases populares, como consecuencia del período histórico que Terry Eagleton denominó *Después de la teoría* y que Fredric Jameson (2002: 198) dirigió hacia la posición central del consumo tras la muerte de Dios. En definitiva, período histórico en el que la relación economía y cultura se hace coextensiva descerrajando toda posibilidad de transformación social a través de la *performance*, programa común a las vanguardias modernistas: “El concepto de cultura se fortaleció a base de constituir una crítica de la sociedad de clase media, no como un aliado de ella. La cultura se ocupaba de valores más que de precios, de lo moral más que de lo material, de lo altruista más que de lo interesado. Se ocupaba del cultivo de las potencialidades humanas como fines en sí mismas, más que de algún motivo innoblemente utilitario. Estas potencialidades constituían una totalidad armoniosa, no eran simplemente un manojito de herramientas especializadas; y cultura significaba esta espléndida síntesis” (Eagleton, 2005: 36).

El epítome de mengua de historicidad y la coextensión de economía y cultura no sólo generaba la figura del pastiche o, más bien, la experiencia del pastiche en la contemporaneidad, también derribaba las barreras delimitadas entre alta y baja cultura, haciendo posible el sueño de la hegemonía burguesa del siglo XIX: constituir una cultura de masas en forma de agujero negro que con su fuerza gravitatoria pueda desgarrar las diferencias y asumir un centro único, el consumismo y la clase media. Si atendemos a la genealogía del despliegue histórico iniciado a finales del siglo XIX, hallamos un momento muy preciso en esta «Larga revolución» burguesa: el Mayo del 68 y lo que Martin-Barbero elocuentemente percibió: “Cuando la crítica de la crisis – convoca- a la crisis de la crítica es el momento de redefinir el campo mismo del debate” (Martin-Barbero, 1987: 71). Las hondas transformaciones que experimentó el sistema-mundo después del Mayo del 68 fueron percibidas y redactadas en un conjunto de

ensayos magníficos para el caso británico y la llegada de Thatcher al poder por Stuart Hall en su obra *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*. En ella Hall pretendió con esfuerzos denodados no solo cartografiar las transformaciones políticas, económicas y culturales que hicieron posible la llegada al poder de Thatcher, movimiento sopesado y laboriosamente auspiciado décadas atrás, sino de dibujar el impacto y transformación de sus políticas por las que la sociedad de consumo había impreso unas coordenadas de vida que desdibujaban las condiciones de la experiencia pretérita, empero, las clases sociales. Mas no nos referimos a una pertenencia de clase en términos estrictamente sociológicos, sino de las condiciones subjetivas y emocionales que hacían posible una vivencia parecida o reconocible con el resto de los integrantes:

El crecimiento del consumo de masas, aunque no destruyó ni dio la vuelta a las barreras de una sociedad dividida en clases, sí modificó profundamente los patrones, la experiencia social, las expectativas de la vida cotidiana y el universo conocido para la mayor parte de la gente corriente. Se pueden encontrar evidencias de esto en un centenar de situaciones diarias: en los nuevos aparatos domésticos que encontraron un espacio en los hogares comunes; en los cambios de los modelos de ocio, entretenimiento y vacaciones; en las transformaciones de los patrones de consumo recreativos de comida y alcohol. [...] la revolución en los gustos musicales, los estilos de vestir y las formas de comportamiento (Hall, 2018: 330).

Las primeras piedras de este edificio en sus magnificencias contemporáneas se yerguen según no pocos intérpretes en los albores de 1968⁸. Las expresiones de rabia, descontento y ansias de cambio en el interior de las movilizaciones que se desencadenaron sucesivamente a nivel mundial abrieron la puerta, tal como apunta Zizek (2011a: 66) al capitalismo digital y la financiarización de la economía. La lectura negativa del Mayo del 68 que realiza el pensador esloveno, en consonancia con la plétora de intenciones explícitas en la novela *Las partículas elementales* del francés Michel Houellebecq, dan muestras de un alambique teórica destinado a entender que las modificaciones en la estructura de la subjetividad y la centralidad del sujeto, imaginación y sueño en un capitalismo cognoscitivo, no serían algo así como una mala noticia estridente y tampoco solamente una anomalía histórica, responderían, empero, a una verdad inaudible desde la victoria del capitalismo en el Mayo del 68 que tejió los harapos, como demuestra Arrigui (1999), de un capitalismo industrial abocado en 1960

⁸ Para un estudio pormenorizado, rico, complejo y matizado sobre el mayo de 1968 véase Ross (2008)

a realizar profundos cambios para paliar el déficit de la tasa de ganancia que experimentaba la extracción de riqueza en los estados del bienestar.

Las lecturas que realizan Zizek y Houellebecq del fenómeno del 68, si bien no pueden ser desconsideradas, creemos que no atienden a la complejidad de un fenómeno tan poliédrico y enjundioso. A la sazón, estos dos autores, minimizarían a una expresión minúscula o imperceptible, las ansias, que por otro lado, fueron verdaderas, de libertad y transformación de un capitalismo excesivamente rígido y abusivo. Ahora bien, arrojar claridad sobre el hecho incontrovertible de una estructura del sentir de una generación que soñaba con la transformación de sus vidas, no nos imposibilita a observar, que un capitalismo industrial asfixiado por una tasa de ganancia decreciente estuviera remiso para coaptar ese impulso de libertad, emancipación y Revolución, envolverlo en un paquete de viaje de El Corte Inglés y tratar de generar la libertad soñada en el consumo. A este respecto, las palabras del italiano Marco Revelli (2002), en consonancia con las de F. Berardi (2003), R. Sennet (2000) y P. Virno (2003) son lapidarias y hablan por sí mismas:

Quisieron que la vida irrumpiese en el sistema petrificado del trabajo en serie y, ahora, asistimos a la irrupción totalitaria del trabajo en la vida hasta convertirla en un único y flexible instrumento de producción; teorizaron la gratuidad de sus acciones, y hemos acabado teniendo que combatir la apropiación gratuita del saber y de la existencia; practicaron el principio del compartir como forma de oposición a la segmentación enajenante de las grandes máquinas productivas burocratizadas y a la lógica avara del “sistema de las cosas” y, ahora, nos la encontramos delante como práctica normal mediante la cual el “sistema de las cosas” trabaja y se reproduce a sí mismo; finalmente, proclamaron la *imaginación al poder* como forma de liberación y, ahora, nos descubrimos esclavos del poder de la imaginación, que se ha convertido en mercancía y, al mismo tiempo, en medio de producción. (Revelli, 2002: 215)

Las sedicentes nuevas de una irrupción popular decente y justa se convirtieron en un instrumento poderoso de atracción y explotación que remendaba los descosidos y aguantaba o sostenía los pedazos de las ruinas de un modelo industrial que vivía sus horas más bajas. Pocos pensadores han sido capaces de expresar la honda sensación del desencanto, ocaso y quiebra de las pasiones vinculadas a la estructura de la libertad de gran parte de las rupturas desencadenadas en aquel 1968 o, simplemente, la transferencia de energías hacia horizontes futuros ahora convertido en su forma más siniestra y espectral, el pastiche, como es Jacques Donzelot, alumno de las lecciones sobre *El nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault:

Todo transcurría como si el efecto principal del movimiento izquierdista consistiera en pasarle a la juventud este mensaje: sí, a las buenas o no, hay que reconocer que la Revolución ya no es lo que era, que el progreso tenía razón en los motivos por los cuales aquella se presentaba como el obligado instrumento de nuestras esperanzas. Pero eso no justificaba en modo alguno que a favor de ese progreso se instalara una alienación solapada del individuo, un entumecimiento general en la sociedad, un control social de nuestras maneras de vivir y estar juntos. Era una razón adicional para reafirmar nuestra soberanía, para desplegar nuestras luchas fuera del amparo de las gastadas banderas, para hacer valer en todas las circunstancias nuestra autonomía y nuestras diferencias, en suma, para hacer que la vida cambiara (Donzelot, 2007: 146-147).

Sin embargo, el análisis más sombrío y, seguramente, más completo de la coyuntura de la época se lo debemos a Boltanski y Chiapello en *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ambos autores arrojándose la cartera de sismógrafos detectaron los puntos de fuga de una crítica real y decididamente necesaria al corazón de las rigideces del modelo industrial, y su muy inteligente coaptación por parte del capitalismo, tornando la inicial búsqueda de libertad y autonomía, hacia la liberación en el consumo, ocupando los publicistas una posición central en el nuevo paisaje social que se dibujaba en 1970. Por lo tanto, en consonancia con las palabras de Martín-Barbero que rezaban «Cuando la crítica de la crisis –convoca- a la crisis de la crítica» el objetivo de Boltanski y Chiapello hundía más hondo el hierro del análisis: “[...] por qué la crítica no fue capaz de «aferrar» la situación, por qué fue incapaz de comprender la evolución que se estaba produciendo, por qué se apagó de forma tan brutal a finales de la década de 1970 dejando el paso libre a la reorganización del capitalismo durante casi dos décadas, limitándose, en el mejor de los casos, al papel poco glorioso, aunque necesario, de testigo de las crecientes dificultades del cuerpo social, y para terminar, por qué tantos “sesentayochistas” se acomodaron con tanta facilidad a la nueva sociedad que surgía, hasta el punto de convertirse en sus portavoces y potenciar dicha transformación” (Boltanski y Chiapello, 2002: 18).

Para Boltanski y Chiapello la especificidad de las movilizaciones de 1968 estribaba en la conjunción de dos inercias críticas que se aunaron en una misma dirección contra el modelo industrial, por un lado, la crítica marxista tradicional vinculada a los sindicatos y, por otro lado, una crítica artista de estudiantes e intelectuales más afincada en la búsqueda de mayores espacios de libertad. En un primer momento, y esto es algo que exponen sucintamente los autores, las autoridades francesas resuelven el conflicto mediante los acuerdos clásicos entre las partes contrapuestas del capital-trabajo. Sin

embargo, perciben que la profundidad de la hechura era más honda de lo que se imaginaban y que existía la posibilidad no sólo de resolver el conflicto aplicando otras recetas diferentes, sino de modificar el esqueleto de un modelo industrial que se venía abajo: “Pero también, por otro lado, el capitalismo, recuperando una parte de los de los temas de protesta que se expresaron en el transcurso de los acontecimientos de mayo, desarmará a la crítica, retomará la iniciativa y encontrará un nuevo dinamismo. La historia de los años posteriores a 1968 es, una vez más, la prueba de que las relaciones entre lo económico y lo social no se reducen a la dominación del primer elemento sobre el segundo, sino que, por el contrario, el capitalismo está obligado a proponer formas de compromiso compatibles con el estado del mundo social en el cual está inserto y con las aspiraciones de aquellos de sus miembros que consiguen expresarse con más fuerza” (Boltanski y Chiapello, 2002: 243)

La captación de la crítica artista y las transformaciones de calado y fondo del capitalismo en su forma sistema-mundo componen la traumática y neurótica atmósfera opresiva que nos entreteje a todos bajo la estructura denominada por el crítico cultural Mark Fisher de *Realismo capitalista*: “Ahora estamos frente a otro proceso que ya no tiene que ver con la incorporación de materiales que previamente parecían tener potencial subversivo, sino con su precorporación, a través del modelado preventivo de los deseos, las aspiraciones y las esperanzas por parte de la cultura capitalista. [...] En estas condiciones incluso el éxito es una forma del fracaso desde el momento en que tener éxito solo significa convertirse en la nueva presa que el sistema quiere devorar” (Fisher, 2016: 30-31). Las palabras de Fisher rezuman la fisonomía de nuestra estructura del sentir. Si los primeros pensadores de Birmingham compuestos por el triunvirato R. Hoggart, E. P. Thompson, y R. Williams, junto a la posición de S. Hall, estuvieron prestos en captar tanto la cartografía de las experiencias de las clases populares, su «estructura del sentir», como su genealogía al margen de miserabilismos y populismos, las aseveraciones del crítico cultural Mark Fisher tratarían de certificar la muerte de la experiencia, consolidando una estructura neurótica, o esquizofrénica *à la Deleuze*, capaz de arruinar todo contacto con la historicidad «mengua de la historia» y fortificando «una lenta cancelación del futuro» (Fisher, 2018: 30-42).

Presentado este largo arco de los Estudios Culturales que comenzábamos con Hoggart y su trabajo etnográfico y cartográfico de la materialidad de la experiencia, y terminando con el derrumbe de la misma propiciado por la sistemática asfixia de una estructura que

alcanza todo tipo de recoveco social fulminándolo y vaciándolo de toda expresión crítica con la figura de Mark Fisher, nuestro análisis de *Cuéntame Cómo Pasó*, tomándose muy en serio la nueva estructura del sentir postmoderna, y teniendo muy en cuenta las transformaciones del sistema económico, se inscribe en un análisis metodológico de las mediaciones, que si bien es consciente de los cambios en la estructura del sentir, no aplica en su proceso de análisis la defunción de las clases sociales, como tampoco un desigual trato o mirada hacia un producto de la cultura de masas, aquello que Bourdieu entendía como las diferencias estructurales del gusto merced a las diferentes clases sociales.

Acercarnos a la trama de *Cuéntame Cómo Pasó* mediante el concepto gramsciano de hegemonía presentado por Williams en *Marxismo y literatura* implica, de entrada, dejar de lado toda concepción reduccionista de la ideología menester a falsa conciencia. *Cuéntame...* se nos presenta como un producto de la cultura de masas, para el que su acometido más inmediato es consolidar hegemoníamente un tipo de estructura del sentir de la historia de España. Así, condicionar la imagen de los ciudadanos españoles sobre nuestra historia reciente, haciendo reconocible las imágenes e historias que propone con lo acaecido en el tardofranquismo. Ello no lo puede hacer únicamente expresando una ínfula ideológica, puesto que en su proyecto debe incorporar hegemoníamente una imagen equilibrada que no olvide el peso de la dominación cultural, también en el relato que nos hemos contado a nosotros mismos como españoles, como que obvie, arrincone y olvide, las diferentes formas de interpretarlo y leerlo por las diferentes clases sociales. Entonces, la estructura ideológica de *Cuéntame...*, si asumimos de partida el concepto de hegemonía, y su proyecto de abarcar homogéneamente alrededor de su lectura a los telespectadores de la serie, que con los datos en la mano, podemos asegurar que son una parte muy considerable de españoles, se pretende imponer dentro de un campo estratégico con el objetivo de representar un sentido determinado de la historia de España que se sitúe allende de la materialidad de la experiencia. Hacerlo, como ya hemos comentado, requiere que el relato dominante impuesto por los detentadores del capital cultural en el espacio social, que no es natural, sino conflictivo y está siempre bajo la lupa del conflicto, deje de lado toda su función de totalización, u obviando parte de su retórica, amplíe e introduzca en su seno experiencias populares. La forma metodológica para proceder en este análisis, que no es más que asumir de partida el término de las mediaciones, a saber, que la

lectura que realicen los sujetos depende de la posición social en la que se encuentren, tanto sociológicamente como en términos de materialidad de la experiencia, es a través de los grupos de discusión y del concepto central de habitus.

El término de habitus en la figura de Bourdieu hace referencia al programa-matriz que le acompañó durante todo su desarrollo intelectual. A medio camino entre el marxismo y algunas líneas maestras del programa de Durkheim y de Weber, Bourdieu volatilizó con el concepto de habitus las demarcaciones entre una falsa dicotomía reproducida hasta la saciedad: objetivismo/subjetivismo. El concepto de habitus disparaba al corazón de esta ínfula repetida demasiadas veces en el desarrollo del pensamiento, así, trataría de superar el supuesto divorcio entre lo material y lo simbólico o, haciendo referencia a su obra maestra en metodología, *El oficio del sociólogo*, a superar las relaciones ficticias entre investigación y teoría. Es en la dirección crítica a esta dicotomía indeleble, sobre la que Bourdieu traza una relación de promiscuidades y contagios con el *grand récit* del marxismo. Empero, puede interpretarse como la refutación de la correspondencia mecánica del marxismo más ortodoxo entre la esfera histórica, la infraestructura, y el despliegue de la hegemonía cultural y simbólica, la dominación de las ideas en la superestructura. Así, la relación entre ambos polos se hacía más compleja, puesto que la dominación por la estructura económica se tornaba inextricablemente más lábil. Quiere decirse, que no existía una correspondencia de trasvase entre la infraestructura y la superestructura, relegando a esta última a una rémora secundaria, sino que la una y la otra se imbrica fuertemente en un nudo gordiano de ajustes y negociaciones. Sobre este péndulo pende la dialéctica de la comprensión histórica de Bourdieu, a decir, una sociología genética que imbrica la adecuación de historia y sociología. Por lo que, en un primer acercamiento, el habitus es definido como: “sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resultan de la institución de lo social en el cuerpo” (Bourdieu y Wacquant, 2012: 167).

Queda claro, pues, la superación de las categorías en ocasiones contempladas por separado, entre lo individual y lo social. A pesar de la concisión y brevedad de la cita tomada para definir el habitus, éste no es algo así como un objeto que deba mirarse desde fuera, sino que se inserta en los cuerpos y preña sus acciones y prácticas: “El habitus, como sistema de disposiciones para la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares, por lo tanto de la regularidad de las conductas, y, si se pueden

prever las prácticas, es porque el habitus hace que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias” (Bourdieu, 2000: 84). Observado de esta forma, lo que atisba perfectamente Bourdieu, es que a pesar de la dispersión de las prácticas en las clases populares, incluso, pensadas como contradictorias y ambiguas por agentes externos, todas ellas, y es algo que un individuo que no pertenece al mismo espacio social simplemente puede interpretar con la mirada, al no estar inscritas en su cuerpo mediante la materialidad de la experiencia, condensan y ocultan una organicidad y sistematización. Donde pudiera parecer que no existe orden y coherencia, sino materialidad informe o prácticas contraintuitivas, póngase por caso a las generaciones más jóvenes de las clases populares gastándose el dinero en las casas de apuesta de sus barrios pauperizados vistos por ciertos sectores sociales más acomodados como «irresponsables», se descubre una estructura coherente entre las acciones y el espacio social que cada uno ocupa dentro del orden de la dominación que inconscientemente te asigna un rol social y del que difícilmente puedes desprenderte: “Los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agentes se apropian de ellas y, por lo tanto, las constituyen como propiedades, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación con los otros lugares y por la distancia que los separa de ellos” (Bourdieu, 1999a: 178).

La coherencia de la dominación social inscrita en los cuerpos de los agentes sociales sitúa, de alguna manera, a cada cual en el sitio que le corresponde. Esto no quiere decir que no se produzca el desclasamiento, los casos de Richard Hoggart y Raymond Williams, así como los recientes de Didier Eribon y de Annie Ernaux o del propio Pierre Bourdieu dan muestra de que sí. Pero que se produzca en sujetos determinados, no desmiente la tesis sociológica que apunta a la determinación estructural por la cual es muy sencillo que naciendo en el seno de una familia humilde y popular, tanto las aspiraciones subjetivas como los logros objetivos estén muy afincados en los islotes de sentido inscritos en el lugar ocupado dentro del campo de la dominación social. Según Bourdieu, los enmascaramientos de las determinaciones del habitus de clase se perciben con mayor nitidez en el campo del arte, de ahí el término de la distinción entre las clases sociales, y las disparidades de gusto a la hora de percibir o disfrutar de recursos estéticos. Entonces, a pesar de las vigorosas especificidades de la estructura contemporánea de lo que Mark Fisher dio el nombre de *Realismo capitalista*, y del

desplome de la experiencia, la «reproducción» y el tejido oculto que garantiza la determinación social continúan irremisiblemente operando en la sociedad y garantizando la composición de las clases sociales. En lo que respecta a la estructuración del gusto, decir con Bourdieu que: “Los gustos son la afirmación práctica de una diferencia inevitable. No es por casualidad que, cuando tienen que justificarse, se afirmen de manera enteramente negativa, por medio del rechazo de otros gustos: en materia de gustos, más que en cualquier otra materia, toda determinación es negación; y, sin lugar a dudas, los gustos son, ante todo, disgustos, hechos horrorosos o que producen una intolerancia visceral para los otros gustos, los gustos de los otros” (Bourdieu, 2017: 63)

Si «los gustos son la afirmación práctica de una diferencia inevitable», en el proyecto hegemónico de subsumir las experiencias o vivencias históricas de las clases populares dentro de una dinámica de masas mediante el recurso audiovisual de *Cuéntame Cómo Paso*, admitimos de partida, y queda claro que es una pesquisa-matriz en nuestro trabajo, que la lectura, mirada o decodificación de los acontecimientos históricos acaecidos en la historia de España y relatados a través de la serie de Televisión Española, estará circunscrita a las determinaciones estructurales del gusto estrechamente ligadas a los hábitos. Llegados a este punto de la explicación, debemos admitir una complicación o ambigüedad teórica. Afirmamos, en efecto, que el análisis de un producto audiovisual de masas como es *Cuéntame Cómo Pasó*, se llevará a cabo bajo la alargada sombra de la hegemonía, que significa, a todas luces, la centralidad del conflicto por el que el programa dominante debe ceder parcialmente su anhelo de totalidad, incorporando en su núcleo parte del discurso, prácticas y experiencias populares, que pudiendo ponerle en una situación tensa, es consciente que para alcanzar su meta este paso que comprende desafío y conflicto en las tripas de su proyecto es inevitable. Dicho lo cual, la hegemonía nos advierte de otro elemento no menos importante: la existencia de una cultura popular. Entonces, todo proyecto hegemónico, si quiere ser tal, tiene que articular parte de las preocupaciones y sentimientos de las clases populares. Es precisamente al concepto central de cultura popular, concepto que se hace necesario si queremos atender al estudio de *Cuéntame...* desde el concepto de hegemonía, al que dedicaremos el apartado del marco teórico. Advertimos que el esclarecimiento de lo que queremos decir cuando hablamos de cultura popular, únicamente pasa por realizar su topografía desconfiando de todo miserabilismo y

populismo. Es interesante en este sentido realizar un viaje continuo de ida y vuelta a la obra de Grignon y Passeron intitulada *Lo culto y lo popular*: “Se puede ver en los hechos, es decir, en los análisis que hacen los sociólogos y los antropólogos, a qué tipo de ideología predispone cada una de estas dos construcciones de objeto: el populismo, por su parte, mediante el deslizamiento de la autonomización metodológica predispone al olvido de lo que dicha autonomización significa (autonomismo) y, el miserabilismo, por otra, al olvido de lo que escapa al orden simbólico construido por la teoría de la legitimidad cultural (legitimismo)” (Grignon y Passeron, 1992: 81).

Por ende, la consolidación de un producto de la cultura de masas requiere de la articulación de la cultura popular. En el caso que nos atañe, el análisis de *Cuéntame Cómo Pasó*, pasa por realizar un trabajo cualitativo mediante la técnica del grupo de discusión, para la que el modo de incluir y excluir a los perfiles de los grupos se hará a través de la categoría de habitus, a decir, el sesgo de clase y sus aristas en forma de títulos universitarios y emplazamientos geográficos. Para nuestro caso, también por las dificultades que hemos encontrado para realizar la tarea cualitativa sucintamente explicada en la tercera parte de este trabajo, descartamos sesgar por razones de género. En cualquier caso, hemos arribado al corazón de nuestra problemática teórica. Siguiendo la lectura de Grignon y Passeron y su perspicaz crítica al modelo de la dominación social y del habitus en Bourdieu, nos topáramos frente a la imposibilidad de pensar de forma conjunta la cultura popular y el habitus. Algo sobre lo que el propio Bourdieu se pronunció dictaminando estas elocuentes palabras:

Sin importar lo que yo piense de esta dicotomía, existe en la realidad en forma de jerarquías inscriptas en la objetividad de los mecanismos sociales, así como en la subjetividad de los esquemas de clasificaciones, sistemas de preferencias y gustos, que todo el mundo sabe que están jerarquizados. [...] Denunciar la jerarquía no nos lleva a ninguna parte. Lo que debe cambiarse son las condiciones que hacen que esta jerarquía exista, tanto en la realidad como en las mentes. Debemos trabajar para universalizar en la realidad las condiciones de acceso a lo que el presente nos ofrece de más universal, en lugar de hablar de ello (Bourdieu y Wacquant, 2012: 120).

La imposibilidad de pensar la cultura popular y el habitus, estriba según los críticos del modelo de Bourdieu⁹, en que la estructura hermética de la dominación social desarrollada por el sociólogo francés hace poco posible la formación intersubjetiva o la

⁹ Para un estudio de las críticas al reduccionismo de la cultura popular en la obra de Bourdieu a mero agregado subsidiario y sin fuerza performativa en el campo de la dominación social véase De Certeau (1990), Grignon y Passeron (1992), Passeron (1991), Rancière (1997, 2007, 2014)

espontaneidad de las clases populares, es como si los dominados tuvieran que aguantar impertérritos el sistemático escarnio de los dominantes, sin posibilidad de articular acciones, prácticas y discursos intersubjetivos al margen de una dominación que ya en sí misma les dice el rol social que ocupan y, por lo tanto, marcados por la resignación continua de no poder hacer nada más que estar atados a los designios de la dominación. En este sentido, es comprensible que algunos destacados interlocutores de la obra de Bourdieu le hayan fuertemente criticado la ostensible reducción del espacio social, por un lado, al impulso siempre inmediato por la dominación y, por otro lado, que el estudio de la dominación simbólica no dejara margen de acción e intersubjetividad a los dominados. Así, toda instancia de entretejer lazos y acciones en las clases populares que hemos acordado en determinar cómo cultura popular, se ponderarán como doxa o sentido común, a decir, subsidiarias de los valores dominantes. De esta manera, algunos de sus más destacados críticos, observan en la obra de Bourdieu una barrera inamovible que desconsidera y arroja al abismo de la imposibilidad cualquier práctica o praxis intersubjetiva y creativa de los sujetos sociales.

Llegados a este punto, y sin desconsiderar las críticas tan oportunas a la obra de Bourdieu, y, en especial, las forjadas por Grignon y Passeron y la reivindicación por una lectura de la cultura popular en clave de Richard Hoggart, estamos plenamente convencidos de la pertinencia de su complementariedad. Ambas ideas no sólo pueden convivir, sino que se hace necesario atender a ellas desde la conjunción. El mundo social es profundamente agresivo, ya que instauro y traza delimitaciones y fronteras invisibles y claramente diseñadas. El mundo social es jerárquico y violento. Esta violencia, como ya hemos advertido, se inscribe en los cuerpos y los cerebros, es decir, en las disposiciones de dominación del orden social. El cuerpo se concibe siempre, y por eso la radical importancia del habitus, como un espacio socializado y jerárquico, ya que no hace falta «entender» o «comprender» aquello que pasa para que la estructura de la dominación funcione con eficacia. Decir esto, en ningún caso implica que en el orden social trazado por barreras jerarquizadas e invisibles, no se generen experiencias y encuentro espontáneos en el seno de las clases sociales. Justamente la riqueza de tal complementariedad, radica en la ferviente ilustración de una dimensión negociada e irresuelta entre ambas instancias. Que el orden social es jerárquico creo que no deja lugar a dudas en cuanto uno lee o estudia informes sociológicos sobre las diferencias de todo tipo entre las clases sociales, pero es igual de cierto, que esas diferencias de clase

no se manifiestan en un trazo sociológico objetivo, sino en la materialidad de la experiencia propia de la cultura popular que hace muy poco viable que sujetos externos a la misma atmósfera material y simbólica vivida interpreten las acciones y las determinaciones de una cultura popular contradictoria, pero ciertamente autónoma, todo lo autónoma que pueda ser siempre que no obviemos la continua negociación que se realiza con las determinaciones estructurales que empujan a que la dominación social sea absoluta en todos los frentes.

Un ejemplo paradigmático de lo presentado se halla en la obra de Didier Eribon intitulada *Regreso a Reims*. En esta fascinante e imprescindible obra de sociología, se percibe la tensión dialéctica e irresuelta, por tanto, siempre abierta y rica en matices, entre los mecanismos de la reproducción social, a cuya eficacia contribuye enormemente el habitus de clase y, también, a esclarecer los tipos de experiencias y sentimientos compartidos que generan las clases populares sin estar condenados *stricto sensu* a un plano de supeditación de la cultura legítima. Por ello, la obra de Eribon trata de manera elocuente y fabulosa de compaginar una lectura sociológica estrechamente ligada a la obra de Bourdieu, con una lectura de las experiencias de clase donde se apoya en varios trabajos de Richard Hoggart. Retomando la respuesta que nos regalaba Bourdieu en relación a esta cuestión, el pensador francés insistía en que afirmar la existencia de jerarquías inscriptas en la objetividad de los mecanismos sociales no equivalía a moralizar o negar en forma de juicio de valor el rechazo de la cultura popular. Es aquí, donde la respuesta de Bourdieu, y la complementariedad de ambas corrientes, encuentra un apoyo ecuménico en la obra de Didier Eribon: “Richard Hoggart tiene razón cuando insiste en la evidencia del medio en el que uno vive cuando pertenece a las clases populares. Las dificultades de la vida cotidiana la recuerdan a cada instante y también lo hace el contraste con otras condiciones de existencia” (Eribon, 2017a: 104). Lo realmente relevante de estas apreciaciones de Eribon, no son tanto la insistencia en entender que las condiciones de la cultura popular están vinculadas a la materialidad de la experiencia cotidiana, sino en el contraste y la complementariedad de las palabras señaladas con estas otras: “Y tengo el profundo temor de que los intelectuales que, manifestando su etnocentrismo de clase y proyectando sus propios modos de pensar en la cabeza de aquellos por quienes hablan, pretendiendo oír con atención sus palabras, se regodean con los “saberes espontáneos” de las clases populares –y esto con tanto más entusiasmo cuanto que nunca en su vida

han encontrado a alguien que pertenezca a ellas, más que en textos sobre el siglo XX-
corran el riesgo de tropezar con desmentidas mordaces y crueles desengaños” (Eribon,
2007a: 156)

Ahora queda detenernos en el por qué hemos decidido escoger la serie *Cuéntame Cómo Pasó*, ¿es realmente tan importante para dedicarle un trabajo doctoral? Sabemos que *Cuéntame...* como crónica histórica pretende y busca ante todo ser una verdad consensual (Brémard, 2008b: 144). La importancia de la serie en cuestión lo revela la cuota de pantalla a lo largo de las primeras temporadas, obteniendo en su primera entrega un 33’7% (5,5 millones de espectadores), y afianzándose entre las opciones más señaladas en un horario de prime time, registrando en la octava temporada un 26%. Desde la décima temporada hasta el presente, los datos demuestran un continuo descenso, registrando en la última temporada que analizaremos, la decimocuarta una nada desdeñable 20’56% o, lo que es lo mismo, 4 millones de telespectadores. Con los datos en la mano, la razón que motiva este trabajo, estriba precisamente en la crisis institucional y de representación que hemos padecido en esta larga década (2010-2020) como consecuencia primero de una fuerte crisis económica mundial que nos azotó con especial inquina a los españoles, hasta ir desencadenándose otras muchas crisis nacionales o más locales, como la ruptura del sistema de partidos tradicional, el conocido bipartidismo, la abdicación del Rey Juan Carlos I en su hijo el Príncipe Felipe, ahora Rey Felipe VI, el proceso secesionista en Catalunya, o una grave crisis social que desangró y desgarró a una ciudadanía española cada vez más empobrecida, el caso de los desahucios es fulgente en este sentido. Entonces, a la pregunta de si es relevante volver la mirada sobre *Cuéntame...* para entender parte de nuestra última década, la respuesta es sí. *Cuéntame...* trata de acercarnos a un discurso hegemónico y dominante sobre la historia de España que versaría ocultamente sobre el proyecto de revolución pasiva emprendido por Franco, hasta su consecución última con la Transición Política de 1978. Esta revolución pasiva consumada en la transición, que por el tiempo que ha estado incólume y sin fisuras abiertas demasiado graves podemos decir que fue exitosa, no fue una novedad histórica, ya que como demostramos en el epígrafe histórico, se corresponde y está en relación con muchos de los intentos surgidos desde el siglo XIX de conformar una revolución pasiva conservadora que aunara los intereses de las clases dominantes y conformase un pueblo pasivo y apolítico que no se preocupara por las cuestiones que estarían subterráneas. Este discurso dominante, hegemónico, el de la

transición política de 1978, es la crónica que entreteje las diferentes historias de *Cuéntame...* Por lo que un estudio pormenorizado de la trama mostraría, si es que estamos en lo cierto, la narrativa histórica de las clases dominantes y, así, el objetivo de su expedición hegemónica: arrastrar al centro gravitatorio del agujero negro de un contenido de masas todo lo que pueda restar en sí mismo como diferente en el seno de las culturas populares y la materialidad de las experiencias de aquellos años. En última instancia, conjugar y aunar alrededor de una narrativa arbitraria e ideológica el mayor número de adhesiones posibles.

Los movimientos tectónicos de la crisis económica mundial desencadenaron un conjunto de desgarros en el corazón del proyecto de la transición, entonces, ante la irrupción de un levantamiento popular, en tendencia y estilo muy diferente a los conocidos y reconocidos a lo largo del siglo XX, denominado movimiento de los «indignados» o 15M, la aparición de nuevas fuerzas políticas que venían a recoger el descontento que pululaba por las calles, así como la crisis institucional, política y social, hacía temblar los cimientos del edificio de la revolución pasiva iniciada por Franco, y esto era así, porque la formación del nuevo pueblo español franquista que terminó votando la Constitución de 1978 nunca se movió en plano psicoanalítico de la «melancolía» al «duelo», entonces, no terminó por cerrar las heridas del pasado, y las fuerzas pretendidamente enterradas, conservaban inconscientemente su aspecto espectral o fantasmal, a la espera de salir a la luz: “Hay varios tiempos del espectro. Lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)apareciendo ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido. Intempestivamente, de nuevo, y desajuste de lo contemporáneo” (Derrida, 1998: 115). Por lo tanto, el estudio del discurso hegemónico de la transición, el de la trama de *Cuéntame...* no sólo nos indica el trabajo cultural de unas élites políticas y económicas que deben preservar la gallina de los huevos de oro en la disputa por el sentido, sino de los límites y barreras con los que fuerzas ajenas e impugnatorias del relato de la transición infatigablemente chocarán. Barreras con las que finalmente toparon y han topado a pesar de haber formado el primer gobierno de coalición de la democracia desde la II República con el Partido Socialista Obrero Español, al no haber, tal vez, comprendido la sedimentación tan honda de la revolución pasiva franquista y la formación del nuevo pueblo español que fue el que decidió votar conjuntamente un rotundo sí para levantar la Constitución de 1978 siendo el Rey Juan Carlos I el piloto de la transición.

La complejidad de la intrincada década que vivió España entre 2010 y 2020 y que puso patas arriba parte del entramado de la transición de 1978, así como los denodados esfuerzos por parte de las élites de este país por parar la hemorragia y detener la sangría de un régimen político cada vez más arrinconado se demostró con la publicación de un libro tan auspiciado por algunas de las personalidades políticas y culturales más señaladas (los llamados gramscianamente intelectuales orgánicos) como Josep Borrell, o Arcadi Espada y escrito por una autora hasta ese momento desconocida en el espacio público. Nos referimos al libro de María Elvira Roca Barea titulado *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*. A esta publicación se le sucedió una rápida y contundente respuesta por parte del catedrático de filosofía Juan Luis Villacañas con el nombre de *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Para Villacañas, el texto de Roca Barea respondía ineluctablemente a constituirse en un artefacto ideológico que ha iniciado el paso a la ofensiva rotunda y vigorosa de un pensamiento reaccionario que hoy en día al observar la fuerza y el peso que tiene una formación política como VOX vemos cuán efectivo ha sido. Entonces, el surgimiento temporal de este artefacto reaccionario, consecuencia de la rápida reordenación de las elites de este país a causa de los desmanes y ataques al régimen de 1978 en la década comprendida entre 2010 y 2020, como del resto de movimientos y tentativas de transformar el sistema político, económico, y cultural de este país, dependerá de la respuesta activa o pasiva de un pueblo español, que representado ideológicamente con la estructura del sentir presente en *Cuéntame...* ahora queremos convocarle a hablar y traducir la decodificación de la estructura ideológica de la serie, comprobando si el programa hegemónico redactado por los guionistas de este éxito de masas ha sido efectivo, o si bien, se encuentran resistencias en función de determinadas variables sociales procedentes del habitus, o si, se muestra un rechazo al discurso por parte de individuos cuya inscripción existencial impida ser totalmente subsumido por un discurso de la cultura de masas.

Si con el análisis socio-semiótico que llevaremos a cabo en la segunda parte de este trabajo, obtenemos el tipo de estructura ideológica escondida u oculta en la serie y, por lo tanto, reunimos la información requerida para entender el discurso cultural que propugna la élite de este país con el objetivo de que los españoles nos pensemos a nosotros mismos como ellos querrían, para lo que siempre hay puntos de fuga y ruptura, de ordenación y reordenación, en definitiva, un trabajo por la hegemonía; la tercera

parte, el trabajo cualitativo, nos permitirá llevar a la práctica la apuesta metodológica de las mediaciones, y calibraremos en qué medida la decodificación depende de una lectura de clase, así como si la lectura hegemónica subsume en su narrativa las experiencias que pudieran ser vívidamente contrarias. Para determinar estos objetivos, consideramos que la mejor herramienta es el grupo de discusión, y que su conformación se hará primero atendiendo a las cosmovisiones ideológicas más representativas de este país, con lo que podremos comprobar si la estructura de masas introduce o engulle por igual a las diferentes sensibilidades políticas, como a cuestiones de clase, de educación y de emplazamientos geográficos, comprobando a su vez, si la lectura en función de la diferencia social impresa por estos atributos distorsiona o modifica su lectura.

Sección I

Marco teórico

Sociología de la cultura: comunicación, cultura y voluntad popular

Capítulo 1

Comunicación, signo y naturaleza humana.

Pensar cuáles son las características más importantes del proceso de comunicación es un hecho realmente trascendente que concierne a cuestiones ontológicas de primer grado (Navarro, 1994). El análisis y la comprensión de estos principios fundamentales que estructuran y vinculan la comunicación a la naturaleza humana no van a resolver en ningún caso las difíciles y problemáticas cuestiones filosóficas que giran y atraviesan los debates desde que Max Weber situase el objeto del *tótem* como un proceso natural y necesario de transcendencia simbólica entre individuos (Weber, 2014). En general, los diferentes intentos de sistematizar y construir una teoría íntegra de la comunicación¹⁰, han presentado severas consecuencias en las diversas derivas y formas de tratar el mismo tema¹¹, desde aspiraciones íntimamente ligadas a la filosofía (discusiones en torno a la forma que ha de adoptar la retórica en la Antigua Grecia); hasta la creación de redes universales¹² (Mattelart, 1998).

A la pregunta ¿Qué es la comunicación de masas? realizada por Charles R. Wright en una de las obras clásicas y de referencia respecto a la naturaleza y función de la comunicación de masas desde una perspectiva sociológica, se han generado una enorme cantidad de cuestiones y comentarios, que no siempre han tenido en cuenta las características ontológicas de la comunicación humana. Según Charles R. Wright (1972) la comunicación es un proceso por medio del cual se transmiten significados de una persona a otra. Estas apelaciones contemplan dos axiomas básicos: (1) “Para los seres humanos, el proceso de comunicación es consustancial y vital para la supervivencia” y (2) “Toda comunidad humana, desde la primitiva hasta la moderna, está erigida sobre

¹⁰ Véase también Schramm (1982); Sierra Caballero (1999); Watzlawick (1981); Guiraud (1991); Pasquali (1980); Baylon y Mignot (1996); Ellis y McClintock (1990); Escarpit (1981); Moles (1975a, 1975b, 1978)

¹¹ Véase también A. Mattelart y M. Mattelart (2005)

¹² Armand Mattelart en *La mundialización de la comunicación* (1998) asegura que la internacionalización de la comunicación se debe fundamentalmente a dos universalismos: la ilustración y el liberalismo: “Unas veces en oposición, y otras en convergencia, son dos proyectos de construcción de un espacio mundial sin trabas que buscan su concreción. Por un lado, las grandes repúblicas democráticas de la utopía revolucionaria; por otro, la república mercantil universal de la economía clásica” (Mattelart, 1998: 9)

una serie de bases y consensos de transmisión de ideas, sentimientos, experiencias, saberes”.

A tal efecto, Antonio Pasquali (1980) recogiendo las ideas básicas de los dos axiomas contemplados, asegura que la historia de la comunicación humana no se puede reducir de ninguna manera al desarrollo tecnológico y programático como forma de comodidad:

La comunicación no debe comprenderse, pues, por el simple hecho de que el teléfono y las computadoras, la gran industria radioeléctrica o las comunicaciones espaciales, hayan “creado” un problema de comunicaciones antes inexistente, sino porque el avance tecnológico y la universal difusión cuantitativa de los medios han problematizado, creado inmensos privilegios y otorgado nuevas dimensiones a una función permanente, esencial e inherente a la naturaleza humana: la de comunicarse con sus semejantes” (Pasquali, 1980: 33)

El principio básico de la comunicación afirma que no puede verse reducido a un epifenómeno agregado y que complete de una manera secundaria el objeto de la naturaleza humana, sino que es consustancial al propio desarrollo del ser humano como animal social (Pasquali, 1980: 44). En otras palabras, el proceso de comunicación¹³ viene dado por los individuos que pudiendo desarrollar numerosos artefactos comunicativos artificiales en función de la época y la coyuntura histórica que pretendamos estudiar, siempre existe un canal natural de codificación y decodificación netamente humano (Pasquali, 1980: 41). Los diferentes canales artificiales de comunicación se emplean coadyuvando o como sustitutos de los canales naturales «humanos» variando en alto grado, en función de la etapa histórica en la que nos situemos: “Cada época histórica y cada tipo de sociedad tienen la configuración comunicacional que se merecen. Esta configuración, con sus distintos niveles, ya sean de carácter económico, social, técnico o mental, y sus distintas escalas, local, nacional, regional o internacional, produce un concepto hegemónico de comunicación. En el paso de una configuración a otra, interesa destacar las continuidades y las rupturas” (Mattelart, 1995: 12). Se habla de diferentes configuraciones comunicacionales¹⁴ tomando el concepto en un sentido mucho más amplio e histórico: “que engloba los múltiples circuitos de intercambio y circulación de bienes, personas y mensajes. Esta

¹³ A lo largo de las diferentes obras señaladas en la nota número 1 se estructuran las características propias que componen el proceso de comunicación. Por el propio interés de este trabajo hemos considerado no prestarle demasiada atención. No obstante, dicho proceso se corresponde de 6 pasos (Berlo, 1974:25): 1. La fuente de comunicación 2. El codificador 3. El mensaje 4. El canal 5. El decodificador 6. El receptor de la comunicación.

¹⁴ Véase también A. Mattelart (1993;1998)

definición abarca, a la vez, las vías de comunicación, las redes de transmisión a larga distancia y los medios de intercambio simbólico, tales como las exposiciones universales, la alta cultura, la religión, la lengua y, por supuesto, los medios” (Mattelart, 2005: 12)

Asimismo se pretende validar que todas las teorías realizadas de manera sesuda sobre la comunicación de un modo u otro respetan ciertas fórmulas de carácter lógico, en el que la verdad de las composiciones y de los axiomas presentados se corresponde con el valor de los resultados alcanzados. Pero, en este caso, es necesario que dichos resultados respeten criterios estrictamente humanos, que no se deje llevar por consideraciones equivocadas, o lo que es lo mismo, relacionar el objeto de estudio con unos resultados que no alberguen en sí mismos la capacidad consustancial del ser humano como animal social a comunicarse de manera natural.

No obstante, con independencia de la polisemia de la palabra comunicación: “a caballo entre el campo del ocio y el del trabajo, lo espectacular y lo cotidiano, entre las visiones culturalistas y tecnicistas, o meciéndose entre una acepción restringida al área de competencia de los medios y una definición totalizadora que la erige en uno de los principios básicos de la organización de las sociedades modernas” (Mattelart, 1993: 275), lo cierto es que su desarrollo interpela directamente a las reservas más escondidas y mejor guardadas del organismo humano. Como asegura D. Berlo (1974), desde que nacemos somos criaturas desamparadas y perdidas. No tenemos en nuestra mano, y entre nuestras posibilidades, el control de nuestra propia conducta por ser considerada ajena y alejada de las convicciones naturales; de la conducta de los demás o el medio en el que nos hallemos: “Estamos a merced de cualquier fuerza susceptible de afectarnos. Abandonados a nosotros mismos, somos impotentes para afectar intencionalmente a algo, o a alguien” (Berlo, 1974: 10)

Por ende, la comunicación es la actividad básica y natural de la interacción entre los individuos, y de los individuos con el medio. La pretensión original de la relación consustancial de la comunicación como actividad humana está en la subversión de una relación ajena, extraña y hostil para los ingenuos y «desamparados» seres humanos: “toda comunicación tiene su objetivo, su meta, o sea, producir una respuesta. Cuando aprendemos a utilizar las palabras apropiadas para expresar nuestros propósitos en términos de respuestas específicas con respecto a aquellos a quienes van dirigidos

nuestros mensajes, hemos dado el primer paso hacia la comunicación eficiente y efectiva” (Berlo, 1974: 11)

Otro aspecto de gran importancia que debemos considerar al llegar a este punto es que en cualquier situación o acción humana en que se interponga el proceso de comunicación, éste va a suponer la construcción no solo de un mensaje por parte de alguien, a título personal, o sobre la influencia ejercida colectivamente, sino a su vez la recepción del mismo, en un solo individuo o a un conjunto de ellos. En este sentido, debemos atender a los diferentes propósitos de la comunicación derivados del estudio de la misma (retórica) en los escritos de Aristóteles.

Para Aristóteles el objetivo de la comunicación reside en la retórica, siendo ella misma una contrapartida de la dialéctica¹⁵. No obstante, a lo largo de su obra, y de manera contraria a las proclamaciones de su maestro Platón¹⁶, Aristóteles considera que la principal acción de la retórica es la persuasión, es decir, la capacidad de influir mediante herramientas comunicacionales (verbales y no verbales) sobre los demás en adoptar el mismo punto de vista sobre las determinaciones de la realidad:

De los argumentos, unos no pertenecen a la disciplina, otros sí. Considero no pertenecientes a la disciplina los que no son procurados por nosotros, sino que preexistían, como testigos, confesiones obtenidas mediante tortura, documentos y otros por el estilo, y pertenecientes a la disciplina los que pueden organizarse a partir del método y nuestra propia aportación. Los uno hay que utilizarlos; los otros hay que encontrarlos. De los argumentos procurados por el discurso hay tres especies: unos residen en el comportamiento del que habla; otros, en poner al oyente en una determinada disposición; otros, en el propio discurso, por lo que demuestra o parece demostrar [...] Se convencen por el propio discurso: cuando manifestamos una verdad o algo que lo parece de lo que es convincente para cada cuestión. (Aristóteles, 2017: 61-62)

¹⁵ Aristóteles (2017:60) consideraba que la Retórica es la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente. Siguiendo las consideraciones del maestro Estagirita: “La retórica en cambio parece que puede considerar lo convincente sobre cualquier cosa dada, por así decirlo. Por eso afirmamos también que el objeto de esta disciplina no se refiere a un género específico definido” (Aristóteles, 2017: 61). Mientras que, atendiendo a las notas realizadas por Alberto Bernabé a la obra mencionada, la dialéctica: “es el arte de razonar sobre todo problema que se proponga a partir de cosas plausibles” (Aristóteles, 2017: 53). Aristóteles manifiesta claramente la relación y los puntos en común, ya que asegura que la retórica resulta ser una especie de ramificación de la dialéctica y del estudio de los comportamientos al que es justo denominar política: “Por ello la retórica se disfraza con el aspecto de política igual que los que se dedican a ella, bien sea por ignorancia, bien por presunción u otros motivos humanos” (Aristóteles, 2017: 63)

¹⁶ Véase también Platón (2010)

Existen una gran cantidad de ejemplos -nos posicionamos de una manera clara y decidida en lo contemplado por Paul Watzlawick (1981) por lo que es necesario limitar las referencias a numerosas obras y trabajos sobre la comunicación humana, fundamentalmente a las que consideran que la comunicación es una acción unidireccional (Watzlawick, 1981: 18) y no atribuyen importancia al elemento que desde aquí reivindicamos y desde el cuál partimos: la comunicación es un proceso de interacción social- de formulaciones fraudulentas cuyos análisis no dan como resultado la comprensión de la comunicación como un proceso natural y necesariamente interactivo, en el que como veremos a lo largo de esta sección, la construcción de sentido en términos culturales es una de las características más afamadas. En palabras de Paul Watzlawick:

La comunicación es una condición *sine qua non* de la vida humana y el orden social. También es obvio que desde el comienzo de su existencia, un ser humano participa en el complejo proceso de adquirir las reglas de la comunicación, ignorando casi por completo en qué consiste ese conjunto de reglas, ese *calculus* de la comunicación humana. (Watzlawick, 1981: 17)

1.1. La comunicación como proceso humano

Uno de los problemas que más preocupó a Lucian Sfez en su obra *Crítica de la comunicación* (1995) fue la amenaza de un *frankenstein* tecnológico. Sfez asegura que vivimos en un mundo saturado de máquinas de todo tipo, de transporte, de producción, culturales, de saberes, o de conocimiento. De un modo tal vez algo exagerado, llega incluso a afirmar que el *frankenstein* tecnológico, el que hemos creado con nuestras acciones y los diferentes idearios basados en una suerte de continuo progreso, adquiere, y adquirirá autonomía, hasta alcanzar el poder. Para explicar la posibilidad «real» de que los diferentes predicados contemplados puedan albergar en su seno el poder de una sociedad cada vez más apática e independiente, Sfez muestra como la defensa a tal amenaza en ningún caso debe recaer o situarse en las tecnologías de la comunicación:

Se puede poner en duda, pues lo que se enfrenta, se parece. Sociedad de la comunicación y sociedad Frankenstein no se oponen. Pues Frankenstein es la comunicación llevada a su cumplimiento. Comunicación del hombre con su doble. La misma teoría de la información rige los dos dominios. Pues la dupla falsamente en conflicto participa de una cultura única: la tecnología. La cuestión de una crítica de la comunicación se desplaza por lo tanto a un tema próximo, la crítica de las tecnologías de la comunicación (Sfez, 1995: 34)

La propuesta de Sfez ha dado pie a una interminable e inagotable discusión entre quienes, como los diferentes autores que giran alrededor del funcionalismo norteamericano destacando la extensa obra de Marshall McLuhan, aceptan la existencia del medio¹⁷ como un significado asociado a los nombres propios y a las diferentes descripciones teóricas de la tecnología como realidad incuestionable que invade y condiciona la misma realidad de los hechos de manera fenomenológica; y, aquellos autores, como los integrantes de la Escuela de Frankfurt, que siendo conscientes del volumen del problema pretendieron demostrar la corrosión de lo social a causa de la técnica. En un primer momento, Sfez apoyándose en Frankfurt reparó que la corrosión de lo social por la técnica se fortificaba como un objeto de fragmentación, cuya acción se baraja en condiciones de viabilidad por el agrietamiento de los vínculos simbólicos, cuando éstos ya están muy debilitados: “Entonces, pretende curar al organismo al cual condujo a la agonía. Curarlo mediante un exceso de técnicas que se denominan tecnologías de la comunicación. Se debe señalar que todas las tecnologías de vanguardia –y digo todas-, desde la biotecnología hasta la inteligencia artificial, desde el audiovisual hasta el marketing y la publicidad, arraigan en un principio único: la comunicación” (Sfez, 1995: 35).

En este contexto, es crucial distinguir en la argumentación de Sfez entre el comportamiento del universo histórico donde el esquema del mundo es estable, consagrado a ciertos vínculos imaginarios, simbólicos y tradicionales, que no sienten la necesidad de reflexionar sobre las estructuras que mueven y condicionan los flujos de longevidad del mismo; y aquellos esquemas del mundo, que muestran la viabilidad del fenómeno en diferentes justificaciones particulares, en las cuáles la tecnología, es la técnica que pretende unir los diferentes puntos disgregados y fraccionados de una sociedad cuyos vínculos tradicionales se han disuelto. En este sentido, el caso de la Atenas clásica es paradigmático. En aquel contexto político y social caracterizado por ser la primera configuración abierta de una suerte de democracia participativa, la comunicación como elemento central y consustancial a la viabilidad del proyecto abierto se daba por supuesto y no se precisaban teorías o axiomas que la definieran en sus términos teóricos y prácticos:

Era el lugar conquistado por los hombres cuando se libraron del caos que daba sentido al sistema en todas sus facetas: política, moral, economía, estética, relación con el

¹⁷ Véase también McLuhan (1998; 2009)

cosmos. Ese lugar se denomina la *philia*, afecto político. Rousseau detestaba la comunicación, que no deseaba instrumental, y estimaba la *philia*, que era para él, como para los griegos, el centro y la fuente de toda actividad, en la santidad de su contrato. (Sfez, 1995: 34)

Esta idea conduce a una serie de problemáticas que no podemos eludir. Si bien es cierto que la crítica de la comunicación se mantiene continuamente adherida a una crítica íntegra de las tecnologías como procesos inexorablemente de mediación global tanto en las sociedades modernas como en las contemporáneas:

La transmisión de narraciones desempeñaba un papel central en la formación del sentido del pasado y del mundo más allá de los lugares próximos. Para la mayoría de las personas, el sentido del pasado y el sentido de lugares distantes, así como la sensación de los límites espaciales y de la continuidad histórica de las comunidades a las que pertenecían, se habían configurado, en primer lugar, a traves de tradicionales orales producidas y transmitidas en los contextos sociales de la vida cotidiana. Sin embargo, la creciente disponibilidad de formas simbólicas mediáticas ha alterado gradualmente la manera en que la mayoría de las personas adquieren un sentido del pasado y del mundo más allá de su ubicación inmediata. El papel de las tradiciones orales no fue eliminado, pero estas tradiciones fueron matizadas, y en cierta medida reconstruidas, a través de la difusión de los productos mediáticos (Thompson, 1998: 55)

No obstante, lo relevante entre el individuo como animal social, y la construcción de comunidades tanto de tradiciones estrictamente orales, o por el contrario, atravesadas por diferentes mediaciones tecnológicas, reside en sacar a la luz los axiomas implícitos en las diferentes consideraciones de la teoría de la comunicación humana y de la vinculación transcendente de relatos simbólicos en objetos o *tótems*.

Típicamente se ha sostenido que la mediación lógica entre los diferentes individuos como condición de análisis en un sentido antropológico y la construcción de comunidades que trasciendan en sí mismas las aspiraciones individuales se ha canalizado a través de ciertas especificidades religiosas y místicas que como indica Geertz son sociológicamente interesantes no un sentido positivista, sino en su raíz mediadora como así lo son del ambiente, el poder político, la riqueza, obligaciones jurídicas, o aspectos personales (Geertz, 2006: 113).

De este modo, hasta en las composiciones sociales más simples y reducidas como demuestran los ejemplos históricos de los planos tribales analizado por grandes antropólogos como Clifford Geertz, Lévi-Strauss o Malinowski, existe un carácter idiosincrático consustancial al comportamiento individual transferido de una manera retroalimentada con las condiciones religiosas de la comunidad en conformidad con las

creencias de su misma experimentación¹⁸: “Para un antropólogo, la importancia de la religión está en su capacidad de servir, para un individuo o para un grupo, como fuente de concepciones generales, aunque distintivas, del mundo, del yo, y de las relaciones entre sí, por un lado –su modelo de- y como fuentes de disposiciones mentales no menos distintivas –su modelo para-, por el otro. De esas funciones culturales derivan a su vez las funciones sociales y psicológicas” (Geertz, 2006: 116)

Siguiendo esta línea de razonamiento, Schramm (1982: 21-22), define que a lo largo del sendero de la historia, ningún animal, con excepción del ser humano se sabe que haya podido realizar sin ayuda un dibujo o un retrato de su entorno o de las experiencias simbólicas que invitan a realizar una serie de acciones impresas en la idiosincrasia del momento histórico que analicemos: “Muchas de tales imágenes deben haber tenido una finalidad mágica; servían como *tótems* o se consideraba que aseguraban que sería posible cazar el animal pintado en la caverna” (Schramm, 1982: 22)

Consideramos que una solución loable que consiga descifrar la relevancia de los símbolos, *tótems* y representaciones religiosas en la naturaleza del ser humano tiene que pasar inexorablemente por la relectura de Foucault, Nietzsche, Freud y Max Weber, siendo el orden de acercamiento un punto esencial en la profundidad del abismo oscuro que pretendemos explorar. Una solución no demasiado longeva a nuestro presente en cuanto al desarrollo del ser humano con su entorno natural consiste en plantear una visión extensional del cristianismo, en este caso la obra de Michel Foucault sitúa el poder pastoral de la Iglesias Católica como uno de lo más fundamentales en cuanto a dimensionar el control y el sentido de ser de las sociedades modernas¹⁹. Foucault considera que el poder en las sociedades modernas es el equivalente al poder pastoral, es decir, un poder que se ocupa de todos y cada uno de los miembros de la comunidad de forma individual, guiando y ejerciendo presión a las almas, así como, produciendo «verdad»: “El poder pastoral es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder del pastor se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento” (Foucault, 2006: 154). Foucault delimita este poder como pastoral, debido a que la Iglesia Católica, después de

¹⁸ Véase también Taylor (2006)

¹⁹ Véase también Foucault (1986)

la muerte de Jesús, se instituye en un Estado, en una institución. Tras la muerte de Jesús, y con la Iglesia como institución, los ciudadanos llevan consigo la losa de ser pecadores. La única manera de rendir cuentas con el acto cristiano de amor a todos los humanos que realizó Jesús siendo crucificado en la cruz, es ejerciendo servicialmente el uso de la confesión cara a cara entre el cura o pastor de la Iglesia y el pecador:

El poder pastoral es en lo fundamental un poder benévolo. [...] Así como por su benevolencia, el poder se caracterizará por su omnipotencia y la riqueza y el brillo de los símbolos de que se rodea. Y se definirá por su capacidad de triunfar de sus enemigos, vencerlos, reducirlos a la esclavitud. El poder se definirá asimismo por la posibilidad de conquistar y por todo el conjunto de territorios, riquezas, etc., que haya acumulado. La benevolencia es sólo uno de los rasgos de todo ese haz por el cual se lo define. (Foucault, 2016: 155)

Lo que desarrolla Foucault es que este poder pastoral que se extiende a lo largo y ancho de la Edad Media se prolonga en la modernidad mediante el Estado Moderno ejerciendo el control ya descrito con el poder eclesiástico:

¿Qué quiere decir esto de analogías del gobierno? El soberano, en cuanto gobierna, no hace otra cosa que reproducir cierto modelo, que es simplemente el gobierno de Dios sobre la Tierra. Santo Tomás explica ¿en qué consiste la excelencia de un arte? ¿En qué medida un arte es excelente? Lo será en la medida en que imite la naturaleza. Ahora bien, la naturaleza es regida por Dios, pues Dios la creó y no deja de gobernarla todos los días. El arte del rey será excelente cuando imite la naturaleza, es decir, cuando haga como Dios. Y así como Dios ha creado la naturaleza, el rey será el fundador del Estado o la ciudad, y así como Dios gobierna la naturaleza, el rey gobernará su Estado, su ciudad, su provincia. Entonces, primera analogía con Dios (Foucault, 2006: 271).

A todo esto, nos debemos preguntar: ¿Cómo el Estado Moderno es capaz de ejercer el poder pastoral si no mantiene la intermediación papal ni se ha levantado sobre las mistificaciones de Jesús en la cruz? A esta pregunta, Michel Foucault responde con el hecho de la confesión y las relaciones asimétricas en tanto que reproducen en otros espacios como en la escuela, la medicina, la judicatura, y sobre todo, en una nueva y diferente forma de gobernar relacionada con lo que a partir del siglo XVI se llama «res publica», cosa pública y razón de Estado²⁰.

En cuanto a Nietzsche, el fin supremo perseguido por su filosofía es el desarrollo de la cultura, siendo ella misma un valor estético transcendental que permite en un juego de embriaguez y distorsión dionisíaca la unión comunal del conjunto de las almas individuales llamadas a participar. En el esquema de los tres poderes desarrollados por

²⁰ Véase también (Foucault, 2006: 275-276-277)

Jacob Burckhardt: Estado, religión y cultura, para Nietzsche el más fundamental es la cultura. Podemos advertir, que la figura de Weber se agranda en cuanto a que en la síntesis realizada de Nietzsche y Marx es capaz de personalizar en la racionalización del Estado la persistente e histórica lucha de la religión y la cultura como una parte antropológica y necesaria del ser humano y de una organización política.

En el tratado *El Estado griego* Nietzsche encuentra en la Antigüedad y en su relación con la guerra un modelo que le sirve enormemente para su crítica cultural de los sistemas históricos que subordinan la estética al Estado o a la economía. En este manifiesto se pone de relieve otra gran crueldad que precede a la guerra, y que es necesaria para la instauración de un valor cultural estéticamente sublimado, -la desigualdad y la esclavitud-:

En consecuencia debemos, desde luego, asentar una verdad, por cruel que parezca: que la cultura requiere necesariamente esencialmente, la existencia de la esclavitud. Y esta es una verdad que no deja lugar a dudas, sobre el valor absoluto de la existencia. Es el buitres que roe las entrañas de todos los Prometeos de la cultura. La miseria del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos puedan acometer la creación de un mundo artístico. Aquí está la fuente del rencor que comunistas y socialistas, así como sus pálidos descendientes, la raza blanca de los -liberales-, han alimentado en todo tiempo contra el arte, y en particular contra la Antigüedad clásica (Nietzsche, 2013a:12)

Toda cultura superior necesita servirse de un conjunto de esclavos que garanticen la supervivencia de la misma, motivo por el que Nietzsche condena el hecho del incendio del Louvre en París por parte de los rebeldes de la comuna²¹:

Si nos decidimos por la felicidad y la libertad del mayor número posible, obtendremos, dice Nietzsche, una cultura democrática donde triunfa el gusto de las masas. El Estado democrático, con su orientación al bienestar general, a la dignidad humana, la libertad, la justicia distributiva y la protección de los débiles, impide la posibilidad de desarrollo de grandes personalidades; desaparecen de la historia los faros luminosos y con ello, después de la muerte de Dios, se pierde también el sentido que todavía quedaba. (Safransky, 2019a: 76)

Significa entonces, y nos acercamos a dos de sus grandes obras de juventud, por un lado *El nacimiento de la tragedia*, y, por otro, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde se da un paso decisivo en la comprensión de la cultura como estética transcendental que puede incluso procurarnos la muerte: la sabiduría dionisiaca. El culto dionisiaco da rienda suelta a liberar los instintos a través de la fiesta o la embriaguez.

²¹ Véase también (Nietzsche, 2013a: 30)

No obstante, Nietzsche comprende la dimensión dionisiaca en una continua y siempre dada dualidad con el carácter apolíneo «razón» que en forma de devenir se manifiesta a lo largo de toda la historia regulando de manera interna –de esta forma se sumerge en la incursión del inconsciente antes que Freud- diferentes pulsiones en una suerte de voluntad de poder en el cuerpo y que necesitará de la creación de la conciencia como principio regulador de la realidad –gran crítica a la teoría del conocimiento racionalista, empirista e idealista-

El eterno y único devenir, la inestabilidad entera de todo lo real, que constantemente no hace sino actuar y devenir, sin que propiamente sea, tal como enseña Heráclito, es una terrible y atolondrada representación, y en sus efectos a lo que más se parece es a la sensación por la que alguien, con ocasión de un terremoto, pierde la confianza en que la tierra esté firmemente asentada. Se requiere una fuerza sorprendente para convertir este efecto en su contrario, en la admiración sublime y beatificante (Safransky, 2019a: 122)

Para Nietzsche la sabiduría dionisiaca atraviesa todos los debates que en aquella época seguían muy vivos sobre la filosofía trascendental, a decir que, a través de este conocimiento inefable y monstruoso se desarrollan todas las actividades de la realidad frente a la concepción kantiana de la «cosa en sí» como un despliegue del conocimiento. En definitiva, lo que se está dando es una valorización de lo absoluto como algo inagotable pero no cercano al propio discernir racional humano. Kant en la obra *Crítica a la Razón Pura* encuentra una imagen poética para definir a este absoluto en el conocimiento impenetrable para las capacidades del conocimiento humano: un país – nuestro conocimiento- rodeado por un amplio océano tormentoso y nublado. A este respecto, Nietzsche en *La Gaya Ciencia* mediante la sabiduría dionisiaca, va mucho más allá de la «cosa en sí» kantiana y de su metáfora poética:

En efecto, nosotros, filósofos y espíritus libres, ante la noticia de que el viejo Dios ha muerto nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, nuestro mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un mar abierto. (Nietzsche, 2014: 859)

Las tragedias griegas le enseñaron el valor de la destrucción, lo monstruoso, lo azaroso, la indeterminación y la lucha en la inseparable dualidad de la creación y la destrucción de la vida humana. Las tragedias griegas no te invitan a considerar la realidad y los azares humanos con resignación y pesimismo, sino que pueden ser un estadio realmente

pleno y consciente de autosuperación y despliegue personal a través de una libertad que tiene que permanecer siempre en un estado de pulsión creciente:

Una de las cosas que continuamente afirma Nietzsche es que al ser humano sólo se le comprende adecuadamente cuando se prescinde del dualismo alma-cuerpo y se le ve incardinado en la naturaleza y parte del mundo, lo que significa, antes que ninguna otra cosa, que no se le puede considerar nunca independientemente de su base pulsional, o sea, de ese entronque natural de su ser con la realidad de la naturaleza que son sus impulsos. (Nietzsche, 2014: 30)

Sin embargo, no será hasta los escritos de Sigmund Freud que realmente se atienda al camino de múltiples codificaciones desarrolladas por el hombre desde la Prehistoria llegando hasta nuestro presente, desde mitos a cuentos, pasando por pinturas o leyendas. En este sentido, la obra de Freud es importante en cuanto a la exposición detallada del *Tótem y Tabú* a lo largo de las sucesivas fases históricas. Asimismo dichas comunidades están profundamente marcadas por una dicotomía esencial en el conjunto de los individuos, que comparte y conforma órdenes comunales en cuanto asciende de forma religiosa en registros simbólicos y mistificados. De una manera u otra, la obra de Freud demuestra la dicotomía individuo-comunidad que continuamente nos presenta Weber²². Si bien, el individuo necesita la transformación mistificada de ciertos símbolos generando certezas y afirmaciones, también temores y miedos; la comunidad no iba a ser menos, configurándose en una dirección similar y sistemáticamente en tensión:

Esta relación entre un hombre y su tótem es siempre recíproca. El tótem protege al hombre y el hombre manifiesta su respeto hacia el tótem en diferentes modos, por ejemplo, no matándole cuando es un animal o no cogiéndole cuando es una planta. [...] El totemismo es un sistema a la vez religioso y social. Desde un punto de vista religioso, consiste en las relaciones de respeto y de mutua consideración entre el hombre y el tótem. Desde el punto de vista social, en obligaciones de los miembros del clan entre sí y con respecto a otras tribus (Freud, 2015: 136-137).

Aún así, consideramos que el mejor exponente al respecto fue el pensador Max Weber. Weber es capaz de mostrar sucintamente y de una manera completamente magistral en *Sociología de la Religión* la importancia de ciertos elementos simbólicos que en manos primero de los magos y más tarde de los sacerdotes o las burocracias gestionan un orden

²² Véase también el punto de la Segunda Sección dedicado a explicar la composición de la historia en términos weberianos como un continuo movimiento de péndulo entre fuerzas feroces y simbólicas denominadas «carisma» y la composición de manera racionalizada de un ordenamiento histórico y político de las posiciones previamente desligadas, denominado «racionalización estatal» o «Estado Moderno».

y cohesionan comunidades tanto a nivel colectivo, como a un nivel de trascendencia y certidumbre individual, es decir, otorgan una finalidad o un sentido a la vida:

Pero el tótem no está limitado a fines político-sexuales, ni en general al clan, ni tampoco nació necesariamente en este campo, sino que representa un modo muy extendido de colocar las fraternidades bajo garantía mágica. Hoy se ha abandonado del todo la creencia en la vigencia universal del totemismo; también se piensa que es una enorme exageración el derivar casi todas las comunidades sociales y la religión en general del totemismo. Estos motivos totémicos juegan un papel importante en la garantía mágica de la división del trabajo de los sexos y de la especialización profesional y, con ello, del desarrollo y reglamentación del intercambio interno como fenómeno regular. (Weber, 2014: 554)

En el párrafo inmediatamente señalado se encuentran los elementos más significativos de los procesos de subjetividad y de trascendencia simbólica de los individuos en su *Sociología de la Religión*: con fraternidad se comprende que son los necesarios lazos comunales de los diferentes integrantes de la comunidad que son cohesionados en formas más altas y elevadas de trascendencia. La elevación simbólica de estos lazos individuales, son comprendidos por Weber en primera instancia por la magia y los magos: “Lo específico de todo este desarrollo no es, en primer término, la personalidad o la impersonalidad o la suprapersonalidad de los poderes «suprasensibles», sino que ahora no sólo las cosas y los fenómenos que están ahí y ocurren representan un papel en la vida, sino también cosas y fenómenos que significan algo y porque lo significan. El mago pasa gracias a eso de la acción directa por una fuerza a un simbolismo” (Weber, 2014: 534); y, con la religión del totemismo, está señalando mucho antes que Freud la importancia primitiva que desde las primeras comunidades hasta nuestro presente más acuciante, necesitamos trascender entre un proceso irreversible de racionalización Occidental, y el desarrollo subjetivo de formas simbólicas de comunidad, que, por supuesto, cambian en su forma histórica²³.

²³ A pesar de las reiteraciones, debemos destacar que Weber mantiene que las comunidades conocidas hasta nuestro presente han presentado muestras simbólicas canonizadas en las primeras comunidades estudiadas bajo el estigma de *Tótem*. Asimismo, el *Tótem* es un animal, una planta, una piedra, o un objeto que se considera poseído por un espíritu en una relación animista. En *Sociología de la religión* muestra perfectamente bien los cambios históricos que son acompañados en una contemplación unitaria de lo que en la teoría marxiana se consideró la estructura y la superestructura. Es decir, el *tótem* como fenómeno mágico de agrupación comunal es una respuesta primitiva a las primeras comunidades de sentido, pero en cuanto el tiempo histórico avanza «estructura» –en términos weberianos: se racionaliza la conformación simbólica se comprende mediante otras realidades de sentido. Lo que debe restar meridianamente claro, es la condición en cualquiera de sus formas de la consustancial manera que tiene el ser humano de trascender los límites de su propia razón como conocimiento universal y fehaciente.

En cualquier caso, la comunicación es una acción humana consustancial en las relaciones del conjunto de los seres humanos entre sí, y con las reglas del medio, creadas previamente mediante una serie de acuerdos. La comunicación humana no es un objeto subsidiario que se adquiera con posterioridad en la realidad absoluta del ser humano, sino que es fundamental y lo atraviesa desde su nacimiento. Motivos más que suficientes para haber sido uno de los temas centrales a lo largo de la historia de la filosofía en su relación con la construcción absoluta o contingente del tiempo.

1.2. La comunicación humana: tiempo e individualismo como valores absolutos.

Raymond Williams (1992) señala que a lo largo de la historia, bajo diferentes circunstancias y fortunas humanas, la comunicación ha sido uno de los deseos necesarios para realizar intercambios con los otros. Williams muestra que tras casi dos mil quinientos años de la Grecia Clásica los versos de Sófocles que forman parte de una canción coral que ahora se conoce como Himno al Hombre siguen teniendo plena vigencia:

El lenguaje, el pensamiento veloz como el viento

Y los sentimientos que dan vida a la ciudad

Los ha aprendido el hombre por sí mismo,

Y a cobijarse del frío.

Y a refugiarse de la lluvia. (Williams, 1992: 21)

Este ejemplo no es más que uno de los muchos supuestos que encontramos a lo largo de la historia de la comunicación. Sin embargo, en el estudio de la comunicación humana a través de la Historia de la Filosofía como realidad innata de intercambio con los demás no encontramos un consenso generalizado de lo que deba o no regir como principio nodal o límite. A este respecto, una de las discusiones más afamadas y ricas en términos de controversia filosófica fue la que auspiciaron reconocidos sofistas en el arte de la retórica: Gorgias, Polo, Calicles; y Sócrates definido por Platón como un gran crítico de la democracia y de la política pragmática. Finalmente, esta discusión filosófica se cierra cuando en el Libro III de *La República*, Platón solicita que se borren ciertas partes de

dos obras canónicas de la Antigüedad como *La Odisea* y *La Ilíada*²⁴, y a continuación, consciente de la insuficiencia de su petición, concluya con la expulsión definitiva de los poetas de la ciudad²⁵.

Grosso modo, el diálogo platónico *Gorgias* con el subtítulo *sobre la retórica* contempla como idea principal la discusión acerca de la retórica como ejercicio de poder dentro de la democracia ateniense, donde el dominio de la palabra y la capacidad rectora de la persuasión son instrumentos más que suficientes para determinar las decisiones políticas de la comunidad. Dentro del debate, Sócrates ubica la discusión en el plano moral, ligado desde su punto de vista a la política. El Diálogo se desarrolla a modo de enfrentamiento entre Sócrates y Gorgias, Polo y Calicles, donde cada uno de ellos se aleja derrotado dando paso a otro contrincante. La crítica del filósofo a la política de la democracia ateniense se ejemplifica realmente bien cuando evidencia la incompatibilidad de la moralización de los resortes y ejercicios de poder en la ciudad, más cercana al intento de maximizar los beneficios materiales en detrimento de la justicia real. Para Sócrates el verdadero objetivo de la política es la justicia, siendo el justo el único que puede ser feliz: es mejor recibir la injusticia que acometerla. Como asegura Carlos García Gual (2010) en la *Introducción* a los Diálogos en cuestión: “El *Gorgias* es una protesta y una condena. Sócrates ya no es el escéptico habitual de anteriores diálogos, sino que proclama su paradójica tesis de que la auténtica felicidad se basa en la justicia y en el cuidado del alma, con un trasfondo ascético claro” (García Gual, 2010: 32; en Platón, 2010)

En definitiva, lo que se pone en cuestión en este diálogo sobre la retórica —es un gran debate sobre la comunicación— es que la justicia y la política son para Platón una elección vital entre política (poesía) y filosofía. Como es notorio y conocido, la respuesta de Platón se concretizó con la petición de expulsar a los poetas de la ciudad en

²⁴ Platón en el Libro Tercero de *La República* solicita a Homero y a otros poetas que no se tomen a mal el hecho de querer borrar partes de sus obras expresándolo de esta manera: “[...] y no por considerarlos faltos de poesía o desagradables para los oídos de la mayoría, sino por cuanto al ser más poético tanto menos podrán escucharlos los niños y los hombres que deban disfrutar de la libertad y temer más la esclavitud que la muerte” (Platón, 2012: 104-105)

²⁵ Mientras que en Libro décimo de *La República*, Platón asegura lo importante que es para una ciudad libre y democrática el hecho de echar a aquellos que mediante la retórica y el único uso y disfrute de la palabra ponen en peligro la solidez de los conceptos y las premisas ontológicas que deben guiar en términos éticos y bellos el destino de lo que él considera como democracia: “Hay lugar para decir que el poeta imitativo introduce en el alma de cada uno un régimen miserable, complaciendo a la parte irracional de aquélla, que no es capaz de distinguir lo grande de lo pequeño y sí sólo de pensar las mismas cosas, unas veces como grandes y otras como pequeñas, forjándose así unas meras apariencias alejadas por completo de la verdad” (Platón, 2012: 391).

el Libro X de *La República*. A pesar de las discrepancias, las dos posiciones comparten el mismo interés de adherirse de manera necesaria a una construcción irreversible del tiempo como realidad total y absoluta a disposición, bien por un lado de un politeísmo reinante en la ciudad griega, o por el otro lado, a un Dios monoteísta rector de las ideas, por ende, del mundo. Este Dios absoluto y monoteísta de las ideas platónicas impulsa la obra de las dos ciudades, donde San Agustín²⁶ mediante una profunda lectura de Platón desplaza el absolutismo politeísta del tiempo en la democracia ateniense hacia la comprensión lineal del tiempo en forma de horizonte de redención, posibilitando una de las racionalizaciones más importantes que se recuerdan en la Historia del Pensamiento: el cristianismo.

Es de Cornelius Castoriadis (1981) en su obra *La institución imaginaria de la sociedad* donde ubicamos de manera precisa y sintética que en el marco de la filosofía Occidental, desde Platón y Aristóteles, -antes de estos autores existen pruebas que preceden en forma de *Tótem* todo intento de absolutización- la creación es imposible. Castoriadis nos insta a preguntarnos si las verdades eternas se imponen a Dios o no. En cualquier caso, Castoriadis asegura que:

El mundo creado es necesariamente creado, aun cuando sólo fuera como efecto necesario de la esencia necesaria de Dios y, en tanto que acto y producto de Dios, es necesariamente tal y como es en su ser así. La propia creación está determinada y totalmente determinada desde afuera y desde el siempre atemporal de Dios; ha tenido lugar de una vez por todas y para siempre [...] En este contexto la creación continuada no quiere ni puede significar otra cosa que el indispensable sostén que el único ser-ente verdadero, Dios, otorga constantemente a los entes creados para mantenerlos en este modo de ser secundario que el suyo y que deben a Dios. (Castoriadis, 1981: 57)

Sin embargo, en el Siglo XVI varios hechos de gran envergadura histórica conmocionarán la visión absoluta de la historia y de los seres humanos que asolaba el monoteísmo de la Edad Media cuyo precedente más destacado es la interpretación platónica realizada por San Agustín. De la mano de René Descartes en 1637 el hombre desplaza a Dios de su majestuosa posición privilegiada de Demiurgo histórico y se sitúa en la centralidad de la realidad. Dios deja de revelar la verdad de los hombres, situando al propio ser humano en la centralidad de la historia humana como pensamiento, como subjetividad autónoma. Es la subjetividad del ser humano el sostén que fundamenta todo lo existente. En última instancia, lo que se asegura es que en detrimento del poder

²⁶ Véase Lozano (2015) y sus menciones a los diferentes pasajes y capítulos de la obra *Confesiones* de San Agustín (Lozano, 2015: 39-41)

de la religión tan magnificado durante la Edad Media, los hombres se están adueñando de la historia. Junto a la revolución cartesiana, debemos mencionar: La Reforma Protestante como hecho histórico «irreversible» según Max Weber. Para Castoriadis, la Reforma implicó una absoluta conmoción en la organización psíquica completamente naturalizada de los individuos: “deben pasar de un estado en el que todo está fijado a la representación del Absoluto, la Ley, el Señor, en y por la organización visible de la Iglesia y sus funcionarios de carne y hueso, a un estado en el cual el individuo mismo interpreta al coste de sus propios riesgos y peligros” (Castoriadis, 1981: 40)

Como ya hemos tímidamente mencionado, Max Weber fundamenta dos características que marcan enormemente el desenlace de su obra y confecciona algunas bases sin las cuales no podemos comprender ningún período histórico posterior a la Modernidad: la irreversibilidad del humanismo en tanto que coyuntura histórica que desplaza al nominalismo teológico absoluto de la Edad Media en la subjetividad del ser humano y sus necesidades; y la irreversibilidad del sistema capitalista como formación histórica moderna encarnada en voluntad de poder. Dichas irreversibilidades muestran nítidamente que el ser humano como absoluto subjetivo se encuentra en relación con la estructura capitalista en una continua y consustancial dualidad de autoafirmación o amor a la vida, y autoconservación y temor a la muerte²⁷.

²⁷ Es innegable que el legado de Nietzsche en la filosofía es importantísimo, pero es en el campo del psicoanálisis donde encontramos al sucesor de este genio alemán. Freud toma parte de la obra de Nietzsche para comprender el proyecto de la Modernidad, la sociedad que le rodea y estudiar el psicoanálisis como instrumento para reconstruir un yo roto por el desgarramiento de la moral y la exclusión de los instintos explicados a través del mito de Edipo. A pesar de la importancia de Nietzsche, Freud no cree en la llegada de la embriaguez y el éxtasis del culto al dios del vino, sino que es mediante el psicoanálisis que se reconstruye todo un desgarramiento moral. Es una visión elitista que tiene como punto de mira, el temor por el auge del movimiento obrero. En cuanto al legado nietzscheano de los impulsos en Freud, éste contempla que en el ser humano, ergo también en la sociedad capitalista como bien argumenta Marcuse en *Eros y civilización* mediante un marco teórico conjunto de las figuras de Freud y Marx, existe una consustancial tendencia a la dualidad de pulsiones, que por un lado se necesitan y no se comprenderían la una sin la otra, pero al mismo tiempo –gran alusión a la voluntad de poder de las pulsiones en el cuerpo descrito por Nietzsche- se repelen y se contradicen. Por un lado tendríamos las pulsiones de vida, de autoafirmación humana –Eros- que en Weber se representan fantásticamente bien en la Modernidad como expresión irreversible del humanismo frente al absolutismo eclesiástico de épocas pasadas; y la pulsión de muerte, o las tendencias humanas al sadismo o el masoquismo que en la Modernidad confrontarían bélicamente con la primera. Siendo Weber un profundo conocedor de la obra de Nietzsche, y manteniendo una relación complicada con el psicoanálisis y con Freud, entiende que debe ser la burocracia y el Estado como entidades impersonales quienes den cabida a una pacificación de estas pulsiones descritas por Freud y que nosotros defendemos en este trabajo frente a todas las opciones que ven con buenos ojos la destrucción o la minimización del Estado de Bienestar. Para un desarrollo pormenorizado de esta discusión véase Del Pino (2021b).

Estas dos irreversibilidades encuentran según Weber una única dirección en forma de racionalización a partir, sobre todo, de la Reforma y de la figura de Lutero. Como indica Joaquín Abellán en el estudio preliminar de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber llega a la conclusión tras años de estudio de las diferentes confesiones religiosas, que en los siglos XVI y XVII únicamente una fe religiosa puede tener la suficiente fuerza de cambiar de raíz las estructuras mentales y materiales del tradicionalismo dominante “El aspecto que analiza en las religiones son los impulsos que pueden mover a llevar un modo de vida determinado” (Weber, 2016: 18).

Las implicaciones históricas de la Reforma Protestantes en el proceso humano de comunicación no se entienden supeditando la creación a un Dios absoluto, sino que depende de los designios subjetivos de los seres humanos como categoría central en el devenir histórico²⁸.

1.3. Comunicación y cultura.

David K. Berlo aplicó el principio por el cual extendió y fijó las posiciones por las que entendemos que los diferentes sistemas sociales a lo largo del desarrollo histórico no se construyen de manera autónoma. En este caso, una vez que el prototipo arquitectónico

²⁸ Que la Reforma Protestante desplace el nominalismo teológico reinante en la Edad Media hacia el humanismo y el subjetivismo de los seres humanos no quiere decir que debemos únicamente emprender un viaje al estudio de la realidad social desde un punto de vista único y exclusivo de un individualismo antropológico defendido por la sociología de Max Weber. Consideramos que es una manera loable, y necesaria de hacerlo, pero manteniendo como antídoto una perspectiva histórica y del tiempo gestionada de una manera completamente arbitraria por quienes han detentado ese poder durante el desarrollo del capitalismo y su construcción desigual en una realidad de lucha despiadada por las condiciones materiales de existencia. En definitiva, nos estamos refiriendo a lo que Bourdieu (2017) denominó como precocidad cuyo origen se encuentra en un efecto de la antigüedad. En este sentido, Pierre Bourdieu alude a que la irreversibilidad del tiempo es una condición de precocidad en la adquisición de la cultura legítima: “El capital cultural incorporado de las generaciones anteriores funciona como una especie de anticipo que, al asegurarse de entrada, permite al recién llegado comenzar desde el origen de la manera más inconsciente [...] los elementos fundamentales de la cultura legítima” (Bourdieu, 2017: 80-81). ¿Qué es exactamente lo que está queriendo decir Bourdieu con la conjunción del tiempo y la cultura legítima? De manera un tanto enrevesada —es una manera para definir la dificultad intrínseca de leer a Bourdieu— pone en circulación una idea según la cual el tiempo no es una condición únicamente física o filosófica, sino que existe un poder social unido al modelo de producción capitalista que ejerce presión y controla el tiempo a su gusto y semejanza: “poseer lo antiguo, es decir, esas cosas presentes que pertenecen al pasado, es dominar el tiempo lo que escapa totalmente de cualquier influencia, gracias a todas aquellas cosas que tienen en común el hecho de no poder ser adquiridas más que con la acción del tiempo, gracias al tiempo, contra el tiempo, es decir, mediante la herencia y, si se me permite aquí la expresión mediante la antigüedad, o erced a unas disposiciones que, como el gusto por las cosas antiguas, no se adquieren tampoco más que con el tiempo y cuya utilización supone tiempo para perder el tiempo” (Bourdieu, 2017: 81)

del sistema social se ha plasmado en la realidad de manera tangible, éste determina absolutamente la comunicación de sus miembros –por supuesto, los sistemas sociales integran en sí mismos el principio de la contingencia, pudiendo ser fuente de conflictos y sucesivos cambios, incluso de la propia muerte como estructura comunicacional-: “La comunicación influye en el sistema social, y éste, a su vez, influye en la comunicación. Ninguno de los dos puede ser analizado separadamente sin que la naturaleza del proceso sea falseada. Uno de los campos importantes en que el proceso de comunicación y el proceso social son interdependientes es el área de la uniformidad de conducta. La gente que se ha estado comunicando durante cierto espacio de tiempo tiende a tener los mismos moldes de conducta. La tendencia hacia la similitud es un requisito previo al desarrollo de un sistema. Tal y como lo dice el viejo proverbio: «Dios los cría y ellos se juntan» (Berlo, 1974: 113)

Las valoraciones señaladas de David K. Berlo inmediatamente nos interrogan sobre las tesis que entrañan las problemáticas de uno de los conceptos y enunciados más laboriosos y difíciles de definir en las ciencias sociales como es la cultura. En este sentido, cuando Bronislaw Malinowski en su obra *Una teoría científica de la cultura* se pregunta ¿Qué es la cultura? Afirma que:

Como punto de partida será bueno tener una visión a vista de pájaro de la cultura en sus varias manifestaciones. Es ella evidentemente el conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres. Ya consideremos una muy simple y primitiva cultura o una extremadamente compleja y desarrollada, estaremos en presencia de un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con el que el hombre es capaz de superar los concretos, específicos problemas que lo enfrentan (Malinowski, 1981:42).

Malinowski vio rápidamente que cada cultura alcanza su autosuficiencia y amplitud cuando es capaz de llegar, albergar y satisfacer el conjunto de las necesidades más básicas de la población, que en sí misma se ve autorepresentada de manera completamente retroalimentada: “La cultura es un compuesto integral de instituciones, en parte autónomas y en parte coordinadas. Está constituida por una serie de principios tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia; la contigüidad en el espacio, relacionada con la cooperación; las actividades especializadas; y el último, pero no menos importante principio del uso del poder en la organización política” (Malinowski, 1981: 46)

La mejor manera de estudiar el fenómeno de la cultura es una pormenorizada descripción de cualquier composición autoafirmada o simbólica en su más concreta realidad, precisando y analizando las diferentes estructuras e instituciones que la componen y que la dan forma en virtud de la propia organización²⁹. Consideramos que una de las mayores trampas fenomenológicas de la importancia de la cultura para la composición de la realidad como objeto integral ha venido de la mano de las diferentes escuelas de economistas que con frecuencia han menospreciado la capacidad de ordenación, considerándola un mero aparataje de segunda lectura, supeditada a los sistemas de producción que en este caso determinarían las formas, el conocimiento, la realidad y la ética de las diferentes comunidades. En este caso, la escuela que mejor define las prerrogativas señaladas es la marxista³⁰. Al respecto, Malinowski añade que:

La extrema posición marxista, que consideraría la organización económica como el determinante supremo de la cultura, parece subestimar dos puntos cardinales del análisis aquí ofrecido: en primer término, el concepto de normas constitutivas en virtud de las cuales encontramos que todo sistema de producción depende del conocimiento, del nivel de vida (definido a su vez por una serie de factores culturales) y del orden legal y político; en segundo lugar, el concepto de función, por el cual comprobamos que la distribución y consumo de los bienes dependen tanto del carácter total de una cultura como de la producción misma (Malinowski, 1981: 56)

Tal y como hemos argumentado a lo largo del capítulo, es necesario contemplar la cultura no sólo desde un plano organizador y estructurador, que también, sino por su carácter simbólico y trascendente como bien arguyeron desde una perspectiva weberiana tanto el antropólogo Clifford Geertz, como el sociólogo Talcott Parsons. Para ambos autores: “La cultura, en la forma concentrada de la religión, modulaba el cambio político y económico, tal como había argüido Weber” (Kuper, 2001: 118). De manera consonante con las especificidades que iba adquiriendo el concepto de cultura desde las Ciencias Sociales, estos autores la aceptan como es un objeto de oposición, siempre existe un contraste dicotómico en una construcción cultural. Como afirma Kuper (2001) esta dicotomía consustancial de la cultura en las Ciencias Sociales se experimenta en la oposición de una defensa de la conciencia colectiva³¹, en contraposición a una memoria únicamente individual. Ciertamente, la idea fundamental que maneja Talcott Parsons en su obra *El sistema Social* (1951) es que la realidad se puede clasificar de manera

²⁹ Para un análisis sucinto de la cultura véase el capítulo 4 de esta misma sección.

³⁰ Para un estudio exhaustivo de las paradójicas posiciones marxistas y de la defensa de una superación heterodoxa de las mismas véase el capítulo 6 de esta misma sección.

³¹ Para un análisis más profundo sobre la cuestión véase Mauss (1971); Durkheim (1993).

objetiva compuesta por tres *ítems* diferentes pero de alguna manera en una continua relación de sinergias necesarias: por un lado objetos sociales, por otro los físicos y en último lugar, el cultural. Cada uno de ellos forma un sistema definido: sistema social, sistema biológico y sistema cultural. Cada sistema permea y mantiene una importancia en las propias decisiones de cada actor, sin reducir en ningún caso el uno al otro. El trabajo de la creación de diferentes sistemas sociales de Parsons encuentra como precedentes a Pareto, Durkheim y Max Weber. Respecto al sistema cultural, Parsons asegura que se compone de un sistema simbólico de significados generando necesariamente un orden y una coherencia en la realidad social. Para este autor, la comunicación más elemental es completamente indispensable con algún grado de conformidad en las expectativas y en las convenciones del sistema simbólico:

Cualesquiera que sean los orígenes y procesos de desarrollo de los sistemas simbólicos, es bastante claro que la complicada elaboración de los sistemas de acción humanos no es posible sin sistemas simbólicos relativamente estables en que la significación no dependa predominantemente de situaciones muy particularizadas. [...] Pero, a su vez, esta estabilidad de un sistema de símbolos –estabilidad que tiene que dilatarse entre los individuos y a través del tiempo- no podría probablemente mantenerse, a menos que funcionara dentro de un proceso de comunicación en la interacción de una pluralidad de actores. A ese sistema de símbolos compartidos que funciona en la interacción es a lo que llamaremos aquí tradición cultural (Parsons, 1984: 22)

Asimismo, Clifford Geertz abrazando en su primera década de carrera el binomio de trabajo sociológico Parsons-Weber, observa que a partir de los años 70 (Kuper, 2001: 102) las referencias a ambos autores comienzan a desaparecer para verse reemplazados por un nuevo conjunto de tesis. Comienzan a aparecer referencias a ciertas corrientes simbólicas, interpretativas y hermenéuticas que acompañan a este antropólogo hasta sus últimas obras. Coincide con Weber en entender que el ser humano es un animal inserto y atravesado por diferente y múltiples tramas de significado y sentido que él mismo ha tejido y construido, considerando por ende, la cultura como el tejido que posibilita que aquellas tramas, muchas de ellas desorganizadas, se comprendan de manera unitaria; y que el análisis de la cultura no debe ser algo así como una puesta en funcionamiento de leyes científicas, sino un trabajo interpretativo en busca de significaciones y sentidos. Motivo por el cual, cuando Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* debe acercarse al fenómeno de los símbolos como objetos estandartes de la más alta deidad lo hace citando explícitamente a Max Weber:

La fuerza que tiene una religión para prestar apoyo a valores sociales consiste, pues, en la capacidad de sus símbolos para formular un mundo en el cual tales valores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constituidores, así como las fuerzas que se oponen a su realización, son elementos constitutivos fundamentales. Esa fuerza representa el poder de la imaginación humana para forjar una imagen de la realidad en la cual, para citar a Max Weber, -los hechos no están sencillamente presentes y ocurren sino que tienen una significación y ocurren a causa de esa significación-. La necesidad de semejante fundamentación metafísica de los valores parece variar muy ampliamente en cuanto a la intensidad de una cultura a otra y de un individuo a otro, pero parece prácticamente universal la tendencia a desear alguna clase de base afectiva para los compromisos que uno asume (Geertz, 2006: 122)

Ciertamente, desde este punto de vista el hombre es concebido como un animal social con una capacidad innata para simbolizar, mistificar, buscar significados, etc. Siendo esto completamente cierto, debemos ampliar la noción expuesta de cultura hasta comprenderla en un necesario binomio de simbolismo interpretativo y como una condición imprescindible ordinaria. ¿Qué es lo que queremos decir cuando aseguramos que la cultura es ordinaria? Según Hall (1984) y Williams (2008) la cultura es ordinaria en cuanto a que en su propio origen contingente y abierto se concibe como cultura popular integrando ampliamente las definiciones de estilo de vida, arte y creatividad, en relación, influencia, y antagonismo (en muchos casos mostrando resistencia) con la cultura dominante; y lo que por parte de ciertas élites se ha considerado durante largos siglos como «cultura» (por supuesto, no como una totalidad hermética, si no abierta a contradicciones y a relecturas)³².

Pierre Bourdieu demuestra cómo el gusto clasifica a los clasificados y encuentra sinergias directas entre la clase social a la que perteneces, la educación recibida, la ocupación o el trabajo que desempeñas y la relación con ciertas preferencias culturales y estéticas al marcar el devenir personal, en tanto que es esencialmente un fenómeno social y que es a través del gusto como las asimetrías sociales se perpetúan: “Como toda especie de gusto, une y separa; al ser el producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tienen, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que se clasifican” (Bourdieu, 2017: 63)

³² Para un estudio más profundo sobre la cuestión señalada, véase el capítulo 5 de esta misma sección.

Raymond Williams (2001a) en *Cultura y Sociedad. 1780-1950* realiza de manera detallada un estudio de la crítica literaria. Williams describe una amplia revisión de las diferentes posturas literarias de Inglaterra desde el Siglo XVIII demostrando que la palabra «cultura» nace y se desarrolla en la Revolución Industrial, en una continua tensión y en un conflicto abierto con el industrialismo. De esta manera, para los literatos estudiados, la palabra «cultura» es sinónimo de «distinción» (Bourdieu, 2017) frente a lo considerado como masa, chusma o clase obrera. Estas distinciones históricas, son las que conducen a Raymond Williams a considerar la cultura como un gran proceso³³ (percepciones, sensibilidades, anhelos, miedos, incertidumbres) y no como productos elevados de una sociedad generados por genios individuales.

A lo largo de su obra³⁴, uno de los temas que más preocupó a Raymond Williams es el término cultura: “Pero yo constaté que me preocupaba una única palabra, cultura, que parecía escucharse con mucha más frecuencia: no sólo, desde luego, en comparación con las conversaciones en un regimiento de artillería o mi propia familia, sino en un cotejo directo con el ámbito universitario de pocos años atrás” (Williams, 2013: 16). Concepto que asocia de cuatro maneras muy diferentes:

1. En salones de té y lugares por el estilo, palabra predilecta que sugiere una distinción y una superioridad moral frente a la «chusma» industrial (Williams, 2001a)
2. Palabra que designa las coordenadas artísticas para producir películas, cuadros, composiciones musicales, poemas o novelas.
3. Asociada a la literatura en cuanto a la formación fundamental de valores (Williams, 2013:16)
4. Y por último, a nuestro juicio la más relevante: como estilo de vida integral.

Esta cuarta definición de cultura lo que sugiere en palabras de Raymond Williams es la combinación de dos áreas que se habían sido consideradas hasta el momento separado o autónomo: el arte y la sociedad. En efectos prácticos, lo que pretende mostrar la combinación señalada es la necesaria conjunción de comprender la cultura como un proceso inscrito en reglas y rituales simbólicos alcanzables y alcanzados bajo la tutela de la interpretación; y la materialidad ordinaria de la puesta en común en diferentes y sentidos estilos de vida denominado «materialismo cultural»³⁵:

³³ Véase también Williams (1961; 1994; 1997; 2003; 2012; 2013a; 2013b)

³⁴ Para un mayor énfasis en el desarrollo de su obra véase el capítulo 4 y 6 de esta sección.

³⁵ Véase también Williams (1977)

[...] Lo que hoy afirmarí­a es que he alcanzado, necesariamente por esa ruta, una teor­a de la cultura en tanto proceso productivo (social y material). Es un proceso constituido por pr­cticas espec­ficas, por artes, en tantos usos sociales de medios materiales de producci3n (desde el lenguaje como conciencia pr­ctica material hasta las tecnolog­as espec­ficas de la escritura y de las formas de escritura, incluyendo tambi3n los sistemas de comunicaci3n mec­nicos y electr3nicos. (Williams, 2012: 294)

1.4. Semiolog­a: la comunicaci3n a trav3s de los signos.

Baylon y Mignot (1996) se­alaron en esta ocasi3n de una manera precisa y muy sencilla que la comunicaci3n consist­a en un ejercicio por el que se hace pasar informaci3n para transmitir todo aquello que tenemos en mente. En este ejercicio conocido como comunicaci3n denominamos 3ndice a la fuente de conocimiento que est­ parcialmente escondido o disimulado: “A prop3sito de la comunicaci3n, podemos, pues, llamar 3ndice a lo que informa sobre un estado psicol3gico que, a causa de su naturaleza –al no ser visible ni accesible a ninguno de nuestros sentidos-, permanece escondido, salvo como acabamos de decir, en la medida en que se exterioriza [...] En vez de 3ndice podr­amos haber dicho signo³⁶” (Baylon y Mignot, 1996: 17). Guiraud (1991) considera que el signo es un est­mulo, o lo que es lo mismo «una sustancia sensible» cuya imagen, o im­genes que se configuran mentalmente est­n asociadas o vinculadas en nuestro esp­ritu a la imagen de otro est­mulo que pretende evocar con el objetivo de desarrollar una comunicaci3n: “El signo es siempre la marca de una intenci3n de comunicar un sentido” (Guiraud, 1991: 33) Lo que se desprende de lo dicho hasta el momento es que el signo es una marca que pretende necesariamente comunicar un sentido. Sin embargo, no siempre tiene que ser de manera consciente:

Las culturas antiguas o «prel3gicas» ven en el mundo visible mensajes del m­s all­, de los dioses, de los antepasados y la mayor parte de sus conocimientos y de sus conductas se basan en la interpretaci3n de esos signos. El psicoan­lisis moderno recupera ese vasto dominio. [...] la psicossom­tica considera a esos s­ntomas como reacciones del organismo destinadas a comunicar informaci3n, deseos que el sujeto no llega a expresar de otro modo. [...] Sin embargo, es evidente que la se­alizaci3n caminera y la psicossom­tica dependen de sistemas de signos y modos de comunicaci3n profundamente diferentes. Lo cual no quiere decir que no se trate en los dos casos de signos que, al igual que todo signo, implican dos t3rminos: un significante y un significado, a los que hay que agregar un modo de significaci3n o de relaci3n entre ambos. (Guiraud, 1991: 35)

³⁶ V3ase tambi3n Guiraud (1991); Ellis y McClintock (1990); Escarpit (1981); Watzlawick, Helmick Beavin Y Jackson (1981); Schramm (1982).

De una manera esquemática, hay que destacar que según el modelo de la lingüística clásica y dominante, las diferentes señales que se adhieren y forman el contenido total de los signos no poseen de manera innata y abstracta por sí mismas ningún sentido destinado a transmitirse. Es posible que el lazo que une el sonido y la significación se comprenda indisociable, puede ocurrir, y lo más normal en cualquier sistema social es que pase, pero eso no es más que una cuestión de repetición, tradición y de convención. El padre de la lingüística moderna Ferdinand de Saussure³⁷ asegura que los diferentes signos lingüísticos son completamente arbitrarios, que no existe nada en el proceso de comunicación que dé razón de la elección de uno y no de otro para un sentido dado erigido de una manera y no de otra. Siguiendo los escritos de Saussure debemos determinar que el signo lingüístico básico en el proceso de comunicación es la palabra. No obstante, muy pocas veces ejercemos la acción del habla con palabras aisladas y descoordinadas entre sí. Las diferentes palabras que empleamos en el habla están predestinadas a ser parte de una construcción mucho más compleja que la de una sola palabra, es lo que denominamos *macrosignos*, es decir, la edificación de signos, a través de otros signos y así sucesivamente. En el lenguaje la unidad de comunicación puede ser diversa y muy diferente, desde una frase, a un conjunto de ellas formando párrafos o un texto completo, hasta un anuncio publicitario «mucho más difícil de descomponer».

Llegados a este punto, y profundizando en la doctrina de Ferdinand de Saussure debemos decir algo acerca de uno de los componentes más importantes en el proceso de comunicar³⁸: el símbolo. Siendo un concepto complejo y contradictorio (algunos analistas consideran que la relación de los símbolos con las palabras asociadas se da de una manera arbitraria y completamente destinada al juego del azar) Saussure considera que la relación entre el símbolo y la relación de sentido del mismo no es completamente un juego arbitrario o una determinación del azar:

³⁷ Véase Saussure (1982)

³⁸ Somos conscientes que el proceso de comunicación tal y como está contemplado por Ferdinand de Saussure es mucho más complejo de lo expuesto hasta el momento. A modo de resumen se compondría de un mensaje que a su vez está hecho de señales, adquiriendo cada una de ellas un sentido. Un mensaje puede albergar en torno a sí mismo uno o muchos más sentidos, dependiendo de si es un mensaje simple o complejo. En dicho proceso, debemos añadir la existencia de un emisor y un receptor, así como de un código y un sistema, es decir, procesos de codificación que designan la puesta en escena de códigos. En el registro saussuriano, la lengua no es caracterizada como un código como tal, sino que es denominada como un sistema de signos (unión entre el significante y el significado). A modo de cierre, Saussure al definir la lengua como un conjunto de signos estaba sugiriendo la existencia de ciertos símbolos al margen del lenguaje, para ello se necesitaba una ciencia más generalista que tratase los signos desde diferentes clases o puntos de vista, conocida en nuestro presente como semiótica.

Pero es un término cómodo para designar una señal emblemática a la que se identifica un grupo social, una doctrina, una idea: la bandera nacional, la cruz de los cristianos, la media luna del Islam, la hoz y el martillo de los comunistas, la rosa de los socialistas, los tres puntos de los masones, el cráneo afeitado de los punks, la cruz gamada o el brazo extendido de los fascistas... simbolización califica el proceso por el que una palabra, un objeto, un dibujo figurativo se carga de un valor particular, socialmente reconocido: el sentido inicial de la palabra se pierde o es compartido con otro, el objeto ya no se reduce a su utilización inmediata, el dibujo expresa una cosa diferente de lo que representa. (Baylon y Mignot, 1996:22)

Sin embargo, mientras que en la década de 1900 Ferdinand de Saussure en sus escritos sobre lingüística general consideraba a la semiología una ciencia aún joven y por constituirse, no será hasta el desarrollo del pensamiento del filósofo y lógico norteamericano Charles Sanders Peirce que la *semiótica* comience a abrirse camino como una corriente de pensamiento que en sus palabras sea “la doctrina de la naturaleza esencial y las variedades fundamentales de la semiosis posible” (Peirce, 1974: 9). La teoría de la semiótica de Peirce persigue de una manera muy cercana la teoría de las «categorías» de las tradiciones filosóficas, que desde Aristóteles a Kant habían tratado de categorizar los diferentes fundamentos que se presentan a la conciencia o, dicho de otra manera, pretendieron conceptualizar desde una forma interna los diferentes fenómenos a estudiar. A este respecto Peirce declaró:

[...] La primera regla de buen gusto cuando se escribe es usar palabras que no den lugar a errores de comprensión; y si un lector ignora el significado de las palabras, es infinitamente mejor que sepa que no lo sabe. Esto resulta particularmente cierto en lógica, la cual, podría decirse, basa su coherencia casi por completo en la exactitud del pensamiento (Peirce, 1974: 17)

En este sentido, como bien arguye Gonzalo Abril (2008) “Peirce propone su breve repertorio de sólo tres –categorías faneroscópicas- (es decir, fenoménicas): primeridad, segundidad, y terceridad, conforma al –arte de hacer divisiones triádicas- al que el filósofo llamó –tricotomía- “(Abril, 2008: 28). Siguiendo a este autor, declararemos que la categoría de la primeridad se corresponde a la cualidad y lo posible; que la segundidad a la existencia del mundo individual, lo fáctico de la realidad; mientras que la terceridad es la categoría de la ley, la mediación y la representación. (Abril, 2008: 28)

En este momento, nos debemos preguntar ¿Qué relación mantienen las tres categorías fenoménicas de Peirce con el signo como objeto de estudio semiótico y de sentido? Gonzalo Abril responde que el signo supone un momento de primeridad: una cualidad inicial o un signo posible denominado *representamen*; uno de segundidad, es decir, se

relaciona inexorablemente con otra cosa, *el objeto*; y la relación que permite relacionarse y mantener una mediación entre los dos anteriores, llamado *interpretante*. (Abril, 2008: 29). A todo esto Peirce dirá:

Un signo, o representamen, es un Primero que está en tal relación triádica genuina con un Segundo, llamado Objeto, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su Interpretante, a asumir con su Objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto. La relación triádica es genuina, vale decir, sus tres miembros están ligados entre sí de modo tal que no se trata de un complejo de relaciones diádicas. Esta es la razón por la cual el Interpretante, o Tercero, no pueden estar en una mera relación diádica con el Objeto, sino que debe estar en tal relación con él que sea como la relación que tiene el Representamen mismo. (Peirce. 1974: 45)

Estas operaciones concurren en una de las operaciones más importantes dentro de la teoría semiótica peirceana: la *semiosis ilimitada* denominada por el propio autor como: “Cualquier cosa que determina a otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al cual ella también se refiere (su objeto) de la misma manera, deviniendo el interpretante a su vez un signo, y así sucesivamente *ad infinitum*” (Peirce, 1974: 59). Aunque, no podemos obviar que para Peirce pese a que pudiera ser algo exagerado, todo signo debe relacionarse y lo hace con un objeto ya conocido. Para que se produzca sentido en una relación semiótica de dos o más objetos entre sí, a pesar de que pudiera ser muy simple, es impensable sin un signo que no haya sido aprehendido, conocido y asimilado mucho tiempo antes:

[...] Ellos pensarán que un Signo no necesita estar relacionado con algo ya conocido de otra manera y creerán que no tiene ni pies ni cabeza afirmar que todo Signo debe relacionarse con un Objeto conocido. Pero si existiera «algo» que transmitiera información y, sin embargo, no tuviera ninguna relación ni referencia respecto de alguna otra cosa acerca de la cual la persona a quien llega esa información careciera del menor conocimiento, directo o indirecto –y por cierto que sería esa una muy extraña clase de información-, el vehículo de esa clase de información no será llamado, en este trabajo, un Signo. (Peirce, 1974: 24)

En este sentido, dentro del esquema clásico de la comunicación lingüística descrito por Jakobson³⁹, la comunicación humana alcanza toda su plenitud cuando se desarrolla a través del lenguaje. Según el autor lo primordial es investigar todas sus variedades y funciones. Desde un punto de vista completamente funcionalista desarrolla un esquema con las funciones del lenguaje, siendo cada una de las partes de su esquema un objeto de

³⁹ Véase Jakobson (1981)

atención autónomo y particular. Las funciones del lenguaje son 6: 1. Referencial 2. Emotiva 3. Conativa 4. fática 5. Poética 6. Metalingüística.

Estos breves esquemas que dan muestras de la importancia que ha tenido a finales del Siglo XIX y durante todo el Siglo XX el acercamiento a las características propias del lenguaje y la comunicación como algo más que una mera transmisión de información entre individuos que de manera innata necesitan y deben comunicarse. A pesar de que desarrollaremos con mayor profundidad en el siguiente capítulo los elementos pragmáticos y la circulación de sentidos que ejerce con fuerza el proceso de comunicación es preciso mostrar algunas líneas maestras de la función pragmática del lenguaje marcadas por el filósofo Austin (2004) con el título *Cómo hacer cosas con las palabras*. Este autor dio origen al campo de la lingüística pragmática y desde que impartiese sus conferencias recogidas en 1962 con el título original *How to do things with words* es imposible hablar de esta disciplina sin referirnos explícitamente a él. De esta manera, la performatividad como concepto para referirse a la realización de acciones mediante las palabras pertenece a al corpus teórico desarrollado por el filósofo Austin⁴⁰.

1.5. Conclusiones

Parece evidente que la idea fuerte planteada a lo largo de este primer capítulo trata de la necesidad de comprender el proceso de comunicación como un ejercicio consustancial a la propia existencia del ser humano. Este proceso de comunicación no está exento de cambios y de trascendencias históricas como lo desgranado en lo referido a la Reforma Protestante en el que el principio rector del individualismo desplaza al absoluto teleológico nominalista extendido durante la Edad Media, y sitúa a la subjetividad humana en la centralidad de la historia condicionando de buena manera, pero no eliminando, el propio acto del intercambio entre los seres humanos. Poco después, la Modernidad inaugura una nueva manera de relacionarnos con grandes aspiraciones globalizadoras. Estas mediaciones que no son otra cosa que Medios de Comunicación Social van cambiando y desarrollándose a lo largo de los siglos otorgando nuevas y paradójicas maneras de relacionarnos entre nosotros, y sobre todo, con el medio. Es

⁴⁰ Para un mayor desarrollo véase Austin (2004)

objeto de discusión si los sucesivos cambios históricos que inauguran las nuevas mediaciones de Comunicación Social desde la Modernidad atraviesan y condicionan todos los aspectos de nuestra vida, otorgando así, una importancia *sine qua non* al «*medio*». A lo largo de los siguientes capítulos iremos desgranando y posicionándonos en centros espaciales donde dicha afirmación no sea del todo válida, admitiendo la relación conflictual dentro y fuera del «*medio*».

Capítulo 2

Tecnología, cultura de masas, ideología y estructura semiótica de la sociedad.

En nuestra vida diaria se ponen continuamente en juego una serie de aparatajes, prácticas y acciones denominadas por J. B. Thompson (1998: 15) *organización social del poder simbólico*, en cuyo núcleo se encuentran los medios de comunicación, que desde las primeras impresiones hasta los más sofisticados objetivos electrónicos, han sido una de las piezas fundamentales y necesarias para la construcción de lo que consensualmente se ha denominado el surgimiento de las sociedades modernas.

Realizando un ejercicio de plena revisión historiográfica ampliamente validada desde diferentes campos académicos como la filosofía, la antropología o la sociología, si situamos el foco de atención a una sociedad en cualquier momento histórico que precisemos, nos daremos plenamente cuenta que los seres humanos en diferentes grados y mediante complejas acciones, se dedican al intercambio y la producción de eso que hemos denominado anteriormente poder simbólico: “Desde las más tempranas formas de gestualidad y uso del lenguaje hasta los desarrollos más recientes de la tecnología informática, la producción, almacenamiento, y circulación de información y contenido simbólico ha constituido una característica central de la vida social” (Thompson, 1998: 25).

Esta ontológica necesidad humana de producir formas simbólicas e intercambiarlas y transmitir las a otros, se complejiza en cuanto insistimos en contemplar retrospectivamente la historia «sin atisbos teleológicos» de comunidades humanas más simples organizadas en torno a una serie de objetos sagrados y completamente mistificado; a sociedades modernas atravesadas por ubicuas redes de sentido pretendidamente equilibradas «con mayor o menor éxito» conformando lo que podemos denominar, no sin caer en simplificaciones, un orden social. La gran reserva que se encuentra indiscutiblemente detrás de cualquier momento histórico que pretendamos estudiar –la Modernidad⁴¹ no iba a ser menos- contaminando y contagiando la

⁴¹ Mediante el trabajo de los autores clásicos que iremos abordando a lo largo del trabajo Doctoral como Marx, Weber, Durkheim o Nietzsche podemos dimensionar las líneas principales de las transformaciones

producción simbólica del momento es el empleo individual y colectivo de un *technical médium*: “Los medios técnicos son el sustrato material de las formas simbólicas, esto es, los elementos materiales con los que, y a través de los cuales, la información o el contenido simbólico se fija y transmite de un emisor a un receptor” (Thompson, 1998: 36). Por otro lado, como indica Gonzalo Abril (2005: 112) se confunde a menudo un medio –hemos hablado de la necesidad de comprender la ontológica necesidad humana de producir formas simbólicas pretendiendo visualizar la gran reserva oculta de los medios técnicos de cada momento histórico- con diferentes dispositivos tecnológicos, a lo que nos gustaría añadir:

Los medios han de verse como *instituciones sociales* en las que la dimensión tecnológica –que no es nunca meramente instrumental- se imbrica con la mediación simbólica: con el lenguaje, con las formas socialmente determinadas de conocer y de sentir, con la organización del espacio y del tiempo. Y, en fin, con el conjunto de las relaciones y de las prácticas sociales. (Abril, 2005: 112)

Al respecto, M. Poster (1990) en *The mode of information. Poststructuralism and social context* (citado en Abril, 2005: 113-144) asegura que el propio desarrollo tecnológico a lo largo de la historia ha dependido absolutamente de la distribución del poder social de unos con los otros y, en las diferentes gramáticas de la relación de poder: “La introducción del teléfono, por ejemplo, sirvió para algo más que posibilitar la comunicación a distancia: amenazó las relaciones de clase entonces vigentes al extender los límites de quién podía hablar a quién [...]” (Abril, 2005: 114). Es conveniente salir de cualquier corriente de pensamiento que solicite para sí un determinismo tecnológico según el cual podemos explicar el uso social de una retahíla de objetos técnicos mediante las precisiones instrumentales que objetivaron el mismo hecho de su producción. Caer en la espiral de un determinismo tal, nos conduce inexorablemente a la oscuridad de la ignorancia, dado que las formas y maneras de hacer uso de los diferentes objetos tecnológicos, así como las diferentes maneras de ingerir un mismo tipo de alimento (Bourdieu, 2017) se ven determinadas por la complejidad de los contextos de uso, por las diferentes relaciones de fuerza y de poder que operen de una manera velada o explícita en lo económico, político, simbólico, etc. Una lectura que nos debe ayudar a escapar de dicha oscuridad tiene como autora a I. De

acaecidas en Europa fundamentalmente desde la Paz de Westfalia en 1648 y la irreversibilidad del individualismo tras la Reforma Protestante, que desembocó en las sociedades surgidas a comienzos de la Europa Moderna.

Sola Pool (1992) con el título *Discursos y sonidos de largo alcance* donde expone maravillosamente bien la vacuna contra los determinismos tecnológicos:

Sería fácil interpretar lo que hemos dicho hasta ahora como un tipo de determinismo tecnológico, y con algo de justificación. Nuestras vidas cambian por las herramientas que utilizamos. Pero también existe una interacción entre los útiles y las ideas de los hombres sobre cómo utilizarlos. Un cuchillo de acero puede tener un filo más afilado que uno anterior, pero una sociedad puede utilizarlo como espada en la guerra y otra para ahorrar trabajo al recolector la cosecha; y del mismo modo con la reproducción electrónica del sonido ya sea con cables o con ondas de radio. El aparato no predestinó las cosas para las que era usado. Eso surgió de una interacción entre aquello para lo que la tecnología era útil y lo que la gente quería y estaba preparada para pensar. Los determinantes no eran sólo la tecnología, sino también un conjunto de ideas con las que los innovadores enfocaron el nuevo invento (Sola Pool, 1992: 88)

Es importante no entender la propuesta de centrarnos en el objeto oculto de la necesidad humana de producir contenido simbólico en términos completamente erróneos. No podemos caer en la tentación de congelar determinadamente el cambio social en cualquiera de los sentidos que se puedan dar. Quién mejor ha expuesto el cambio de una manera vigorosa y descongelada ha sido Raymond Williams (1992) en su texto: *Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales*. En dicho texto, Williams se pregunta cómo es posible que se haya banalizado tantísimo la rotunda afirmación que muestra que los diferentes avances técnicos como la imprenta, la radio o la televisión han producido cambios sociales de gran trascendencia. Sin embargo, Williams asegura que una de las grandes razones de dicha banalización procede de las formulaciones proposicionales inadecuadas: “Lo que se hace es reducir un complejo sistema de relaciones e interacciones a una interpretación en dos términos simples –invención técnica- y –sociedad-. Empleando estos dos términos simples, podemos llegar a conclusiones tan antagónicas como que los inventos técnicos cambian a la sociedad o que la sociedad determina los usos de los inventos técnicos” (Williams, 1992: 184)

Según R. Williams el debate se ralentiza dejando entrever una inmovilidad que impide llegar al fondo de la cuestión, es decir, comprender que los inventos técnicos: “se dan siempre dentro de las sociedades, y que las sociedades son siempre algo más que la suma de relaciones e instituciones de las cuales los inventos técnicos han sido excluidos mediante una definición falsamente especializada” (Williams, 1992: 184). Siguiendo la estela del texto de R. Williams podemos concluir admitiendo que la tecnología, en cualquiera de sus sentidos y niveles, es social. ¿Qué es lo que quiere realmente decir

cuando asegura que la tecnología en última instancia es un ejercicio social? La mejor respuesta la encontramos en el propio texto:

Está necesariamente ligada, de forma compleja y variable, a otras relaciones e instituciones sociales, si bien un invento técnico particular y aislado puede considerarse, e interpretarse temporalmente, como de carácter autónomo. Al entrar en cualquier investigación social general, descubrimos que siempre tenemos que relacionar los inventos técnicos a su tecnología, en el sentido más amplio y, además, que partimos de un tipo de estado o institución social –una tecnología- y vinculándolo a otros tipos de estados e instituciones sociales más que a un sociedad generalizada tan predefinida como para separarla o excluirla (Williams, 1992: 185)

Mientras que, en el lado opuesto, encontramos a M. McLuhan⁴² (1998) que en *La Galaxia Gutenberg* enfatiza la importancia del poder de construcción que han desempeñado los avances técnicos en el orden sociocultural, modificando incluso las condiciones del saber y del conocimiento del momento. McLuhan ve en la imprenta el nicho fundamental que inspira el nuevo orden internacional, político y cultural denominado *Galaxia Gutenberg*: “Porque si la imprenta convirtió las lenguas vulgares en medios de comunicación de masas, también fueron éstas medios de gobierno centralizado de la sociedad, de mucho mayor alcance que cuando los romanos habían conocido con el papiro, el alfabeto y las vías pavimentadas” (McLuhan, 1998: 335-336). No obstante, parafraseando a G. Abril (2005: 114) diremos que uno de los grandes desaciertos de McLuhan fue no vislumbrar que cualquier innovación o cambio tecnológico es siempre precedido por un contexto cultural que demanda para su buen funcionamiento una serie de desarrollos técnicos. Esta crítica se inscribe perfectamente a tesis macluhanianas como la siguiente:

La nueva Galaxia electrónica de acontecimientos ha entrado ya profundamente en la galaxia Gutenberg, Incluso sin colisión, tal coexistencia de tecnologías y consciencias causa trauma y tensión en toda persona viva. Nuestras actitudes más corrientes y convencionales parecen súbitamente deformadas como gárgolas o figuras grotescas. Las instituciones y asociaciones que nos son familiares parecen a veces amenazadoras y maligna. Estas múltiples transformaciones, que son la consecuencia normal de introducir medios nuevos en cualquier sociedad, necesitan un estudio especial que será

⁴² Nuestra posición está atravesada por las ideas fuerza señaladas de R. Williams, expuestas en otras obras como *Cultura y materialismo*. Williams (2012: 72) asegura que los medios de comunicación, es decir, un objeto tecnológico imprescindible en el mundo de la Galaxia Gutenberg señalado por McLuhan, está directamente sujeto al desarrollo histórico. En ningún caso es un objeto tecnológico autónomo cuyo dinamismo arrastre a todas las condiciones de vida y conocimiento de un sistema social hacia él. Sino que se necesitan unas condiciones históricas previas para el surgimiento de los mismos: “Estas variaciones históricas incluyen homologías relativas entre los medios de comunicación y las fuerzas y relaciones productivas sociales más generales, y, lo cual es más marcado en ciertos períodos, contradicciones de tipo general y particular” (Williams, 2012: 72)

objeto de otro volumen sobre comprensión de los medios en el mundo de hoy. (McLuhan, 1998: 394-395)⁴³

En ningún caso, pretendemos negar como afirmaron Nora y Minc (1980) en *La informatización de la sociedad*, que todo cambio o transformación en el estadio del conocimiento, es decir, en su almacenaje, producción e intercambio es proporcionalmente directo a un cambio social. Sin embargo, no compartimos las aseveraciones vertidas en dicha obra sobre las dimensiones del cambio que ambos autores defienden: “La informática permite y acelera el advenimiento de una sociedad altísima productividad: menos trabajo para una mayor eficacia, y unos puesto de trabajo muy diferentes de los que impone la vida industrial” (Nora y Minc., 1980: 175). Desde nuestra humilde opinión, consideramos que es un análisis demasiado precipitado. Si estuvieran en lo cierto, sería realmente complicado verlo a día de hoy, ya que se requiere el ingrediente más importante para discernir la problemática del asunto: tiempo. El tiempo ha sido el gran instrumento de análisis que le ha permitido a R. Williams dimensionar las grandes transformaciones desencadenadas en un juego de posiciones históricamente necesarias dentro de lo social: “La posibilidad de interpretación está vinculada de forma muy precisa a la medida en que esos elementos se hicieron completamente sistemáticos, en lugar de ser procesos convencionales ligados directamente a relaciones sociales vivas y vividas” (Williams, 1992: 188)

A pesar de todo, de lo que podemos estar completamente seguros en cuanto a su irreversibilidad es a la intrínseca capacidad globalizadora de la Modernidad. El fuerte dinamismo impulsado por la Modernidad se comprende nítidamente con la separación del tiempo y del espacio. Como asegura Anthony Giddens (1993: 29) el tiempo estuvo conectado de una manera muy pareja al espacio (fundamentalmente al lugar) hasta que la uniformidad del tiempo hizo que se emparejase con la organización social del tiempo: “Este cambio coincidió con la expansión de la Modernidad y no llegó a completarse hasta este siglo” (Giddens, 1993: 29). ¿Qué implicaciones de facto tuvo la expansión de la Modernidad? Según Giddens el distanciamiento del tiempo y del espacio impulsado por la Modernidad debe dirigir nuestra atención a las complejas relaciones entre la participación local (acontecimientos co-presencia) y la interacción a través de la distancia. Incidiendo más en esto último, diremos con Giddens que:

⁴³ Ver también McLuhan (2009)

En la era moderna, el nivel de distanciamiento entre tiempo-espacio es muy superior al registrado en cualquier periodo precedente, y las relaciones entre formas sociales locales o distantes y acontecimientos, se dilatan. La mundialización se refiere principalmente a ese proceso de alargamiento a lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra. (Giddens, 1993: 67)

En general, como han señalado distintos autores (Servan-Schreiber, 1985; Virilio, 1998; Pirela Torres, 2001; Llorca y Cano, 2015) esta disyuntiva nos conduce inexorablemente al resultado de la desaparición de la conciencia humana como ejercicio de percepción y representación directa de los fenómenos que nos informan y mediante los que construimos poder simbólico de nuestra propia existencia, es decir, el modelo categorial de sujeto kantiano reinante como sujeto autónomo desde la Ilustración, o denominado en un lenguaje kantiano «sujeto auto-génesis» podría haber llegado a su fin. Según P. Virilio (1998: 120) la tecnología ha introducido un fenómeno sin precedentes en la meditación del tiempo. Mientras que Pirela Torres (2001) en *La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio* dedicado a reconocer la figura del filósofo nombrado, asegura que con los nuevos avatares tecnológicos se ha puesto en marcha un tiempo que es diferente al tiempo histórico tal y como lo concebíamos. Según el autor, es un tiempo que establece una gran diferencia entre el tiempo universal y el tiempo mundial y el astronómico. Así pues, Virilio menciona que (citado en Torres, 2001: 101) las capacidades de interacción y de interactividad instantáneas desembocan en la posibilidad de la puesta en práctica de un tiempo único, de un tiempo que, en ese sentido, remite al tiempo universal de la astronomía.

Recuperando la noción kantiana del sujeto autónomo, diremos que para Kant la propia dominación de eso que durante tantísimo tiempo fue uno de los grandes problemas filosóficos –a día de hoy sigue siendo un objeto de disputa- como es la naturaleza, se da de manera interna. En el inicio moderno del desarrollo autónomo, el sujeto como tal se construía a sí mismo. En este sentido, la tecnología y las consecuencias directas en cuanto al distanciamiento del tiempo y del espacio, así como las nuevas realidades temporales descritas anteriormente, afectan de una manera sustancial a cómo se piensa una sociedad desde un punto de vista de la arquitectura social:

Las nuevas teorías de Hebert Spencer y Émile Durkheim perciben la sociedad como un organismo (literalmente un cuerpo político) en que las prácticas sociales de las instituciones (en vez de rango social) de los individuos, tal y como sucede en la Europa pre-moderna) realiza las diferentes funciones de los órganos. La especialización del

trabajo, la racionalización e integración de las funciones sociales crearon un tecno-cuerpo social; y fue ideado de modo que fuera tan insensible al dolor como el cuerpo individual bajo la anestesia general. (Buck-Morss, 1993: 84)

Bajo estas circunstancias debemos preguntarnos ¿Todas estas transformaciones que desdibujan por completo el sujeto kantiano que se nos prestó tras la Ilustración afectan a la percepción de la experiencia de manera consciente y autónoma? Según Marx en los *Manuscritos de economía y filosofía*, toda historia precedente al comunismo, según la lectura minuciosamente realizada y expuesta en el tercer manuscrito de la obra del filósofo idealista Hegel, es historia de la enajenación. Para Francisco Rubio Llorente:

Y por supuesto aunque la enajenación arranque del comportamiento económico del hombre, no es tampoco un fenómeno exclusivamente económico en el sentido estrecho de la palabra, atañero sólo a la producción. Todas las relaciones que mantiene el hombre enajenado de sí mismo son forzosamente relaciones enajenadas, y cada esfera de enajenación se comporta además de manera enajenada frente a las demás. (Rubio Llorente, 2018: 51; en Marx, 2018).

Desde una perspectiva no muy alejada de la marcada por Marx en los *Manuscritos*, Walter Benjamin según Susan Buck Morss (1993: 55) en *Estética y anestesia. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte*, demanda del arte una idea de mayor complejidad, es decir: “deshacer la alienación del sensorio corporal, restaurar el poder instintivo de los sentidos corporales humanos para el bien de la auto-preservación de la humanidad, y hacerlo, no intentando evitar las nuevas tecnologías, sino mediante ellas” (Buck-Morss, 1993: 55).

Volviendo a la pregunta inicial, ¿Qué idea mantiene Walter Benjamin de la conjunción de técnica y pérdida de la percepción de la experiencia humana? Benjamin asegura que el aquí y ahora del original creaba las condiciones necesarias para la autenticidad de la obra de arte, así como la posibilidad de generar en torno a ello la capacidad humana de la experiencia directa o aura –idea complejísima dentro del aparataje conceptual empleado por Benjamin a lo largo de su producción como pensador-.

Lo que aquí se pierde podría resumirse con el término aura, y podríamos decir: lo que se atrofia en la era de la reproductibilidad técnica de la obra de arte es el aura de esta última. El proceso es sintomático; su significado trasciende el ámbito de lo artístico. De forma general, podría decirse que la técnica de reproducción desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar la reproducción, sitúa la existencia masiva en el lugar que antes ocupaba la existencia irrepetible. Y en la medida en que permite a la reproducción salir al encuentro del receptor en su respectiva situación concreta, confiere actualidad a lo reproducido. Ambos procesos nos llevan a la conmoción de lo heredado,

a un estremecimiento de la tradición que constituye el reverso de la actual crisis y renovación de la humanidad. Los dos procesos mantienen la más estrecha relación con los movimientos de masas de nuestros días. (Benjamin, 2017: 21)

La conclusión de Walter Benjamin en esta obra es como mínimo conmovedora y una gran invitación a la reflexión también en nuestro presente. Para Benjamin, la cultura de masas; los nuevos procesos técnicos de reproductibilidad como el cine donde se difunde la cultura señalada; pudo ser ser caldo de cultivo, como así lo pensó el filósofo, del desarrollo del III Reich alemán y de la figura de Adolf Hitler: “El fascismo intenta organizar las recién surgidas masas proletarizadas sin alterar las relaciones de propiedad que esas masas pretenden eliminar con urgencia. Ve su salvación en hacer valer que las masas se expresen, pero sin que estas hagan valer sus derechos” (Benjamin, 2017: 95). En este sentido, siguiendo la obsesión manifiesta de Susan Buck-Morss por el último párrafo de la obra de Benjamin debemos señalar que:

Fiat ars, pereat mundus, dice el fascismo, y espera de la guerra la satisfacción artística de una percepción sensorial cambiada por la técnica, como admite Marinetti. Ello es, por lo visto, la consumación perfecta de *l'art pour l'art*. La humanidad, que en tiempos de Homero era un objeto de contemplación para los dioses del Olimpo, se ha vuelto objeto de contemplación para sí misma. Su **propia alienación** ha alcanzado el grado que le permite experimentar su propia destrucción como un goce estético de primer orden. Y esta es **la estetización de la política** que practica el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte. (Benjamin, 2017: 99-100)

Buck-Morss (1993: 57) advierte que Benjamin nos insta a pensar que la alienación sensorial yace o proviene en el propio origen de la estetización de la política, por supuesto, ésta no es creada por el fascismo, sino que simplemente la administra.

De una manera un tanto oculta, hemos dejado caer una de las grandes ideas de fondo que atormentó intelectualmente a Walter Benjamin: dada las condiciones económicas, políticas, culturales, y no menos importantes, técnicas, surge un nuevo sujeto de estudio denominado: cultura de masas. Para Edgar Morin (1966) uno de los intelectuales referencia en el estudio de la cultura de masas, en su famosa obra *El espíritu del tiempo*, asegura que la cultura de masas es una verdadera cultura, superpuesta a otras de gran importancia como las culturas históricas, y a la vez unión de todas ellas, aunque sea de manera banal o corrosiva. Morin nos recuerda que hablar únicamente de cultura de masas puede ser un concepto demasiado reducido, por lo que dirá: “El término cultura de masas, como los términos sociedad industrial y sociedad de masas del cual es el equivalente cultural, no es un término único, las sociedades modernas pueden ser

llamadas no solamente –industriales- o –masivas- sino también técnicas, burocráticas, capitalistas, de clase, burguesas o individualistas” (Morin, 1966: 20-21)

2.1. Paradigma funcionalista-estructural: sociedad-individuo-medios de comunicación.

¿En qué sentido la construcción del paradigma funcionalismo-estructural está basada en la idea de que la organización de una sociedad –comunidad- aporta la fuente de su propia estabilidad? Según un punto de vista enormemente aceptado (Roda Fernández, 1989; De Fleur y Ball-Rokeach, 1993) se dice que las obras de los grandes pensadores de esta corriente como Auguste Comte (1973) *Curso de filosofía positiva*; Herbert Spencer (2008) *Los primeros principios*; Ferdinand Tönnies (1947) *Comunidad y Sociedad*; y Émile Durkheim (1982) *La división del trabajo social*, plantean una serie de problemáticas importantes en las sociedades modernas, incurriendo en gran medida en describir la situación del individuo en su relación como parte de un todo que es la sociedad. Según el modelo funcionalista-estructural, también difundido, la realidad social a estudiar hace referencia a una estructura social donde los participantes cumplen un determinado rol específico para la obtención de una armonía social⁴⁴. Siguiendo este orden de ideas, con la teoría de Auguste Comte se ha tendido a considerar que la ciencia positiva «positivismo» tiende a sustituir desde la raíz la idea del absoluto:

Por fin, en el estado positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, con el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de similitud. La explicación de los hechos, reducida a sus términos reales, no será en adelante otra cosa que la coordinación establecida entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, que las diversas ciencias han de limitar al menor número posible. (Comte, 1973:36)

Si para Comte la filosofía positiva es el verdadero estado definitivo de la inteligencia humana⁴⁵, el objetivo primordial es la construcción de la física social: “Esta es la más grande y la más acuciante necesidad de nuestra inteligencia; ésta es, me atrevo a decir,

⁴⁴ Según De Fleur y Ball-Rokeach (1993: 55) el ideal teórico sobre el que descansan los postulados de este paradigma se encuentra en el desarrollo de la sociedad ideal de Platón en su prestigiosa obra *República*.

⁴⁵ Según Comte (1973:34-35) el estudio total de la inteligencia humana desde sus orígenes hasta nuestros días, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; y el científico o positivo.

la primera finalidad de este curso, su finalidad especial” (Comte, 1973: 48). Sin embargo, si la idea de la naturaleza orgánica de la sociedad no encontró un gran recorrido en la obra de Comte, el segundo gran fundador de la sociología moderna, Herbert Spencer lo desarrolla con gran vigorosidad y en todo su esplendor. Como filósofo, Spencer pretendió desarrollar los principales principios que debían regir el estudio de cualquier ciencia. Sus *leyes de la evolución* (no es más que la adaptación de las leyes de la evolución de Darwin al campo de la filosofía y la sociología⁴⁶) encontraron un desarrollo sin igual en la obra a la que nos vamos a referir: *Los primeros principios*. Spencer vincula de una manera coordinada y estable el proceso biológico y el proceso social describiendo en su sociología un cierto paralelismo funcional entre diversas especies de animales y el comportamiento de la sociedad moderna y orgánica – en este sentido, llegó a ser más severo en términos positivistas que el propio Comte-. En el *estudio preliminar* de la obra señalada, José Luis Monereo (2008: 9) nos recuerda que para Spencer el organismo social está sujeto a leyes naturales de la evolución regidas por la lucha de la supervivencia de los más aptos: “Es más, para Spencer la historia social es una historia natural de manera que es necesario rechazar la posibilidad de una transformación artificial de la sociedad fuera de sus mecanismos espontáneos y evolutivos del cambio y adaptación” (Monereo, 2008: 9)

Otra de las grandes formulaciones teóricas que admitimos como pionera y necesaria en la sociología moderna es la desarrollada por el alemán Ferdinand Tönnies (1947) *Comunidad y sociedad* en la que presentó el inmenso contraste en la organización social de una comunidad pre-industrial y otro producto necesario de la industrialización:

La diferencia es bien precisa. Para la sociedad, el único sujeto de derecho es el hombre individual, y los demás derechos colectivos que puedan fundarse dependen, en última instancia, de que vengan sostenidos por la voluntad individual, esto es, de que su

⁴⁶ Darwin comprendía que los principios morales que configuran una sociedad adaptada y pensada para un futuro desarrollo se encontraba en un largo proceso en el tiempo de hominización respecto a la vida animal, y a adaptarse al medio en cuestión, es decir, en el marco de seres humanos primitivos. Aquellos instintos incipientes que auguraban una especie de supervivencia de grupo se habrían consolidado frente a otros por la propia utilidad que de ellos requería como necesarios: “En conclusión, Darwin desarrolla su explicación del origen natural de la moral partiendo de la necesidad de los seres humanos primitivos de sobrevivir y adaptarse al medio” (Nietzsche, 2014: 4). Spencer bajo un marco conceptual más filosófico que Darwin elabora una teoría de la moral incluida dentro de una metafísica evolucionista de fondo en la que la vida no es más que la manifestación del proceso de desarrollo. De este modo, la moral es identificada por Spencer como la evolución o el desarrollo de la vida que adquiere forma o se hace notar en la conducta de los seres humanos.

incumplimiento produzca dolores y pérdidas en los sujetos individuales. Para la comunidad, el propio individuo tiene una realidad emanada de la realidad del todo del que procede, de tal forma que la destrucción de este todo destruye su sustanciabilidad humana. Por eso, la violación de los derechos del todo implica la destrucción de la realidad de los hombres individuales. Más justamente por eso, el individuo no puede gozar de derechos que atenten contra el todo. El individuo puede tener el derecho de seguir existiendo, desde luego, pero, justo por eso, tiene que asegurar la realidad colectiva que le presta aquella sustancia personal que tiene derecho a conservar (Villacañas, 1996: 19)

Como ha descrito Daniel Álvaro (2010: 14-15) la diferencia entre «comunidad» y «sociedad» está completamente subordinada al clásico sistema de oposiciones metafísicas. En este sentido, y siguiendo el texto de Daniel Álvaro *Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies* el filósofo alemán viene a confirmar una gran sospecha: la vida real, –auténtica-, la vida que podemos experimentar de manera más agradable, sentida y estéticamente sublimada, se encuentra siempre dentro de una comunidad⁴⁷ de lazos simbólicos y fácticamente orgánicos y nunca dentro de una sociedad.

En último lugar, antes de tener una visión completa de todas las piezas que hemos ido examinando, para formar una imagen completamente total y acorde a la construcción de lo que ha significado la arquitectura de la sociedad para la sociología moderna dentro del paradigma funcionalista, cabe añadir a Émile Durkheim, que a finales del siglo XIX con su obra *La división del trabajo en la sociedad* consigue sistematizar los textos⁴⁸ de

⁴⁷ Como ya hemos argüido, Ferdinand Tönnies desarrolla las diferencias ontológicas entre «comunidad» y «sociedad» subordinadas al clásico sistema de oposiciones y dualismos metafísicos conocidos a lo largo de la historia de la filosofía. La tesis principal de su obra, puede que a priori no encuentre una gran originalidad ya que es el resultado de grandes síntesis filosóficas desde Rousseau, los pensadores románticos, Hegel o Karl Marx y Friedrich Nietzsche. Esta lectura de Tönnies encuentra grandes sinergias con las primeras obras de Karl Marx –conocidas popularmente como los trabajos del joven Marx- en los que desde una apuesta epistemológica muy cercana a Hegel se acerca filosóficamente a una defensa de la comunidad, entendiendo ésta como el modelo opuesto a la -sociedad- capitalista atravesada por el librecambio, la plusvalía y unas relaciones de poder veladas que ira desgranando sucintamente a lo largo del Primer Tomo de *El Capital*. En cuanto a Nietzsche, Tönnies encuentra en el filósofo alemán del superhombre un esquema crítico de la estructura de la sociedad capitalista como esencialmente opulenta, decadente y sin un sentido estéticamente depurado que le posibilitará a decantarse –de la misma manera que Nietzsche- por una comunidad primigenia, y por un gran pasado remoto contrapuesto a la sociedad moderna capitalista.

⁴⁸ A pesar de que la famosa distinción realizada por Durkheim en este fantástico trabajo en función del tiempo histórico entre la -sociedad mecánica- y la- sociedad orgánica- como ya hicieran Comte entre los tres estados teóricos (teológico, metafísico y positivista); Herbert Spencer refiriéndose a –sociedades militares- y –sociedades industriales; Ferdinand Tönnies tratando de –comunidad- y –sociedad-; existen grandes diferencias entre ambos. En todo momento, Emile Durkheim emite un severo alegato contra cualquier teoría social –como las anteriormente mencionadas- que proponga una ruptura entre el individuo y la sociedad: “[...] *La división del trabajo* dedica expresamente muchas páginas a intentar probar que si no hubiese nada más que intereses individuales que acuerdan algo en un momento determinado, la sociedad no existiría” (Durkheim, 1982: 34)

Comte, Spencer y Tönnies bajo la etiqueta dicotómica de la solidaridad mecánica contra la orgánica:

La vida social mana de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. En el primer caso el individuo es socializado, porque, no teniendo individualidad propia, se confunde, así con sus semejantes, en el seno de un mismo tipo colectivo; en el segundo porque, aun teniendo una fisonomía y una actividad personales que le distinguen de los demás, depende de ellos en la misma medida en que se distingue y, por consiguiente, de la sociedad que de su unión resulta. (Durkheim, 1982: 267)

Para Durkheim la sociedad mecánica⁴⁹, o la sociedad segmentaria, se caracteriza por el surgimiento de nuevos grupos profesionales, proliferación y gran intervención en todos los ámbitos de la vida social, esto genera necesariamente una amplia y compleja red de comunicación y relaciones múltiples entre los diferentes grupos. Asimismo, el resultado que uno obtiene es el de una mayor especialización y el aumento de la división del trabajo: “Según prevé la teoría, la sociedad orgánica reclama una comunicación intensa y permanente entre el individuo, el grupo profesional [...] y el Estado: en la práctica, lo que hay es una comunicación deficiente –o inexistente” (Durkheim, 1982: 44). En este sentido, cuando los lazos de solidaridad no se hallan en un contacto suficientemente prologando, lo que se produce es un resquebrajamiento en la integración y en la cohesión del grupo denominado por Durkheim como *anomia*: “Estos ejemplos diversos son, pues, variedades de una misma especie; en todos estos casos, si la división del trabajo no produce solidaridad, es que las relaciones de los órganos no se hallan reglamentadas, es que se encuentran en un estado de anomia” (Durkheim, 1982: 433)

Como bien argumentan De Fleur y Ball-Rokeach, (1993:55) en fechas recientes, el funcionalismo –*La Mass Communication Research*- desempeña un papel importante en los debates sociológicos, como aparece en los textos de Talcott Parsons, Robert Merton, y otros muchos que vamos a desplegar a continuación. El esquema tradicional del funcionalismo de los medios de comunicación (McQuail, 2000; Mattelart y Mattelart, 2005) transita sobre las preguntas: “¿Quién dice qué por qué canal a quién y con qué efectos?” (Mattelart y Mattelart, 2005: 34) Sin embargo, creemos que es preciso destacar en primer lugar las líneas generales de los dos grandes autores que introdujeron

⁴⁹ En este sentido, en el trabajo de Durkheim la sociedad en cualquiera de sus formas históricas no puede comprenderse a sí misma como un todo estático cuya propia conceptualización esté sujeta a reservas y acciones rígidas donde la contingencia no encuentra lugar alguno dentro de una estructura bien conformada.

y readaptaron la sociología europea al contexto norteamericano:⁵⁰ Talcott Parsons y Robert Merton. En 1937 se publica la obra más importante de Parsons *The Structure of Social Action* en la que pretendió configurar una ciencia social unificada sobre la base de un funcionalismo empírico (Mattelart, 1993: 95). Este funcionalismo desarrollado por Parsons comprendía el sistema social global como un conjunto de elementos completamente interdependientes de todos los elementos que configuran la supervivencia del sistema⁵¹: “Cada parte, cada componente del sistema social, juega un papel específico, con el fin de preservar el equilibrio general y la estabilidad del sistema en su conjunto” (Mattelart, 1993: 95). No obstante, como indican De Fleur y Ball-Rokeach (1993: 56) la exposición más clara de los principios funcionalistas clásicos⁵² son los formulados en 1957 por Robert Merton⁵³. En Jesús L. García (1979) *Merton. La estructura precaria: orden y conflicto en la Sociedad Moderna* hallamos claramente como el objetivo principal del funcionalismo de Merton como método de análisis de la realidad social es “establecer las bases para desarrollar una sociología científica que nos lleve a un conocimiento objetivo de la realidad social” (García, 1979:20).

En cuanto a lo relativo a la naturaleza de la sociedad asumió que:

1. Una sociedad puede ser concebida como un sistema de partes interrelacionadas; es una organización de actividades interconectadas, repetitivas y acordes a un esquema.
2. Tal sociedad tiende naturalmente a alcanzar un estado de equilibrio dinámico; si se produce una falta de armonía, aparecerán fuerzas tendentes a restaurar la estabilidad.
3. Todas las actividades repetitivas dentro de una sociedad realizan alguna contribución a un estado de equilibrio; en otras palabras, todas las formas persistentes de una acción, acorde a una pauta, desempeñan un papel en mantener la estabilidad del sistema.
4. Cuando menos algunas de las acciones repetitivas y acordes a una pauta, dentro de una sociedad, son indispensables para su existencia continuada; es decir, existen requisitos previos y funcionales que llenan necesidades críticas del sistema, el cual no perduraría sin aquéllas. (De Fleur y Ball-Rokeach, 1993: 56)

⁵⁰ Para Robert Merton (1972) a diferencia de Talcott Parsons, la sociedad en su conjunto como estructura sólida y tendientemente estable, no es una realidad completamente estática y armónica, sino que existen posibilidades fehacientes de conflictos internos en la propia estructura, que bajo ciertas condiciones puedan ejercer presión en forma de contradicciones conduciendo—o no— a cambios y transformaciones de la sociedad.

⁵¹ Véase Talcott Parsons (1968; 1984)

⁵² Según J. L. García (1979) a pesar de que hay muchas y diferentes formas de análisis funcional, es posible detectar algunas características ampliamente difundidas y compartidas por los autores que se sitúan dentro de esta tradición: “[...] primero, que las partes (elementos) de la sociedad deben entenderse (explicarse) en relación a la función que cumplen para el mantenimiento de la estructura global; y segundo, que lo que existe en la estructura social es funcional para su mantenimiento” (García, 1979: 40)

⁵³ Véase Robert Merton (1972)

Retomando la pregunta inicial que configura la estructura clásica del funcionalismo norteamericano⁵⁴: ¿Quién dice qué por qué canal a quién y con qué efectos?, debemos asegurar que fue Harold Lasswell el autor del primer estudio sobre la comunicación de masas. En R. Wright (1972) nos podemos acercar a las tres actividades más importantes de los especialistas en comunicación según Lasswell: “1. La supervisión del ambiente, 2. La concordancia de las partes de la sociedad en respuesta a ese ambiente, y, 3. La transmisión de la herencia social de una generación a la siguiente” (Wright, 1972: 15-16). Con una estructura similar a la desarrollada por Harold Laswell, los autores Katz, E. y Lazarsfeld, P. F. (1979) en *La influencia personal: el individuo en el proceso de comunicación de masas* asegura que existen cuatro grandes factores que intervienen en la relación entre el medio, y la masa en el sentido de modificar la comunicación: “[...] exposición, medio, contenido y predisposición. Cada una ha llegado a ser el foco central de algún trabajo (análisis de la audiencia, estudios comparativos sobre el medio de información, análisis de contenido y estudio de las actitudes)” (Katz y Lazarsfeld, 1979: 22).

Desde un punto de vista más general, son muchos los autores que durante largas décadas –siendo en nuestro presente una disciplina de análisis social en la relación individuo-sociedad-medios de comunicación con gran afluencia de cátedras y análisis– han expuesto maravillosamente bien diferentes perspectivas con un objetivo en común: pertenecer a la órbita del paradigma del funcionalismo-estructural. Destacar a grandes rasgos a Klapper (1974) *Efectos de las comunicaciones de masas. Poder y limitaciones de los medios modernos de difusión* donde el autor mantiene que la comunicación de masas de tipo comercial en las sociedades capitalistas refuerza culturales dominantes; y, Abraham Moles (1975b) *La comunicación y los mass media* asegurando que en los mass media existe una conservación cultural donde el pasado está al alcance de todos.

Sin embargo, como bien supo identificar McQuail (2000) el modelo esbozado arriba se corresponde con la escuela de los «*media* dominante» reflejando⁵⁵ la postura de la sociedad de masas:

⁵⁴ A este respecto, McQuail (2000:138) considera que la teoría funcionalista únicamente es útil para las cuestiones de integración social.

⁵⁵ En este sentido, las cuestiones de poder en los medios de comunicación como una cuestión superestructural en la que la clase dominante presenta bajo el signo de –universal- y –despolitizado- los intereses de su clase en la –reproducción- de las características conferidas de una manera propia como son las relaciones de explotación y manipulación, están muy bien presentadas en la obra *La ideología*

El tipo de sociedad que se desarrolló con la industrialización y la inmigración urbana se caracteriza por la privatización de la familia, la competitividad y los bajos niveles de solidaridad y participación. [...] Los *media* estarían contribuyendo significativamente a este control en sociedades caracterizadas por su gran tamaño, lejanía de las instituciones, aislamiento de los individuos y ausencia de fuerte integración local o grupal. (McQuail, 2000: 130)

Llegados a este punto del análisis, nos interesa profundizar un poco más allá y adentrarnos en el universo oculto y latente de la comunicación de masas que el conjunto de los autores desarrollados hasta el momento dentro del paradigma dominante funcionalista-estructuralista no se introdujo. Según O. Burgelin (1974) el modelo funcionalista ampliamente validado para el estudio de la comunicación de masas desde los departamentos de la academia norteamericana da cuenta de los problemas que uno debe hacerse cargo en un estudio sociológico de información, pero: “se vuelven totalmente inadecuados si se aplica al estudio de las ficciones, de los sucesos, de los juegos; en pocas palabras, de todo lo que interesa básicamente a la teoría de la cultura de masas” (Burgelin, 1974:78)

En este sentido, nadie como Edgar Morin (1966) *El espíritu del tiempo* va a exponer sucintamente y con brillantez y claridad qué es lo que significa el lenguaje oculto «participación imaginaria» de la cultura de masas. Para Morin la cultura de masas no es autónoma, ni se construye herméticamente. El proceso es aún más complejo y «grave» si atendemos a la idea del autor de considerar que el desarrollo de la cultura de masas hace saltar por los aires toda vinculación estética en cuanto estratificación de una sociedad dividida en clases por una nueva universalidad efectiva que no entiende de «prensa burguesa» o de «literatura popular» sino que habla un único lenguaje: la cultura de masas⁵⁶. Por tanto, el proceso acelerado y dinámico de la cultura de masas tiende unívocamente a la homogeneización: “Homogeneización de la producción se prolonga en la homogeneización del consumo, la cual tiende a atenuar las barreras entre las

alemana de Karl Marx: “La clase que posee los medios de producción material también controla, al mismo tiempo, los medios de producción mental, de modo que, en general, las ideas de quienes carecen de medios de producción mental quedan subordinadas” (Citado por McQuail, 2000: 132)

⁵⁶ En última instancia, la problemática que nos presenta Edgar Morin en su trabajo es la de comprender que la «masa» a la que los productos de la cultura de masas transmitidos en casi su totalidad por los medios de comunicación masivos van dirigidos, conforma y a la vez está conformada por él, y ambos están por los medios mencionados, cuyo avance y universalización en la década de 1960-1970 había revolucionado las características estructurales de unas sociedades atravesadas y configuradas en su propia esencia por una dicotomía conflictiva entre el capital-trabajo, o lo que es lo mismo, entre la burguesía y el proletariado. A este respecto, Bourdieu le reprochará el intento de sustituir los métodos analíticos propios de la Sociología en detrimento de un difuso «massmediología».

edades. Esta tendencia no ha realizado todavía sus virtualidades, es decir, todavía no ha alcanzado sus límites” (Morin, 1966: 50)

En otro orden de cosas, ligado a las últimas consideraciones de la cultura de masas como un conjunto dinámico y no autónomo de acciones, producción y consumo dentro de un marco de homogeneización absoluta es el resultado necesario de un paradigma simplista⁵⁷ que según Edgar Morin (1998) en *Introducción al pensamiento complejo* encuentra su zénit en la teoría racionalista del filósofo Renè Descartes:

El paradigma de simplificación (disyunción y reducción) domina a nuestra cultura hoy, y es hoy que comienza la reacción contra su empresa. Pero no podemos, yo no puedo, yo no pretendo, sacar de mi bolsillo un paradigma de complejidad. Un paradigma, si bien tiene que ser formulado por alguien, por Descartes por ejemplo, es en el fondo, el producto de todo un desarrollo cultural, histórico, civilizacional. (Morin, 1998: 110)

Asimismo, y siguiendo a Morin la sociedad de masas es: “producto de una dialéctica producción-consumo en el seno de una dialéctica global que es la de la sociedad en su totalidad” (Morin, 1966: 60). Sin embargo, en cuanto a la «participación imaginaria» dirimida en la dicotomía «identificación-proyección»⁵⁸ pone en juego una serie de procedimientos retóricos sin ningún tipo de complejo. Tanto Roland Barthes (2010) *Mitologías*; como Umberto Eco (2016) *Apocalípticos e integrados* han demostrado sobradamente que el discurso de la cultura de masas es robado por el mito, es decir, consigue sustraerle su sentido. En este caso, según Roland Barthes el discurso de la cultura de masas es completamente fraudulento en el proceso de construcción, transformando la historia –proceso de construcción de especificidades y de relaciones de poder, así como de sucesivas etapas contingentes y causales- en naturaleza –pretendiendo esconder el carácter burgués de la sociedad burguesa en su conjunto, es decir, despolitizando el contenido burgués de las coordenadas de su construcción histórica-.

El mito no niega las cosas, su función por el contrario, es hablar de ellas; simplemente las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaliza y eternidad, les confiere una

⁵⁷ Véase también E. Morin (2011)

⁵⁸ La explicación que se encuentra en la base de la gran dialéctica «proyección-identificación» propuesta por Edgar Morin es la de considerar que los –mitos-, -relatos-, y los personajes presentados dentro de los diferentes trabajos de la cultura de masas suscitan atracción, amor y ternura: “[...] se convierten, no tanto en oficiantes de un misterio sagrado, sino en los alter ego idealizados del lector o del espectador, destinados a realizar de forma sublimada lo que éstos sienten como posible dentro de sí mismos” (Morin, 1966: 102). En definitiva, lo que advierte Morin es que la cultura de masas desarrolla una serie de campos comunes imaginarios en el espacio: “La tendencia a conseguir el máximo público la lleva a adaptarse a las diferentes clases sociales, edades y naciones” (Morin, 1966: 104-105)

claridad que no es la de la explicación, sino la de la comprobación: si compruebo la imperialidad francesa sin explicarla, estoy a un paso de encontrarla natural, que cae por su peso; me quedo tranquilo. Al pasar de la historia a la naturaleza, el mito efectúa una economía: consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas. (Barthes, 2010: 239)

Mientras que Umberto Eco identificó que la situación conocida como cultura de masas tiene lugar en el momento histórico en el que las masas entran como protagonistas en la vida social y participan de las cuestiones de orden público. Pero, -nos advierte- su manera de pensar y de sentir placer estéticamente hablando, no nace de abajo:

A través de las comunicaciones de masa, todo ello le viene propuesto en forma de mensajes formulados según el código de la clase hegemónica. Tenemos, así, una situación singular: una cultura de masas en cuyo ámbito un proletariado consume modelos culturales burgueses creyéndolos una expresión autónoma propia. Por otro lado, una cultura burguesa identifica en la cultura de masas una subcultura con la que nada la une, sin advertir que las matrices de la cultura de masas siguen siendo las de la cultura superior. (Eco, 2016: 47)

Por último, dirigiendo una gran crítica a la cultura de masas, Guy Debord lo denominó: «*La Sociedad del Espectáculo*». Según Debord el espectáculo se presenta como la sociedad misma. Este espectáculo no es un conjunto y sistemático deslizamiento de imágenes sino realmente una relación social entre personas mediatizadas. En el origen de esta construcción «espectacular» y «mediatizada» de la sociedad se encuentran la gran pérdida en términos freudianos de la unidad del mundo en el que el espectáculo se presenta ante la realidad:

El espectáculo es el discurso ininterrumpido que el orden actual mantiene sobre sí mismo, su monólogo autoelogioso. Es el autorretrato del poder en la época de su gestión totalitaria de las condiciones de existencia. La aparición fetichista, de pura objetividad, de las relaciones espectaculares, oculta su carácter de relación entre hombres y entre clases: una segunda naturaleza, con sus leyes fatales, parece dominar nuestro entorno. Pero el espectáculo no es el producto necesario del desarrollo técnico considerado como un desarrollo natural. Al contrario, la sociedad del espectáculo es una forma que selecciona su propio contenido técnico. Si bien el espectáculo, considerado bajo el aspecto de los medios de comunicación de masas que son su manifestación superficial más abrumadora, puede dar la impresión de invadir la sociedad a modo de un nuevo instrumental, no hay nada en él de neutral, se trata del instrumental que conviene a su entero automovimiento. (Debord, 2002: 45-46)

2.2. La teoría crítica: Escuela de Frankfurt.

Retomando las consideraciones realizadas anteriormente ¿Qué papel desempeñan para los funcionalistas los medios de comunicación en las democracias modernas? Según el punto de vista ampliamente aceptado se dice que los medios de comunicación son parte decisiva de los mecanismos de decisión y regulación de la sociedad: “Y, en este contexto, no podía sino defender una teoría acorde con la reproducción de los valores del sistema social, del estado de cosas existente” (Mattelart y Mattelart, 2005: 55). Sin embargo, según la escuela de pensamiento crítico, también muy difundidas a lo largo del siglo XX, los medios de comunicación son sospechosos de ejercer influencia y violencia simbólica, así como de reproducir mecanismos de poder y dominación en una sociedad altamente polarizada en clases sociales. En este sentido, inspirados por un marxismo fuera de la ortodoxia, y situándose en paralelo a las tesis crítica de la modernidad y la técnicas llevadas a cabo por el filósofo alemán Martín Heidegger⁵⁹, los filósofos de la Escuela de Frankfurt (Instituto de Investigación Social) exiliados en los Estados Unidos a causa de los desastres políticos ocasionados por el avance del fascismo en Europa, se inquietan por el devenir y la configuración de la cultura⁶⁰,

⁵⁹La gran mayoría de los integrantes de la Escuela de Frankfurt aceptan los axiomas críticos de Heidegger respecto a la racionalización de las democracias modernas en base a la tecnificación de las diferentes esferas de la vida social, así como el desencantamiento del mundo a causa de la técnica. Sin embargo, no podemos dejar de mencionar, que Heidegger se consolidó como uno de los teóricos más vilipendiados por autores del centro de Investigación como Adorno. Según Adorno, quienes distraen filosóficamente del camino recto de la dialéctica negativa hegeliana son los filósofos antihegelianos entre los que destaca Heidegger, junto a Kierkegaard y Schopenhauer. Como bien indica Silvia Schwarzböck en el Prólogo (2013) de las clases de Estética impartidas por Adorno en el curso (1958-1959), en el 1958 Adorno ya había elegido al enemigo de toda su vida: Heidegger.

⁶⁰ Los trabajos desempeñados por los miembros de la Escuela de Frankfurt respecto a la configuración de los mecanismos dominantes en la introducción de los productos culturales dentro de una dinámica y órbita de la industria cultural completamente mercantilizada, cosificada, y desprovista de crítica sembraron la semilla de la curiosidad en el estudio de la cultura y de procesos de comunicación social desde una posición más consciente de la problemática de la subjetividad y del componente emocional inexorable de lo político. Prestar especialmente atención a Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer por ser en muchas ocasiones considerados los predecesores intelectuales de los estudios culturales que posteriormente encontrarían un espacio académico e internacional en Birmingham. Hemos de admitir, que dicha prestación nos parece completamente desafortunada no ajustándose a la verdadera intención teórica de estos frankfurtianos en cuyo centro se sitúan grandes obras estéticas estrictamente filosóficas destacando en el caso de Adorno una lectura conjunta de la dimensión subjetiva en Kant y una más objetiva en Hegel: “Este es el caso de los grandes sistemas de la estética: de *la Crítica del Juicio*, de la *Estética* de Hegel, ante todo, pero tal vez también de la parte estética de *El mundo como voluntad y representación*” (Adorno, 2013: 77-78). En este mismo orden de cosas, Walter Benjamin fue uno de los grandes interlocutores de Brecht en el exilio, destacando también un famoso estudio estético de la obra de Baudelaire. Mientras que Adorno y Horkheimer difícilmente pueden ser los predecesores de los estudios culturales, cuando el primero después de haber realizado una tesis doctoral sobre el autor existencialista danés Kierkegaard, se interesó enormemente, y será fundamental hasta el último momento de su producción teórica la aportación dialéctica de la historia realizada por Hegel; como sus disputas metodológicas en el ámbito de la sociología con Karl Popper sobre el positivismo y la realización de análisis estadísticos para medir índices sociológicos –estuvo profundamente en desacuerdo-.

llegando a acuñar uno de los términos más afamados y nodales en el contexto de la sociedad industrial, de masas y consumo: industria cultural.

Como señalan D. Macdonald y E. Shils en (Bell *et al* 1974) es sumamente fácil encontrar una característica común a todos los productos culturales dentro de las coordenadas de una sociedad altamente especializada, industrializada y de masas: todo se convierte en mercancía, todo tiene un precio en dólares. Por eso se han propuesto desde distintas versiones que van desde la contemplación de la homogeneidad cultural (Macdonald, 1974: 68 y ss.) a su definición como una sociedad nítidamente de masas, en el que el sentido de la masa ha desplazado del centro del debate política y de la crítica programática a las clases sociales en conflicto (Shils, 1974: 141 y ss.) es decir, los productos de la industria cultural reproducen manifestaciones simbólicas como aquello que ya ha sido convertido de manera total por la industria cultural, y velan para que los mecanismos de reproducción simbólica en ningún caso enriquezcan el espíritu de los hombres (Horkheimer y Adorno, 1974: 185 y ss.).

En realidad, el problema es incluso más serio:

La ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y construirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia. [...] Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia. Solo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para quebrar los mitos. [...] El desencantamiento del mundo es la liquidación del animismo. (Horkheimer y Adorno, 2018: 59 y ss.)

Este párrafo guarda una estrecha relación con el problema, señalado por M. Weber⁶¹, respecto a que la lógica histórica en decurso mantiene un proceso de racionalización en todas las esferas de la vida; y con las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* de Walter

⁶¹ Tanto Adorno como Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* aceptan el diagnóstico weberiano según el cual el proceso histórico es comprendido por Weber como un proceso de racionalización inexcusable de todas las esferas de la vida social, cuyo contenido último es la propia instrumentalización de la razón y la propia deshumanización por la pérdida de libertad en los individuos representado con la imagen de la jaula de hierro. Sin embargo, lo que no podían compartir bajo ninguna condición con Weber es la aceptación resignada y pesimista de la razón instrumental como el mejor de todos los escenarios posibles. Finalmente, la propuesta de ambos filósofos alemanes es la de restituir la resquebrajada Ilustración sustrayendo el dominio e introduciendo a la naturaleza en su relación con el sujeto en el sitio que le corresponde.

Benjamin⁶² que H. Arendt consiguió rescatar en París e hizo llegar a Adorno en 1941, en el que la historia es contemplada como una auténtica catástrofe, en el que el progreso se torna regreso. Una de las razones por las que mostramos la estrecha relación de la «dialéctica de la Ilustración» y el análisis crítico de la sociedad de masas consumado por los integrantes de la Escuela de Frankfurt se debe a que en «la cultura de masas» se manifiesta la lógica descarnada y destructiva de la «enfermedad de la razón»⁶³:

Ya hoy, las obras de arte son preparadas oportunamente, como máximas políticas, por la industria cultural, inculcadas a precios reducidos a un público resistente, y su disfrute se hace accesible al pueblo como los parques. Pero la disolución de su auténtico carácter de mercancía no significa que estén custodiadas y salvadas en la vida de una sociedad libre, sino que ahora ha desaparecido incluso la última garantía contra su degradación al nivel de bienes culturales. La abolición del privilegio cultural por liquidación no introduce a las masas en ámbitos que les estaban vedados; más bien contribuye, en las actuales condiciones sociales, justamente al desmoronamiento de la cultura, al progreso de la bárbara ausencia de toda relación. (Horkheimer y Adorno, 2018: 198-199)

Así pues, ¿La cultura industrializada inculca al individuo la brújula de la tolerancia hacia la vida homogeneizada como impulso para abandonar cualquier ensoñación revolucionaria en la conformación de un poder colectivo? Según estos autores el espectador no debe en ningún caso efectuar pensamiento propio: “Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada” (Horkheimer y Adorno, 2018: 177). Esto es debido a que la mecanización ha adquirido tal poder sobre el hombre en cuanto al disfrute del tiempo libre y sobre su absoluta felicidad que: “determina tan íntegramente la fabricación de los productos para la diversión, que ese sujeto ya no puede experimentar otra cosa que las copias o reproducciones del mismo proceso de trabajo” (Horkheimer y Adorno, 2018: 176). En cuanto a la mecanización

⁶² Como hemos afirmado, la obra *Dialéctica de la Ilustración* es heredera de las famosas *Tesis sobre filosofía de la Historia* de Walter Benjamin. En la IX tesis Benjamin muestra la existencia del cuadro de Klee titulado *Angelus Novus* en el que se presenta a un ángel alejándose de algo en lo que fija continuamente su mirada: “Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Allí donde nosotros vemos un encadenamiento de hechos, él ve una única catástrofe que acumula incesantemente una ruina tras otra, arrojándolas a sus pies. [...] Esta tempestad lo empuja hacia el futuro, al que él da la espalda, mientras que los montones de ruinas van creciendo ante él hasta llegar al cielo. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 2018a: 312)

⁶³ Para Adorno, Horkheimer –en menor medida– y Marcuse, erradicar la «enfermedad de la razón» pasa necesariamente por aplicar la dialéctica negativa de Hegel interpretada desde unas coordenadas marxistas. En última instancia, es el intento de reconstruir en el interior del movimiento marxista la acción crítica de la dialéctica que había sido de alguna manera apartada por los debates de la II Internacional. La dialéctica negativa de Hegel parte de una comprensión conceptual crítica de la lógica tradicional impuesta en la filosofía occidental desde Aristóteles. Según Hegel, rechazando las formulaciones de la lógica tradicional, considera que un individuo solo puede llegar a ser lo que es, a través de otro individuo, su misma existencia consiste en su ser para otro. Esta es la esencia misma de la dialéctica negativa y crítica con la sociedad capitalista desarrollada por Marx, trasladando y modificando al individuo por la clase social desposeída y desarraigada del sistema: el proletariado.

del desarrollo de las fuerzas humanas en el contexto del industrialismo, Walter Benjamin ya había apuntado dicha problemática asegurando que la reproducción masiva de una obra de arte como ocurre y testimonian Horkheimer y Adorno, persigue la vulneración de la autenticidad⁶⁴.

Asimismo, la vulneración de la autenticidad por el motor de la técnica y la reproducción mecánica asegura y garantiza que la realidad de las cosas se mantenga bajo un orden imperante, que no existan contratiempos y sobresaltos, nada sorprendente. Adorno en *Teoría de la pseudocultura* asegura que la industria cultural en su dimensión más amplia –lo que denominamos medios de masas– a través de individuos singulares y grupos profesionales que se celebran a sí mismos de muy buena gana como élite, generan contenidos objetivos, cosificados y con carácter directamente de mercancía, perpetúan y explotan esta situación en aras de una mayor integración y dominación. Como muestra Adorno: “su espíritu es la pseudocultura, la identificación” (Horkheimer y Adorno, 1971: 245). Así pues, Horkheimer en *Sobre el concepto de la Razón* muestra como la razón instrumental tiene como objetivo el papel de la dominación del hombre y la naturaleza. Una lectura previa a estas consideraciones, pero que sin duda marcará abiertamente el camino intelectual de estos autores de la Escuela de Frankfurt como ya hemos mencionada procede de Walter Benjamin. La conclusión de la razón instrumental desarrollada por Horkheimer de la dominación del hombre y la naturaleza ya fue presentada por Walter Benjamin en una de las cartas que componen los *Pasajes de París* recogido en la obra *Iluminaciones*, a decir que todos los productos artísticos se dirigen al mercado en forma de mercancías. Sin embargo, el adelanto metodológico desarrollado por Benjamin que adoptarán los integrantes de Frankfurt, fundamentalmente Adorno, se encuentra en la adecuación de la dialéctica negativa desarrollada por Hegel, a la crítica histórica de una sociedad moderna decadente, bárbara y completamente tecnificada:

⁶⁴ Walter Benjamin dedica gran parte de su producción teórica a desvelar los mecanismos ocultos que hacen posible que una de las grandes características de las sociedades industrializadas sea la pérdida de la autenticidad frente a la técnica. En su texto «Il narratore» resuelve que la experiencia que se transmitía de boca en boca era la fuente inagotable de la que bebían todos los narradores. Sin embargo, el novelista en la consolidación de las sociedades modernas ha roto por completa dicha situación. Ahora el novelista se encuentra en soledad incapaz de hablar de la experiencia, de las tradiciones e historias que ha visto y escuchado viajando, etc.: “Così si perde la facoltà di ascoltare, e svanisce la comunità degli ascoltatori. L’arte di narrare storie è sempre quella di saperle rinarrare ad altri, ed essa si perde se le storie non sono piú ricordate” (Benjamin, 2011: 34)

Los pasajes y los interiores, los panoramas y los pabellones de las exposiciones proceden de esta época. Son residuos de un mundo imaginario. La utilización y apreciación al despertar de los elementos oníricos es un ejercicio elemental del pensamiento dialéctico. Por eso el pensamiento dialéctico es el órgano del despertar histórico. Cada época no solo sueña con la siguiente, sino que soñadoramente apremia al despertar. Lleva en sí misma su final y lo despliega –según Hegel- con astucia. En las conmociones de la economía bursátil comenzamos a reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas antes incluso de que se desmoronen. (Benjamin, 2018b: 268)

Como resultado de la gran influencia que recibió Adorno de Walter Benjamin y del empleo de la dialéctica negativa de Hegel como instrumento metodológico y crítico de las ensoñaciones bárbaras de la Ilustración, éste encuentra en la crítica cultural el último eslabón de la dialéctica de cultura y barbarie: “El espíritu crítico, si se queda en sí mismo, en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación que tuvo entre sus presupuestos el progreso del espíritu, pero que hoy se dispone a desangrarlo totalmente” (Adorno, 1973b: 230). Además, Adorno considera que la teoría crítica no puede caer en el error de presentar a la cultura entera en tela de juicio, desde un «afuera» como mera ideología, así como, aceptar las prerrogativas gestionadas en el interior de la falsa opulencia cultural de la burguesía. La decisión de permanecer en la inmanencia de la cultura, o situarse en la trascendencia de ella, te arrincona a la misma polémica objetada por Hegel contra Kant⁶⁵. A lo que Adorno mantiene que:

Dialéctica significa intransigencia contra toda cosificación. El método trascendente, que se dirige al todo, parece más radical que el inmanente, que empieza por suponer ese cuestionable todo. El método trascendente-cultural se sitúa en un punto superior a la cultura y a la ceguera social, punto arquimédico desde el cual la conciencia consigue poner en movimiento la totalidad, a pesar de la inercia de ésta. (Adorno, 1973b: 224-225)

En otro orden de cosas, Pasquali (1980: 125) identifica que una de las premisas básicas irrenunciables de los componentes de la Escuela de Frankfurt, es el intento de rescatar la ética del papel y el desempeño de los sistemas ideológicas y racionalizadoras

⁶⁵ Si bien el programa filosófico de Kant descansa en probar que el entendimiento humano posee las formas universales que organizan los diferentes datos recogidos por los sentidos; la filosofía del Espíritu absoluto de Hegel rompe con la idea Kantiana del escepticismo de no saber qué es y cómo funciona las «cosas en sí» ya que lo entiende como nocivo a la condición de rescatar la razón del ataque empirista: “Mientras las cosas en sí permaneciesen fuera del alcance de la capacidad de la razón, ésta seguiría siendo un mero principio subjetivo, sin poder sobre la estructura objetiva de la realidad. Y de este modo, el mundo se dividía en dos partes distintas, subjetividad y objetividad, entendimiento y sensibilidad, pensamiento y existencia. [...] Una y otra vez subraya –Hegel- que la relación entre sujeto y objeto, su oposición, denota un conflicto concreto en la existencia, y que su solución, la unión de los opuestos, concierne tanto a la práctica como a la teoría” (Marcuse, 2017: 35)

dominantes: “para convertirla en lo que siempre fue en sus mejores momentos: la instancia renovadora y si necesario utópico-subversiva, capaz de garantizar un eudemonismo laico y una convivencia pacificada” (Pasquali, 1980: 128). Si Frankfurt se empeñó en rescatar la ética de los sistemas dominantes y totalizadores renovándola directamente bajo un carácter plausiblemente utópico, es de Herbert Marcuse de quien debemos empezar a hablar. Marcuse desde posiciones nítidamente humanistas “los argumentos humanitarios y morales no son mera falsa ideología, sino que pueden convertirse y tienen que convertirse en fuerzas sociales centrales” (Marcuse, 1981: 68), defendió el despertar de la consciencia de la horrorosa política de un sistema paradójicamente más totalizador en un sentido absolutamente hegeliano, pero obviando y negando las diferentes sentencias lógicas, metafísicas y fácticas del desarrollo del espíritu absoluto de Hegel: “Un sistema cuyas contradicciones internas se manifiestan constantemente renovadas en crisis inhumanas e innecesarias, y cuya creciente productividad es creciente destrucción y creciente despilfarro” (Marcuse, 1981: 61).

El despliegue teórico de las obras e ideas de Herbert Marcuse nos emplaza a contemplar la totalidad de la misma como un proyecto en busca de uno de los conceptos clave anteriormente señalado alrededor del Instituto de Investigación Social: la Utopía. Al respecto, la obra más importante de la que hablaremos a continuación es el *Hombre Unidimensional* donde se puede ver reflejado la puesta en marcha de un pensamiento dialéctico y subversivo con el sistema dominante, a decir que, desarrolla una dialéctica negativa bidimensional donde elabora una gran crítica a un sistema totalizador y encuentra en otro modelo el espacio laudable para la consolidación de la alternativa.

Dicho lo cual, Marcuse dinamiza la esencia del pensamiento utópico en el desarrollo de la dialéctica negativa de Hegel atravesada en el caso de este autor, así como por Benjamin y Adorno, por la lectura que realizó Karl Marx, que a modo de resumen, diremos que es una defensa del pensamiento de Hegel enfrentándose con las conclusiones liberales del propio Hegel. Según Marcuse, la filosofía de Hegel es una reacción posterior, una filosofía negativa:

La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica. La dialéctica que encierra está relacionada con la concepción de que todas las formas de ser están penetradas por una negatividad esencial, y que esta negatividad determina su contenido y su movimiento. La dialéctica representa la tendencia contraria a cualquier forma de positivismo. (Marcuse, 2017: 40)

La profunda huella marcada por la idea de que la verdad, o el proceso de superación de la negatividad, requiere la muerte de un estado determinado del ser es lo que hace a Marcuse contemplar dialécticamente la necesidad de muerte del sistema dominante denominado *Unidimensional* como única vía posible al nacimiento de la verdad de la conciencia en un nuevo estadio histórico desprovisto de las diferentes leyes inherentes al sistema de producción capitalista que producen alienación, explotación y sufrimiento: “Una sociedad en la cual el trabajo, incluso el trabajo socialmente necesario, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres” (Marcuse, 1981: 17)

En cualquier modo, como afirma Pasquali (1980: 234-235) el utopista contemporáneo, en este caso Marcuse, así como anteriormente Karl Marx, no diseñan nuevas Repúblicas como ya hiciera Platón –aunque admitan ciertas tentaciones al respecto- sino que su futuro es el reino de la libertad en consonancia con el reino de la necesidad, en cuanto a que el trabajo como condición humana de transformación de la naturaleza no se extingue en la planificación y la racionalización. De ahí que Marcuse al final de su obra el *Hombre Unidimensional* asegure que: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo” (Marcuse, 2016: 255).

Volviendo al *Hombre Unidimensional*, es preciso mostrar como Marcuse en esta gran obra del pensamiento del siglo XX es capaz de explicar sucintamente como el capitalismo de la técnica moderna no ha discurrido de la manera que fue diseñado y pensado por Karl Marx. La capacidad productiva del capitalismo, aquello que ya señaló Antonio Gramsci en su texto *Americanismo y fordismo*, discurre de manera que las condiciones de monopolio y oligopolio de muchas de las grandes entidades económicamente viables dentro de las relaciones geográficas de extracción de riqueza dentro del capitalismo como formación histórica, han posibilitado el aumento real del salario y de las condiciones de vida de aquellos miembros que soportaban según Marx el peso de la explotación capitalista: el proletariado. Este nuevo aspecto que caracteriza a la época contemporánea dificulta en gran medida que las fuerzas históricas que parecían representar la posibilidad de nuevas formas de existencia hayan entrado a formar parte de las reglas del capitalismo en una reificación prácticamente total: “La

gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido” (Marcuse, 2016: 48)

Al mismo tiempo, Jürgen Habermas, otro de los grandes pensadores del Instituto de Investigación Social de una generación posterior a los autores hasta el momento señalados, añadió que una de las grandes características de la Modernidad en cuanto a la consolidación del proyecto histórico y político de la burguesía, había sido el haber pasado en ejercicio de sus grandes virtudes en el ámbito privado a la sociedad civil hasta construir una esfera «pública» política afín a sus intereses. Como arguye Antoni Domènech (1981) en el prólogo a la edición castellana: “En esa esfera tradicionalmente privada del tejido económico va abriéndose paso un ámbito social que reúne los comunes intereses de los sujetos privados en lo tocante a la regulación de su tráfico mercantil y a su posición ante el poder político” (Domènech, 1981: 18; en Habermas, 1981). No obstante, Habermas anuncia la decadencia de esta esfera intermedia de la construcción y consolidación de las democracias burguesas modernas cuando afirma que los medios se convierten en instrumentos de manipulación investidos en una suerte de servicio público que representa a ciertos colectivos y organizaciones como son los partidos políticos a los cuales el Estado ha transferido una parte de sus poderes:

De ahí que las organizaciones y los partidos sigan siendo fundamentalmente asociaciones privadas; a veces ni siquiera adoptan la forma de entidades con capacidad jurídica y, sin embargo, toman parte en el repertorio de posiciones públicas [...] Así han conseguido las organizaciones sociales quebrar fácticamente las barreras del derecho de asociación burgués; su objetivo declarado es la transformación de los intereses privados de muchos individuos en un interés público común, la creíble representación y exposición del interés de la organización como un interés general. Para ello disponen las organizaciones de un holgado poder político; están, sobre todo, en condiciones de manipular a la opinión pública, sin estar, por otro lado, obligados a dejarse controlar por ella. (Habermas, 1981: 226)

A pesar de la importancia y la repercusión teórica que tuvo *Historia y crítica de la opinión pública* –junto a otras grandes obras de este prolífico filósofo alemán– su gran aportación filosófica en la segunda ola de miembros del Instituto de Investigación Social, es la construcción del paradigma de la *teoría de la acción comunicativa* –razón comunicativa–. La pretensión nodal de Habermas en el desarrollo de este nuevo paradigma es la verdadera superación de la razón en términos de relación objeto-sujeto

desarrollado como hecho histórico en la Ilustración –en ningún caso superado por las salidas de Horkheimer y Adorno-. Según Juan José Sánchez en la introducción a la obra de Horkheimer y Adorno *Dialéctica de la Ilustración* titulado *Sentido y alcance de dialéctica de la ilustración* leemos:

Horkheimer y Adorno detectaron un olvido en la raíz de la perversión de la Ilustración: el olvido de la naturaleza en la razón; pero ellos mismos sucumbieron en su crítica, como bien ha señalado A. Wellner, al otro olvido del racionalismo europeo: el olvido del lenguaje en la razón, y por eso fueron incapaces de superar su propia crítica de la Ilustración en un concepto positivo de razón, como se propusieron. No bastaba el recuerdo de la naturaleza en el sujeto, era preciso también el recuerdo del lenguaje en la razón para salir de la aporía. Y eso es lo que ha llevado a cabo Habermas con el nuevo paradigma de la razón comunicativa. (Sánchez, 2018: 35; en Horkheimer y Adorno, 2018)

Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, frente a todo individualismo metodológico muy extendido a mediados del siglo XX, considera que el propio progreso del individuo está indisolublemente unido al conjunto de esferas más ampliamente establecidas como la sociedad, el lenguaje y la cultura: “Por acción comunicativa entiendo una acción simbólicamente mediada. Se orienta por normas obligatorias que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes” (Habermas, 1989: 27). Siguiendo esta misma línea, Lucien Sfez resume la contribución de Habermas asumiendo que para el filósofo alemán la comunicación está consustancialmente en lo social, en la lengua que es social y en lo implícito –para asegurar dichas categorías Habermas se encargará de rescatar de la fenomenología de Husserl la búsqueda del consenso por encima de cualquier razón o justificación-. En este sentido, Sfez expone una de las máximas teóricas de Habermas: “La comunicación no es maquinista, sino comprensiva. Emerge en el momento de las rupturas” (Sfez, 1995: 160). La categoría de consenso, o comprensión rescatada de la fenomenología de Husserl es nodal a lo largo de la explicación teórica del sistema comunicativo con el que Habermas pretendió ir mucho más allá de las categorías modernas que habían aprisionado a Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*:

Pues bien, pasamos a la acción comunicativa. Cuando se logra un entendimiento, conduce entre los participantes a un acuerdo. Un acuerdo comunicativamente alcanzado cumple no sólo las condiciones de un acuerdo fácticamente existente. Antes bien, el acuerdo sólo se produce bajo condiciones que remiten a una base racional. El acuerdo descansa sobre una base común. La acción comunicativa de uno sólo se logra cuando el

otro acepta de forma específica; cuando la otra toma postura con un sí o con un no frente a una pretensión de validez en principio susceptible de crítica. [...] Si no pudiéramos recurrir al modelo de habla, no podríamos analizar qué significa que los sujetos se entiendan entre sí. El entendimiento parece ser inmanente como telos al lenguaje humano. (Habermas, 1989: 385)

2.3. Semiótica de la cultura en la sociedad de masas.

¿Es posible una realidad directamente certificada y una verdad completamente manifiesta? Esta cuestión guarda una estrecha relación con los problemas, señalados por J. Habermas, de que dichas sentencias no han resistido las reflexiones críticas del conocimiento, según las cuales no existe saber sin mediación: “La pretensión de la experiencia sensible a constituirse en evidencia últimamente válida quedó recusada desde la demostración por Kant de los elementos categoriales de nuestra percepción. [...] el análisis de Peirce de la percepción inserta en sistemas de acción, [...] han demostrado que no existe un saber no mediado” (Habermas, 1996: 48). Según el modelo de la crítica del conocimiento, incluso la percepción más simple y banal en la que podamos pensar y reflexionar viene determinada por un conjunto de experiencias precedentes, sentimientos, percepciones, temores y miedos transmitidos y aprehendidos en el horizonte de nuestros propios pasos inmensos en sistemas comunicativos.

Así pues, ¿dónde se encuentra el carácter explicativo de la crítica del conocimiento, en las experiencias precedentes, o en los sistemas comunicativos? En este caso, siguiendo a J. Lotman (1979) diremos que los sistemas comunicativos se componen inexorablemente como grandes sistemas de modelación, y que, la cultura construyendo un modelo aceptado y cohesionado del mundo, se constituye como modelo en sí mismo, aventajando algunos elementos en detrimento de otros que le son insignificantes. En este caso: “Las culturas son sistemas comunicativos, y las culturas humanas se crean basándose en ese sistema semiótico universal que es el lenguaje del mundo” (Lotman, 1979: 42). Y, ¿qué queremos decir cuando aseguramos que las culturas humanas se crean basándose en sistemas semióticos universales? Para Hjelmslev la semiótica⁶⁶ debe ser definida como “una jerarquía que se presta al análisis y cuyos elementos pueden ser determinados por relaciones recíprocas (y por la conmutación)”. Dicho de otra manera: “Así, cada ciencia particular constituye una semiótica particular, mientras que la

⁶⁶ Véase también Ducrot y Todorov (1976)

totalidad de las semióticas es el centro de interés del saber humano considerado globalmente” (Greimas, 1973: 19).

Como indica Gonzalo Abril (2005), desde mediados del siglo XX, tras los desastrosos acontecimientos acaecidos a lo largo y ancho del globo terráqueo en la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo se ha reorganizado en un nuevo proceso histórico sin precedentes: “La producción, el consumo, el espacio político, la vida cotidiana se ven sacudidas por la progresiva implantación de nuevos medios electrónicos, como la televisión y los ordenadores, por el papel fundamental de la información como proceso y recurso estratégico y por la creciente mundialización de la economía y del mercado” (Abril, 2005: 33) Así, bajo las coordenadas de este nuevo movimiento histórico los estudios de la llamada semiótica de la comunicación de masas son una tentativa teórica de reorganizar el estudio del sentido⁶⁷ dentro de los medios de comunicación de masas. La característica diferencial de la semiótica de la comunicación de masas es que no se agota en los componentes estrictamente semánticos, sino que sitúan el foco de atención sobre el proceso de comunicación en el que necesariamente se inscriben:

Los discursos de la comunicación de masas son, siempre, el resultado de un complejo proceso de producción, y no solamente debemos pensar ahora en su valor económico inmediato, absolutamente obvio en nuestro caso, sino también en el papel que los signos de comunicación de masas desempeñan, a nivel de la estructura ideológica, en la consolidación de los sistemas de producción. (Moragas, 1973: 8)

Dado que la retórica publicitaria se ha hecho cada vez más compleja semióticamente, tratando de atribuir constantemente al producto, mediante el ejercicio de diversas técnicas, un conjunto diversos de significados que contribuyan todos ellos a configurar una imagen positiva de la marca, la disciplina de la semiótica de la comunicación de masas se debe ocupar de estudiar diferentes sistemas de signos y discursos que figuran y constituyen la esencia de la comunicación de masas: “La semiótica de la comunicación de masas deberá prestar una atención especial a los condicionamientos y complementos que el proceso de la comunicación impone al mensaje, peculiaridades del canal, emisión, recepción, así como las interferencias de los distintitos sistemas de signos en un mismo proceso comunicativo” (Moragas, 1973: 19)

⁶⁷ El sentido es uno de los conceptos más importantes esbozados por la semiótica estructuralista de J. Greimas. Para Greimas, el hombre vive inexorablemente en un mundo significante y de sentido: “Para él –el hombre-, el problema del sentido no se plantea, el sentido existe, se le impone como una evidencia, como un sentimiento de comprender completamente natural. En un mundo en blanco, donde el lenguaje fuera una pura denotación de las cosas y de los gestos, no sería posible preguntarse sobre el sentido: toda pregunta es ya metalingüística” (Greimas, 1973: 8)

Sin embargo, no estamos en disposición de clarificar la importancia de la semiótica como disciplina teórica en el contexto histórica de la comunicación de masas, sin preguntarnos decididamente ¿En qué consiste la semiótica? Jorge Lozano en la introducción de *semiótica de la cultura* asegura que queda muy lejos la afirmación realizada por Barthes en *elementos de semiología* en la que afirmó: “Sin embargo, y aunque el pensamiento de Saussure haya experimentado amplios desarrollos, la semiología sigue todavía buscándose a sí misma” (Barthes, 1971: 13). Debido a lo dicho, Lozano desarrolla un extenso e histórico análisis de las condiciones que hacen posible dejar de considerar a la semiótica una disciplina actual surgida con el estructuralismo. En cualquier caso, Julia Kristeva (1978: 22) define la semiótica como: «una ciencia de los discursos», o para Umberto Eco (1978; 1980): “se ocupa de los signos como fuerzas sociales. El problema de la falsedad (o mentira) importante para los lógicos, es anterior o posterior a la semiótica” (Eco, 1978: 80). Mientras que para J. Greimas la semiótica es: “un sistema de relaciones y que la naturaleza de sus términos-objetos le sea indiferente simplifica, aparentemente al menos, el problema de la homogeneidad de la descripción” (Greimas, 1973: 20). Greimas da un paso decisivo cuando asegura que igual que la naturaleza, el hombre se nos manifiesta bajo los signos que pueden ser reunidos, seleccionados, interpretados como sistemas de relaciones en objetos que ya hemos definido con Kristeva: discursivos⁶⁸.

La semiótica, al mismo tiempo, forma parte del cuerpo de las ciencias porque teniendo un objeto específico: los modos y las leyes de la significación (la sociedad, el pensamiento), y porque elaborándose en el cruce de otras ciencias, se reserva también una distancia teórica que le permite pensar los discursos teóricos de que forma parte, para extraer también con ello el fundamento científico del materialismo dialéctico. (Kristeva, 1978: 25)

Los autores que defienden la definición de semiótica como «sentido dicho y comunicado del texto» (Kristeva, 1978) o en términos de M. Bajtín⁶⁹: “la única realidad

⁶⁸ Lozano (1979:34-35) desde un marco conceptual cercano a Greimas apunta que la definición de discurso se dirige directamente a un proceso semiótico. Dentro de este proceso semiótico existen nociones diferentes y transversales de comprender las dimensiones del discurso, como los trabajos desarrollados por M. Foucault en cuanto a insertar el discurso dentro de unas relaciones y unos aparatos de poder que no son arbitrarios ni naturales; la lingüística del discurso de R. Barthes; algunas contemplaciones más culturales llevadas a cabo por Van Dijk; o puede ser definido como así lo hicieron Greimas y Courtés como: “proceso semiótico y considerar que los hechos semióticos (relaciones, unidades, operaciones, etc.), [...] dependen de la teoría del discurso. [...] el proceso semiótico aparece entonces como un conjunto de prácticas discursivas: prácticas lingüísticas y prácticas no lingüísticas” (Greimas y Courtés, 1990: 126)

⁶⁹ La aportación de Bajtín al estudio de la lingüística, el estructuralismo y la semiótica fue realmente sobresaliente. Bajtín abordó de manera anticipada muchos de los problemas fundamentales a los que se

inmediata que viene a ser punto de partida para todas estas disciplinas y este tipo de pensamiento, del discurso acerca de los discursos, el texto acerca de los textos” (Bajtín, 1982: 294) muestran como las primeras aproximaciones de esta ciencia provienen de dos estudiosos que supieron anticiparse anunciando su nacimiento oficial: Saussure⁷⁰ y Peirce⁷¹. Si bien, ambos pensadores anticiparon con casi cincuenta años el nacimiento de la semiótica como disciplina de estudio teórico, fue John Locke quien en el *ensayo sobre el entendimiento humano* dividió la ciencia en tres áreas, ocupándose la filosofía de:

La naturaleza de las cosas como son en sí mismas, sus relaciones y sus modos de operar; la ética, lo que el hombre mismo tiene el deber de hacer como agente racional y voluntario para alcanzar cualquier fin, y especialmente la felicidad; y en tercer lugar, la ciencia que estudia los modos y medios con los cuales se alcanza y comunica el conocimiento de estos dos órdenes de cosas. A esta ciencia se le puede llamar la doctrina de los signos [...]; su objetivo es el de considerar la naturaleza de los signos de los que hace uso el espíritu para el entendimiento de las cosas, o para transmitir a otros su conocimiento. (Lozano, 1979: 11; en Lotman y Escuela de Tartu, 1979)

La respuesta de todos los autores que se adscribieron a interpretar la semiótica como un objeto de los modos y las leyes de la significación, consideraron que toda práctica social (económica, costumbre, política, etc.) puede ser científicamente estudiada: “La semiótica se prepara así a convertirse en el discurso que expulsará el habla metafísica del filósofo gracias a un lenguaje científico y riguroso, capaz de dar modelos del funcionamiento social” (Kristeva, 1978:70). En este sentido, Umberto Eco afirma de la mano de R. Barthes⁷² (1971) que: “en el momento que existe sociedad, cualquier

enfrentan hoy quienes estudian la estructura del relato. Como asegura Kristeva (1978: 188) Bajtín fue uno de los primeros en reemplazar el estudio estadístico de los relatos y los cuentos por un modelo en que la estructura literaria no está, sino que se tiene que elaborar en relación a otra estructura: “[...] la palabra literaria no es n punto, sino un cruce de superficies textuales, un diálogo de varias escrituras: del escritor, del destinatario (o del personaje), del contexto cultural anterior o actual” (Kristeva, 1978:188)

⁷⁰ Véase también Saussure (1982)

⁷¹ Véase también Peirce (1974)

⁷² Muchos sistemas semiológicos, y más los objetos de uso, como son por ejemplo los abrigos que se emplean para resguardarse del frío, presentan en cuanto se introducen como valor de cambio en las sociedades del intercambio una función-signo. ¿Qué es exactamente lo que queremos decir con función-signo? En cuanto el abrigo es introducido como valor de uso pasa a ser considerado de manera utilitaria y funcional «función» un objeto para protegerse del frío; y, como su contrapartida, al valor utilitario se le añade el valor de cambio, o el carácter simbólico «signo» que porta indisociablemente al de la «función», por lo que el objeto en su doble función comprendería en sí mismo lo que Marx denominó como fetichismo de la mercancía, es decir, el mecanismo de intercambio «función-signo» por el que la producción capitalista esconde las condiciones de explotación y de miseria que hacen posible la consecución de dicho abrigo.

función⁷³ se convierte automáticamente en signo de tal función. Esto es posible a partir del momento en que hay cultura. Pero existe la cultura solamente porque esto es posible” (Eco, 1978: 36). De la contemplación de Umberto Eco derivan dos cuestiones importantes a tratar: ¿Qué entendemos por signo⁷⁴?, y ¿De qué manera debemos interpretar en términos semióticos la cultura? Respecto a la primera pregunta Julia Kristeva insiste en que el signo⁷⁵ es: “una mediatización de la idea de Dios, el punto de partida (el objeto) y lo que se da como punto de partido (el interpretarte)” (Kristeva, 1978:91). Sin embargo, la cultura⁷⁶ es definida por J. Lotman como: “todo el conjunto de la información no genética, como la memoria común de la humanidad o de colectivos más restringidos nacionales o sociales, tendremos derecho a examinar la totalidad de los textos que constituyen la cultura desde dos puntos de vista: una comunicación determinada, y el código mediante el cual se descifra dicha comunicación en el texto” (Lotman, 1979: 41).

La definición de Lotman implica en última instancia que el mero hecho de existir te preinscribe en ser parte de un todo: “El todo tiene valor no ya en cuanto es símbolo de algo más profundo, sino por sí mismo, esto es, en cuanto es iglesia, estado, patria, casa” (Lotman, 1979: 55) Es decir, mediante el todo no podemos traducir simbólicamente la parte, sino que es el conjunto de las partes en términos metonímicos, como «fracciones sintagmáticas organizadas» lo que contiene la esencia simbólica del todo que posibilita

⁷³ El pensamiento de Karl Marx da buena cuenta de un proceso que se hace pasar por comunicación (sistema de intercambio) y ello a través del análisis del sistema capitalista como una «máquina». En referencia a lo anteriormente citado, Umberto Eco en *La estructura ausente* asegura que Marx establece que los objetos de la cultura no funcionan solamente según reglas semióticas –lo que estamos asegurando–, sino que en un sistema semiótico general cada entidad puede convertirse en significante y significado. En este sentido, las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. Ergo, la cultura puede ser estudiada bajo un punto de vista semiótico. Al respecto de la importancia de la obra de Marx, Eco asegurará que: “En el primer libro de *El Capital*, Marx no solamente demuestra que en un sistema general de mercancías cada una de ellas puede convertirse en el significante que remite a otra cosa, sino que además añade que esta relación de significación mutua es posible porque el sistema de mercancías se estructura por medio de un juego de oposiciones similar al que los estudiosos de lingüística han elaborado para establecer la estructura del sistema fonológico. [...] se puede llegar a construir un código de mercancías porque cada una de ellas adquiere una posición dentro del sistema, oponiéndose a otras” (Eco, 1978: 39-40)

⁷⁴ Véase también Barthes (1983)

⁷⁵ Roland Barthes (1971) asegura que el signo presenta vocabularios muy diferentes, cuya historia es rica, siendo motivo por el que es tan ambiguo: “Signo se infiere, efectivamente, según los autores, en una serie de términos afines y distintos: señal, índice, icono, símbolo, alegoría, son los principales rivales del signo” (Barthes, 1971:39).

⁷⁶ En la introducción a la obra mencionada, J. Lozano insiste que en la dicotomía esencialmente desarrollada por Lévi-Strauss entre naturaleza (natural)/cultura (reglas artificiales), Lotman comprende la última como un sistema de limitaciones (memoria no heredada) impuesto al comportamiento natural del hombre: “[...] en el momento a partir del cual es lícito hablar de cultura, el género humano comenzó a ligar su propia existencia a la existencia de una memoria no hereditaria que se ampliaba constantemente: de este modo se convirtió en el destinatario de la información” (Lotman, 1979: 88)

a que la parte tenga un significado inserto en el todo. A lo mencionado, debemos añadir que toda cultura circunscrita históricamente genera un determinado modelo cultural propio e inigualable. Motivo por el que Lotman asegura que: “El estudio comparado de la semántica del término cultura a lo largo de siglos constituye un material utilísimo para construcciones tipológicas” (Lotman, 1979: 67).

Las cuestiones que hemos planteado nos conducen a un problema de capital importancia: ¿El estudio histórico de la cultura humana implica un sistema dinámico? Las sociedades humanas a lo largo de la historia han experimentado cambios en cualquier dirección que fueron y son gestionados cambiando las propias estructuras que dan sentido y coherencia no solo cultural, sino institucional a las ansias, temores y reservas de los ciudadanos:

Desde el punto de vista de la naturaleza, no es casual que el hombre intervenga, como destructor, sino que es justamente la cultura, en la amplia acepción del término, la que distingue la sociedad humana de aquellas no humanas. De ello se sigue que el dinamismo no es, para la cultura, una propiedad exterior que le ha sido impuesta por su nexo de derivación con causas extrañas a su estructura interna, sino una propiedad suya inherente. (Lotman, 1979: 85)

Aceptando el dinamismo intrínseco de los modelos culturales humanos a lo largo de la historia, R. Barthes en *El grado cero de la escritura* expone sucintamente como la escritura puede ser un objeto de estudio adecuado para comprender la estructura del saber⁷⁷ histórico del momento: “existe en el fondo de la escritura una circunstancia extraña al lenguaje, como la mirada de una intención que ya no es la del lenguaje” (Barthes, 1973: 27). Según Barthes no hay ninguna duda de que cada régimen –en nuestro caso la burguesía- posee su propia escritura⁷⁸: “A la singularidad de la escritura

⁷⁷ Cada régimen de saber histórico impregna y configura una determinada antropología cultural en el sentido en que cada –semioticidad- comprende comportamientos sociales, mitos, ritos, creencias, etc. Foucault, como J. Lotman defienden el signo como una colectividad donde se intercambia información –siempre en un momento histórico concreto-, y de ahí el ejercicio más importante del signo en cada régimen de saber: función de reemplazamiento. En términos de Foucault: “La relación con los textos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allí, lo que importan son los signos” (Foucault, 1974; citado en Lotman, y Escuela de Tartu, 1979: 22). Foucault desempeña desde una lectura nietzscheana una división entre conocimiento, poder, práctica y discurso. El conocimiento no es algo ahistórico sino que es una forma de poder; a su vez el poder, imprime una serie de prerrogativas prácticas que en última instancia se llevan a cabo mediante el discurso. Por lo que el discurso en cada régimen de saber histórico es algo completamente paralelo a la crítica de la dominación. (Poster, 1987: 161)

⁷⁸ El esfuerzo por liberar el lenguaje literario llevado a cabo por R. Barthes se concretiza en una reflexión realizada por Susan Sontag en el epílogo “*La escritura misma sobre Roland Barthes*” en R. Barthes (1983: 348) según la cual lo que convierte a la literatura en un instrumento de oposición y subversión es una determinada práctica de la escritura misma: excesiva, juguetona, intrincada, sutil, sensual... un lenguaje que nunca puede ser el del poder. A modo de aclaración, consideramos necesario traer a colación el último párrafo de *El grado cero de la escritura* donde el propio Barthes expresa maravillosamente bien

burguesa correspondía por lo tanto la pluralidad de las retóricas e inversamente, en el momento en que los tratados de retórica perdieron su interés, hacia mediados del siglo XIX, la escritura clásica perdió su universalidad y nacieron las escrituras modernas” (Barthes, 1973: 61). Por lo que desde una panorámica histórica mucho más amplia, el proyecto histórico de la burguesía como régimen de saber desde la implementación de las coordenadas universales y atemporales de la escritura puestas en funcionamiento en la Novela y la Historia narrada, tiene su punto álgido en el desarrollo de la sociedad de masas expuesto por Roland Barthes en *mitologías*: “La deserción del nombre burgués no es, por lo tanto, un fenómeno ilusorio, accidental, accesorio, natural o insignificante: es la ideología burguesa misma, el movimiento por el cual la burguesía transforma la realidad del mundo en imagen del mundo, la historia en naturaleza” (Barthes, 2010: 237). La estructura de la sociedad burguesa definida por Roland Barthes se encuentra perfectamente diseccionada por M. Moragas en *semiótica y comunicación de masas*, asegurando que:

Nunca como en nuestra época el hombre había estado sometido a una tan amplia presión de signos. El hombre moderno invierte una parte importante de su capacidad enérgica ocupado en su producción y consumo. Estamos viviendo en un mundo en el que, poco a poco, los signos van adquiriendo mayor importancia, incluso que las mismas cosas. [...] Esta presión numerosa y repetida que se infiltra por todos nuestros sentidos es fundamentalmente persuasiva. (Moragas, 1976: 148)

La estructura de sentido burgués que responde a una dinámica histórica no teleológica, se presenta en la contemporaneidad inserta dentro de las complejas relaciones de la comunicación de masas suficientemente expuestas a lo largo de este capítulo, así como la contrapartida crítica de la Escuela de Frankfurt. Al respecto, Jorge Lozano inspirado en la lectura de Greimas asegura que en la sociedad de masas como en cualquier otra estructura de saber histórico *la verdad* o la «esencia» de las cosas en el discurso no es una representación exterior como pudiera aparecer en Platón en cuanto a la dicotomía entre el mundo de las ideas y el mundo sensible o la realidad cognoscible por los sentidos; o por aquella verdad teleológicamente oculta en los textos más nítidamente

el alcance subversivo y revolucionario que puede tener la literatura y la escritura que se escapa de las relaciones de poder impuestas en un momento histórico concreto: “Hay pues en toda escritura presente una doble postulación: está el movimiento de una ruptura y el de un advenimiento, está el dibujo de toda situación revolucionaria cuya ambigüedad fundamental es la necesidad para la Revolución de hurgar la imagen misma de lo que quiere poseer en lo que quiere destruir. Como todo el arte moderno, la escritura literaria es a la vez portadora de la alienación de la Historia y del sueño de la historia [...] inseparable del desgarramiento de las clases: como Libertad, es la conciencia de ese desgarramiento y el esfuerzo que quiere superarlo” (Barthes, 1973: 88-89)

filosóficos de Marx, sino que es una construcción. Es decir, lo que realmente importa en cualquier estructura de sentido es construir categorías de verosimilitud. Si la verdad se construye en el proceso de la contingencia y dinámica histórica de sentido, lo que produce la longevidad de esta es la configuración de unas categorías de verosimilitud que produzcan una adherencia a sin tan siquiera un cuestionamiento último:

Al usar el término de veridicción (veri-dicción, decir verdad), para designar un tipo de operación cognitiva, se intenta subrayar que en los discursos, los enunciados de estado no tienen verdad en sí, sino que ésta es construida (por un sujeto enunciante) y aparece como efecto de un proceso semiótico que el análisis describe por la combinación de los planes de la manifestación y de la inmanencia. (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 79)

No obstante, nos vemos en la obligación de llevar a cabo una explicación breve pero necesariamente temporal hasta desembocar en lo sugerido por Jorge Lozano como estructura elemental de la significación con la que dar muestra de una fórmula claramente semiótica de percibir las estructuras ocultas de la composición estructural burguesa de la comunicación de masas. Mucho antes que los escritos de Greimas, es Vladimir Propp cuya *Morfología del cuento* ha tenido una gran repercusión, siendo uno de los pilares más importantes del estructuralismo. La finalidad de la obra de Propp es la de descifrar los mecanismos ocultos y estructurales del cuento maravilloso en tanto que género, para dar una explicación coherente e histórica de la uniformidad del mismo. Propp comprende que las funciones de los personajes representan esas partes constitutivas y necesarias de la historia, independientemente de la latitud geográfica y el tiempo histórico, así como asegurar que las funciones son muy poco numerosas, mientras que los personajes por el contrario son muy numerosos: “Las funciones de los personajes representan, pues, las partes fundamentales del cuento, y son esas funciones las que en principio debemos aislar” (Propp, 2001: 31). Como hemos indicado, Vladimir Propp⁷⁹ fue pionero del estructuralismo, y dentro del mismo de la antropología estructural por lo que la cercanía con la obra de Lévi-Strauss es realmente destacable⁸⁰.

⁷⁹ Respecto a la importancia capital de este autor y de la obra señalada, J. Greimas escribió: “Con respecto al trabajo de Propp conviene resaltar dos cosas: primero, que una de sus mayores originalidades consiste en haber definido formalmente el cuento; segundo que a pesar de todos sus méritos no ha logrado estipular en qué consiste exactamente el carácter maravilloso del grupo estudiado por él. Con la primera de estas observaciones rendimos a nuestro autor el homenaje de considerarlo como el primer en haber definido el cuento sin tomar en consideración su contenido, es decir, como uno de los tipos posibles de estructuras narrativas o como un género particular. [...]” (Greimas, 1973: 272-273)

⁸⁰ A pesar de que Lévi-Strauss pudiera manifestar, y así lo hizo, la importancia capital de la obra de Vladimir Propp para el estudio del mito, llegando a reconocer la cercanía de aquello que Propp intentó unificar en un único registro, el cuento, y su propio trabajo; son dos autores con grandes diferencias. De manera muy esquemática, diremos que las diferencias entre estos dos autores se encuentran desde el

No obstante, es en el campo de estudio francés, donde el estructuralismo se ha extendido particularmente, encontramos de la mano de la obra de A. J. Greimas la mejor síntesis metodológica de Propp y de Lévi-Strauss, es decir, la conjunción del estudio sintagmático y paradigmático. El análisis exhaustivo de la obra de Greimas excede absolutamente el objetivo de este epígrafe, por lo que nos vamos a limitar a desarrollar únicamente la importancia del cuadro semiótico de la significación con el que Jorge Lozano insiste en su necesaria extrapolación a la estructura de la sociedad de masas:

Si la significación S se revela en su captación primera como un eje semántico, cabe oponerle como su contradictorio un eje $-S$ que representa la ausencia absoluta de sentido. Cuando hablamos aquí de sentido o de significación nos referimos a un universo significativo cualquiera; sea el universo de todos los sistemas semióticos juntos o el universo de tal sistema semiótico determinado. La palabra universo es empleada aquí en la aceptación que ha sido retenida por la lógica de las clases. $-S$ es así complementario de S , y viceversa. (Greimas, 1973: 154)

La fórmula ejemplar es la siguiente:

$$\frac{S}{no-S} \cong \frac{-S}{no S}$$

$S \leftrightarrow no S$, o bien $no S \leftrightarrow S =$ mantienen una relación de oposición.

$S \leftrightarrow -S$, o bien $no -S \leftrightarrow no S =$ mantienen una relación entre contradictorios.

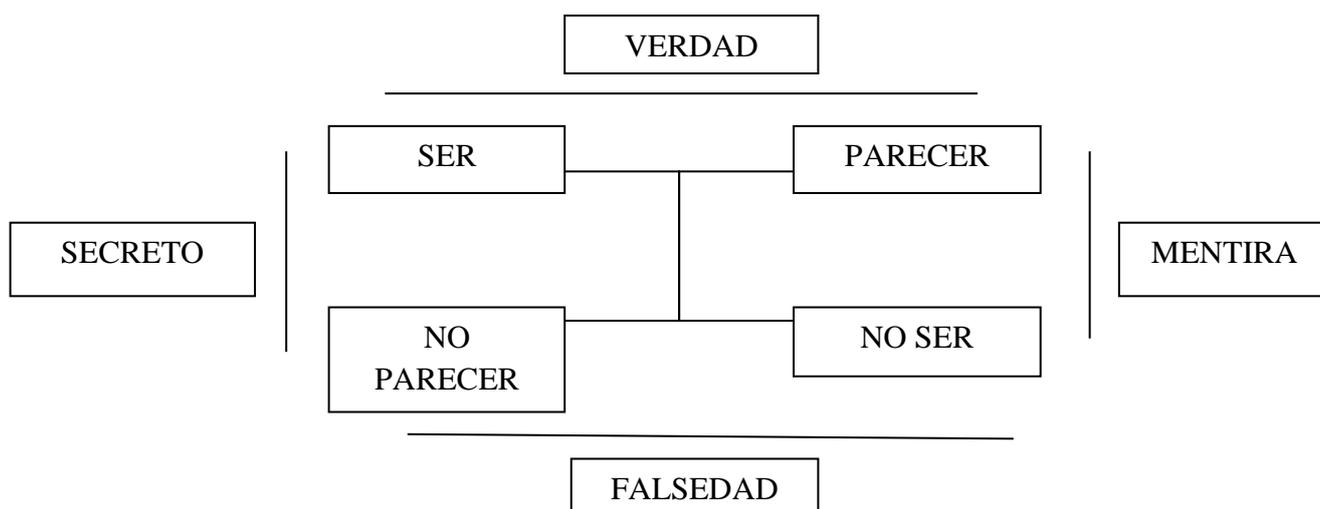
$S \leftrightarrow no -S$, o bien $-S \leftrightarrow no S =$ mantienen una relación de implicación

Como indica Evguéni Méléntinski (2001) en *El estudio estructural y tipológico del cuento* son dos correlaciones ligadas por una correlación global. Esta estructura de significación puede emplearse a lo largo de cualquier narración, igual que al conjunto de los anuncios publicitarios de las diferentes marcas de moda que bombardean el sentido común de las sociedades contemporáneas días tras día. Jorge Lozano (1982:77) siguiendo a Greimas apunta que cada estado del sujeto del esquema de la significación puede ser definido según la manifestación (lo visible, lo interpretable), o según su grado de inmanencia –esquema de la inmanencia- (ser/no ser) se opone y es completamente anterior a la manifestación:

origen, si bien Propp es un formalista con pretensiones de unificar los cuentos maravillosos en una única explicación causal de manera lineal y sintagmática, Lévi-Strauss hizo lo propio desde el estructuralismo mediante un procedimiento paradigmático, y por ende, no lineal, intentó destapar en la diversidad de las funciones una mayor constancia, es decir, presentando algunas transformaciones en consonancia con la transformación de otras, de manera que el procedimiento lineal, formal y sintagmático –aún reconociendo su importancia- era considerado reduccionista y simplista.

La puesta en correlación de estos dos esquemas, manifestación e inmanencia, conforman precisamente la categoría de veridicción: la combinación de los valores del sistema (inmanencia versus manifestación) –en el que todo enunciado de estado puede ser definido- generará distintas figuras de veridicción. (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982: 77)

De esta forma, Greimas (1990: 98) apunta que la conformación de la correlación de manifestación e inmanencia queda conformada así:



Por lo que la operación más importante que pone en evidencia el esquema indicado por Greimas⁸¹ es la de generar discursos que parezcan los más verdaderos posibles. Y esto, es uno de los ejercicios más importantes realizados por la burguesía desde el triunfo de la escritura burguesa expuesto por R. Barthes (1973: 59), hasta la consolidación de las nuevas coordenadas de saber y de conformación de veridicción discursiva en la sociedad de la comunicación de masas. K. Bruhn Jensen en *Semiótica social de la comunicación de masas* ha expuesto que los discursos de los medios de comunicación establecen: “los constituyentes de los medios de comunicación de la semiótica social. En terminología semiótica, los discursos de los medios de comunicación son los signos que, al dirigirse a las audiencias, generan interpretantes que predisponen a las audiencias a actuar en su contexto social e histórico” (Bruhn Jensen, 1997: 110). Todos los fenómenos de la comunicación de masas deben dirimirse como productos económicos –se encuentran al alcance de muy pocos, existen grandes monopolios de la comunicación- y como productos semióticos, que como tal, pretenden hacernos creer

⁸¹ Greimas (1973:164) llega incluso a conformar en forma de cuadro semiótica lo que él denominó “dominio semántico hipotéticamente desarticulado” quedando investido el sentido tras la articulación. ¿Qué queremos decir con esto? Que el cuadro semiótico de Greimas, como ya hiciera el autor en sus diferentes obras, puede ser empleado con el objetivo de clarificar los regímenes ocultos y de verdades propuestas en estructuras semióticas y de sentido.

que aquello que se dice o se argumenta en el sentido de la misma producción tiene el objetivo –como hemos demostrado- de ser creíble en cuanto a «parecerlo»⁸².

2.4. Conclusiones

La explicación de la comunicación humana en la contemporaneidad se enfrenta a un dilema central: o bien se concibe la comunicación humana dentro de unas relaciones tecnológicas que han posibilitado el desarrollo de la sociedad de masas en términos instrumentales y necesarios para la conformación de un todo cohesionado, o bien se propone una enmienda a la totalidad desde la que augurar una verdad esencial más allá de las relaciones tanto institucionales, culturales como tecnológicas que nos hemos otorgado en las últimas décadas. La teoría crítica trata de reducir a su mínima expresión la tesis del modelo funcional-estructural según el cual la realidad a estudiar hace referencia a una estructura social en la que cada categoría de participante cumple un determinado rol específico para la obtención de la armonía social. Por el contrario, los representantes de la teoría crítica consideran que desde la Ilustración se ha producido un desencantamiento del mundo configurando como tal la destrucción de las capacidades humanas bajo el signo del dominio de la naturaleza. No obstante, para otros muchos autores con los que nosotros nos posicionaremos de una manera muy cercana, comprenden que tanto la visión armónica de la estructura social cohesionada expuesta por los funcionalistas; como la teoría crítica que trata de desvelar los secretos de la alienación posicionándose en una situación de privilegio «saben donde se halla la verdad ordenadora de la mejor sociedad posible como si se tratara de la República de Platón» no hace justicia a algunas de las más importantes regularidades que son todas ellas conflictivas en cuanto a ajustes continuos y permanentes de equilibrios entre relaciones de poder que por supuesto son desiguales pero que se construyen no de una manera prescrita «teleológica» sino en el hacer de la comunicación e interacción humana formal y material.

⁸² Para un análisis más detallado del régimen semiótico de la comunicación de masas véase Moragas (1976;1981;1985); Barthes (2010); Morin (1966); Eco (1978; 2000; 2016); Lotman (1979); Greimas (1973)

Capítulo 3

Televisión: Estructura social, crítica marxista y audiencias activas

En un contexto histórico en el que conceptos como globalización, dinamismo, avances tecnológico, separación del tiempo y del espacio, etc., se presentan en nuestra cotidianidad de una manera muy familiar y acomodada, es fundamentalmente a través de la televisión (fenómeno no aislado) que accedemos junto a otros muchos aparatos tecnológicos de la información y la comunicación a comprender y descomprimir el conjunto de datos y algoritmos simbólicos y culturales que circulan con el objetivo de hacerse «entender» y que tengamos una lectura «preferente»⁸³. En este contexto histórico descrito, debemos considerar algunos de nuestros supuestos prácticos sobre la televisión: “Mientras en la década de 1980 era un mecanismo familiar, hoy es un aparato que suministra un servicio más personal a los diferentes miembros del hogar. En consecuencia, los segmentos y programas específicos se identifican hoy como el terreno exclusivo de audiencias discretas” (Paterson, 1987: 290; en Morley, 1996). A causa de los avances técnicos acaecidos como axioma histórico nada desdeñable a lo largo del siglo XX, no podemos considerar la televisión como un instrumento como cualquier otro de información y comunicación, o como un fenómeno aislado sin importancia –su presencia en la configuración de imaginarios colectivos es muy destacable-.

En este caso, como afirma D. Morley debemos considerar la televisión inserta en una cultura técnica muy precisa que como veremos con R. Williams ha sido la condición de posibilidad del auge de este medio de comunicación, que es tanto doméstica como nacional o internacional –la globalización afecta e impone unas nuevas coordenadas de acción a la televisión-, y que es una cultura capaz de simultanear lo público con lo privado. Esta cuestión incide en identificar en la televisión el instrumento más importante de comunicación de las sociedades occidentales, siendo su preocupación muy antigua. Con todo, cualquier estudio o análisis que pretenda bosquejar la repercusión tanto económica como cultural de la televisión no podrá salvar la gran coyuntura de cambios auspiciados desde el final de la Segunda Guerra Mundial con un

⁸³ Véase también Hall (2004)

creciente y cada vez mayor grado transnacional: “Si bien es cierto que la televisión no es la única fuente de capital cultural global, yo me atrevería a decir que es la más importante. [...] a través de la televisión, todos podemos ser viajeros globales de sillón, sujetos a los signos y discursos de y sobre otras culturas” (Barker, 2003: 21).

Realmente casi la totalidad de los autores que han estudiado el fenómeno de la televisión coinciden en describir su gran importancia por la sencilla razón de que es un recurso del que dispone prácticamente todo el mundo en sus hogares en las sociedades modernas occidentales y que no deja de ganar adeptos en el resto del mundo:

Quiere decir esto que una obra de televisión que tenga éxito llega hoy, en el Reino Unido, al mismo público que una obra teatral que se represente durante más de cuarenta años seguidos en la misma sala. Y esto no es excepcional, sino que ocurre casi todos los días y, en ciertas ocasiones, varias veces durante la misma noche. (Taufic, 2012: 58)

Cada vez van adquiriendo mayor peso y trascendencia otros recursos electrónicos de comunicación, que sin duda alguna, son destacables en las sociedades altamente informatizadas y tecnológicas como puede ser internet. No obstante, la televisión sigue siendo el instrumento capaz de imprimir un mayor grado de cultura popular acerca del imaginario colectivo que impere en cada territorio, así como de poner en contacto el conocimiento popular sobre el mundo, a pesar de que este contacto cada vez sea menos físico –cara a cara- y se desarrolle de una manera mediatizada con modos de vida que muchas veces distan de ser los hegemónicos en un momento dado sobre un territorio cualquiera. Al respecto, Thompson arguye que:

Decir que la apropiación de los mensajes mediáticos se ha convertido en un medio activo de autoactualización en el mundo moderno no quiere decir que sea el único medio: evidentemente no lo es. Existen muchas otras formas de interacción social, tales como aquellas entre padres e hijos, entre alumnos y profesores y entre parejas, que continúan desempeñando un rol fundamental en este sentido. Los primeros procesos de socialización en la familia y la escuela son en muchos sentidos decisivos para el desarrollo posterior del individuo y para su autorrepresentación. Sin embargo, no debemos perder de vista el hecho de que, en un mundo cada vez más impregnado por los productos de las industrias mediáticas, ha surgido un nuevo escenario a partir del proceso de autoactualización. Se trata de un escenario estricto con las obligaciones espacio-temporales de la interacción cara a cara y, dada la accesibilidad de la televisión y su expansión global, cada vez más asequible a los individuos de todo el mundo. (Thompson, 1998: 68)

La idea de fondo que sugiere Thompson es que a medida que la gente interpreta y vincula en su cotidianidad familiar los productos mediáticos de la televisión, de manera

directa y progresiva, va apropiándose de significados, discursos, y mensajes e incorporándolos a la rutina de sus vidas:

Al arraigar un mensaje e incorporarlo rutinariamente a nuestras vidas, nos implicamos en la construcción del sentido del yo, de quiénes somos y dónde estamos en el espacio y el tiempo. Estamos constantemente dando forma y transformando nuestras habilidades y reservas de conocimiento, poniendo a prueba nuestros sentimientos y preferencias y expandiendo los horizontes de nuestra experiencia. Estamos modificando activamente un yo a través de los mensajes y el significado facilitado por los productos mediáticos (entre otras cosas). [...] Es un proceso en el cual algunos mensajes se retienen mientras que otros se olvidan, en el cual algunos se convierten en puntos de apoyo para la acción y la reflexión, o en un tema de conversación entre amigos, mientras que otros desaparecen de nuestra memoria, perdidos entre un continuo flujo de imágenes e ideas. (Thompson, 1998: 67)

En este sentido, el componente transnacional y mediático que impone la televisión en la construcción de imaginarios colectivos compromete enormemente a que se produzca un alejamiento entre la producción del recurso mediático y la reinscripción de este en otras latitudes geográficas con construcciones simbólicas colectivas que pudieran ser realmente lejanas. De esta manera, la mediación mediática recurre cada vez más a prácticas sociales, y a personas ajenas a los propios productos mediáticos. Al respecto, Stuart Hall (1977) en *Culture, the media and the ideological effect* asegura que la televisión es un instrumento ideológico magnífico a través del cual percibimos la vida y los intereses simbólicos de los demás, introduciéndolos a los nuestros y generando una suerte de mundo simbólico –ideológico– de la totalidad: “This is the first of the great cultural functions of the modern media: the provision and the selective construction of social knowledge, of social imagery, through which we perceive the worlds, the lived realities of others, and imaginarily reconstruct their lives and ours into some intellible “world of the whole some lived totality” (Hall, 1977: 341).

La televisión nos permite ser viajeros del mundo, conocer culturas, imaginarios y realidades diferentes sin salir de nuestra propia casa. Pero, llegados a este punto, es preciso detenernos en una de las grandes interrogaciones que resolvió R. Williams: ¿Cómo llegó la televisión a ocupar un espacio tan decisivo en nuestra vida cotidiana? Una respuesta de la más apresurada con la que Williams no está de acuerdo, sería la estrictamente científica, según la cual, el surgimiento de la televisión responde a un determinismo tecnológico. La televisión como el conjunto de los recursos tecnológicos se descubren en un proceso paradigmáticamente científico lo cual establece las

condiciones ulteriores para el cambio social y el progreso. Entonces, ¿Este determinismo tecnológico qué entiende por progreso? A lo que Williams responde que: “Il progresso coincide con la storia di queste invenzioni che hanno creato il mondo moderno. Gli effecti delle technologie, diretti o indiretti, previsti o imprevisi, non sono che il resto della storia. La macchina a vapore, l’automobile, la televisione, la bomba atomica hanno creato l’uomo moderno e la modernità” (Williams, 1992: 33).

Pero, existen otras opiniones y respuestas con aspectos menos deterministas, con las que de nuevo, Williams no coincidirá. Según estas opiniones, la televisión como cualquier otra tecnología se convierte en accesible como un medio o un instrumento en un continuo proceso de cambio que se está dando, o se dará. Para estas opiniones el cambio social no está completamente atravesado por un determinismo tecnológico asfixiante y totalizador: “Considera specifiche technologie, o un insieme di technologie, come sintomi di un cambiamento. Qualsiasi tecnologia è quindi considerata un sottoprodotto di un process sociale, altrimenti determinato, e acquisisce uno status efectivo solo quando è usata per scopi già contenuti e previsti in tale proceso sociale” (Williams, 1992: 33).

Para Williams la mayor parte de los debates acerca de la pregunta ¿Cómo llegó la televisión a ocupar un espacio tan decisivo en nuestra vida cotidiana?, se presentan en estas dos direcciones. No obstante, la objeción más enfática que realiza Williams al respecto es que ambas opciones cometen el error de abstraer la tecnología a la sociedad. O bien, se presentan respuestas en forma de determinismo tecnológico para las cuales la tecnología tiene fuerza por sí misma capaz de crear nuevos estilos y formas de vida; o por el contrario, tiene fuerza en sí mismas suministrando materiales para el cambio social y nuevos modos de vida: “Queste posizioni sono così profondamente radicate nel pensiero sociale moderno che è veramente arduo andaré oltre” (Williams, 1992: 34). Williams considera que la única manera de escapar a esta encrucijada forjada en la modernidad entre los bastidores positivistas requiere un esfuerzo cooperativo y prolongado. En este caso, puede ser posible esbozar otra clase de interpretaciones que nos permitan no ver únicamente su historia, sino los usos y las condiciones de posibilidad precedente: “La tecnologia sarebbe vista come uno sviluppo desiderato in relazione a certi scopi e pratiche che si hanno già in mente. Tale interpretazione differisce però anche da una visione sintomatica della tecnologia in quanto questi scopi e queste pratiche sono ritenuti diretti: bisogni, scopi, pratiche social noti, rispetto a cui la tecnologia non ha un ruolo marginale, ma centrale” (Williams, 1992: 34)

Según esta perspectiva, resuelve de esta manera Williams, los descubrimientos científicos y técnicos no son descubiertos por individuos aislados y sin apoyos sino que se dan en una conjunción y concatenación de posibilidades en una sociedad caracterizada como advierte el autor por la movilidad y extensión de sus organizaciones:

È una caratteristica peculiare dei sistema di comunicazione il fatto che furono pensati e previsti –non certo in maniera utopica, ma tecnica –prima che le componenti essenziali dei sistema sviluppati fossero state scoperte e perfezionate. [...] La precedente e decisiva trasformazione della produzione industriale e le sue nuove forme social, risultato di una lunga storia di accumulazione del capitale e di miglioramenti nelle tecniche di lavoro, hanno creato non soltanto nuovi bisogni ma anche nuove possibilità; i sistema di comunicazione, fino alla televisione, sono stati un loro intrínseco risultato. (Williams, 1992: 39)

En definitiva, para observar el desarrollo de cualquier sistema de comunicación, debemos tener muy presente que cualquier sistema es precedido por unas condiciones de posibilidad humana, social y de comunicación principal. En el caso del surgimiento de los medios de comunicación masivos, éstos se pueden interpretar como una respuesta a una realidad política, como así sucedió. En una sociedad cada vez más cambiante y en continua transformación donde se vivían nuevas relaciones de comunicación entre las personas –cambiando las instituciones mediadoras hegemónicas- se requerían nuevos mecanismos de información y nuevas formas de orientarse en una estructura real e imaginaria en crisis que condujo a nuevas interpretaciones tanto en la práctica con avances en la fotografía o en la cinematografía, como en la teoría de la comunicación social.

En cualquier caso, y habiendo dejado claro junto a R. Williams nuestra postura respecto al surgimiento de la televisión, en la actualidad, la televisión se ha erigido en el instrumento de producción simbólica con mayor influencia y recursos. La importancia de la televisión es tal, que según Bourdieu, produce efecto de realidad: “Puede mostrar y hacer creer en lo que muestra. Este poder de evocación es capaz de provocar fenómenos de movilización social” (Bourdieu, 2010: 27). De este modo, siguiendo a Bourdieu, si la televisión tenía como objetivo ser un instrumento de mediatización cuyo sentido de existencia consistía en reflejar la realidad, ha acabado convirtiéndose en instrumento que crea una realidad: “Vamos cada vez más hacia universos en que el mundo social está descrito-prescrito por la televisión” (Bourdieu, 2010: 28). Asimismo, como considera Camilo Taufic (2012), si creemos que la corriente continua de pensamientos y emociones que giran alrededor y constituyen los procesos mentales que son conscientes

para los seres humanos como una de las partes más íntimas e importantes de su personalidad, podemos mostrar una idea aproximada de la dimensión de la televisión diciendo: “durante cierto número de horas al día, el hombre del siglo XX deja de pensar por sí mismo y se somete a una forma de conciencia o de pensamiento colectivo” (Taufic, 2012: 59)

Después de todo lo comentado hasta el momento, estamos en condiciones de asegurar la existencia de un consenso generalizado en cuanto a que el reconocimiento de la actividad informacional –instituciones mediáticas-, fenómeno específico de la modernidad, se consolida y se desarrolla –destaca la televisión- como un sistema de producción y circulación de contenidos simbólicos que durante la coyuntura histórica de ampliación intensiva de la producción –fordismo- es capaz de llegar a casi todo el mundo. Sin embargo, en este consenso generalizado se dan cita varias corrientes, perspectivas o paradigmas de investigación con ideas acerca de lo que son los medios de comunicación, a quiénes representan, y cuáles sean sus funciones de manera muy divergente. El primer paradigma que vamos a analizar al respecto es el que hemos denominado «funcionalista», que bajo otra rúbrica puede ser también denominado «modelo liberal»⁸⁴. Los funcionalistas consideran que los medios de comunicación –la televisión- son el fiel reflejo del conjunto de la sociedad. Para los componentes del funcionalismo la influencia de los medios sobre las audiencias es casi nula, pero sí mantiene importantes consecuencias con la sociedad: “en los análisis liberales se considera que lo que convierte a los medios de difusión en importantes es que facilitan el funcionamiento de la sociedad” (Curran, 1998: 198). Mientras que en el lado opuesto, se encuentra el paradigma de los pensadores marxistas que inspirados en una lectura un tanto raquíca de los textos de Marx, consideran que los medios de producción simbólica se mantienen en el mismo plano que los medios de producción estructurales. Ergo, los medios de difusión masivos tienden a sostener las fuerzas sociales dominantes de la sociedad. Sin embargo, entre medias de estos dos imaginarios de ideas, existe una tercera opción paradigmática, con ciertos tintes marxistas pero sin lecturas preferencialmente dogmáticas de los textos de Marx, que abre la posibilidad al conflicto, a la batalla por el sentido común de las ideas que circulan y que los medios de comunicación muestran –no sin buscar sus propios intereses-. Esta tercera perspectiva, muestra que en el fragor de la batalla y la pugna por el sentido común –dotando a la

⁸⁴ Véase también Curran (1998)

cultura un papel decisivo en la construcción de mayorías sociales- las audiencias no son simplemente quienes reciben pasivamente el contenido de los mensajes adhiriéndose a la lectura dominante de quienes detentan en su mano los medios de comunicación de masas, sino que son audiencias activas dado que el mensaje es inestable y está continuamente expuesto a flujos y cambios.

El desarrollo de esta tercera vía en la comprensión conflictiva y abierta de la relación entre los medios de comunicación de masas y la audiencia activa abre el camino para desarrollar en los siguientes tres capítulos la defensa de una teoría social que considere nodal la acción de los medios de comunicación en las sociedades desarrolladas como un campo abierto e inestable donde se conjura una crítica a los esencialismos económicos, políticos y culturales, que contemplan al hombre tradicional como un ser atravesado por un régimen divino e impuesto de manera trascendente, un orden enteramente heredado o un orden instituido.

3.1. Los medios de comunicación como integrantes funcionales de la estructura de la sociedad.

Las peculiaridades de la «comprensión» de los medios de comunicación como prácticas e instituciones sociales «instituciones mediáticas» en función de las «necesidades» del conjunto de la estructura de la sociedad han sido objeto de debate al menos desde que Laswell (1948) definió las principales características de la comunicación en una sociedad como vigilancia de la estructura social: “Un grupo vigila el entorno político del estado como un todo, otro correlaciona la respuesta de todo el estado al entorno, y un tercero transmite ciertas pautas de respuesta de los viejos a los jóvenes” (Laswell, 1948: 54). D. McQuail resume el paradigma funcionalista de la siguiente manera:

A la sociedad se le considera como un sistema operacional, formado de partes o subsistemas en funcionamiento, siendo los *media* uno de ellos, que contribuyen a la continuidad y al orden. Se dice que la vida social organizada requiere el mantenimiento constante de una imagen completa, más o menos fiel, coherente y colaboradora, del funcionamiento de la sociedad y del entorno social. Al responder de modo coherente a las demandas de los individuos y de las instituciones, los *media* benefician, involuntariamente, a toda la sociedad. (McQuail, 2000: 134)

Esta definición del paradigma funcionalista de los medios de comunicación tiene que ver con las observaciones de M. Wolf (1991) en torno al cambio de perspectiva

manifiesto merced a que la pregunta de fondo ya no son los efectos⁸⁵ sino las funciones desempeñadas por las comunicaciones de masas en la sociedad industrial. De hecho, como señala Sierra Caballero (1999), se puede considerar que para estudiar la creciente importancia de los medios de comunicación en las sociedades modernas es completamente indispensable vincular el subsistema informativo con la estructura social: “[...] En el desarrollo general del estudio de las comunicaciones de masas, la teoría funcionalista ocupa una posición muy precisa, que consiste en definir la problemática de los media a partir del punto de vista de la sociedad y de su equilibrio, desde la perspectiva del funcionamiento global del sistema social y de la contribución que sus componentes aportan a sí misma” (Wolf, 1991: 69). Tal vez tenemos buenas razones para sostener que una de las características más importantes de la investigación funcionalista sea la de identificar, y unificar el conjunto de los problemas acaecidos en el seno de la sociedad como funciones o disfunciones institucionales. Esto supone un claro privilegio a imaginarse el conjunto de la estructura social como un sistema relativamente estable, coordinado y coherente, en cuyo seno o esencia, las unidades que lo conforman «también las instituciones mediáticas» siguen un rigor completamente determinado y previsible. Estas instituciones que componen el conjunto de la estructura social presentan de manera autónoma o individual ciertas reservas mediante las cuales ejercer previsiblemente acciones de manera «descoordinada». Sin embargo, a pesar de las ciertas reservas autónomas que pudieran encontrar entre los requisitos de sus acciones como ejes destacados de la estructura social, responden a un sistema global coordinado y determinado del que forman parte de manera subsidiaria. Dado es el punto de integración global entre todas las instituciones conformadas dentro de la estructura social, que si una de las unidades en el ejercicio de su relativa autonomía decidiera de manera unilateral llevar a cabo acciones adversas al conjunto de ellas, no solo se puede ver afectada y contaminada ella misma, sino que como si de un virus se tratara, contaminará al resto, poniendo en evidencia, o en condición de desintegración al conjunto del sistema social.

Desde este punto de vista, en la obra magna de Merton (2002) *Teoría y estructura social* se asegura que los pensadores funcionalistas han aceptado en general tres presupuestos interrelacionados entre sí: “En esencia, estos postulados sostienen, primero, que las actividades sociales o las partidas culturales estandarizadas son

⁸⁵ Véase también Klapper (1974); Katz y Lazarsfeld (1979)

funcionales para todo el sistema social o cultural; segundo, que todos estos renglones sociales y culturales desempeñan funciones sociológicas; y tercero, que son, en consecuencia, indispensables” (Merton, 2002: 98). En resumidas cuentas, lo que asegura Merton es que el modelo de equilibrio (actividades sociales y culturales) representa los sistemas sociales en términos funcionales y de una manera un tanto ideal (crítica que esbozará en la misma obra). En este sentido, las obras de Malinowski⁸⁶ y Radcliffe-Brown⁸⁷ serán fundamentales para dimensionar la «cultura» como un modo y una forma de integración total:

La función de una usanza social particular es la aportación que hace a la vida social total como funcionamiento del sistema social total. Esta opinión implica que un sistema social (la estructura social total de una sociedad juntamente con la totalidad de las usanzas sociales, en que aquella estructura se manifiesta y de las cuales depende para seguir existiendo) tiene cierto tipo de unidad que podemos llamar unidad funcional. Podemos definirla como una situación en la que todas las partes del sistema social funcionan juntas con un grado suficiente de armonía o de congruencia interna, es decir, sin producir conflictos persistentes que no puedan resolverse ni reglamentarse. (Radcliffe-Brown, 1948: 99; en Merton, 2002)

En cualquier caso, desde este punto de vista, todos los autores que han desarrollado sus trabajos sobre la importancia de los medios de comunicación en el seno del paradigma funcionalista acuerdan que el sistema social tal y como es resumido por Wolf (1991: 70) es un organismo cuyas distintas partes desempeñan funciones de integración y de mantenimiento del sistema: “Su equilibrio y su estabilidad se realizan a través de las relaciones funcionales que los individuos y los subsistemas activan en su conjunto” (Wolf, 1991: 70). En otras palabras, el principal reclamo del funcionalismo es la idea de una lógica estructural que regula los fenómenos sociales a través de relaciones de funcionalidad que sirven de brújula para la resolución de cuatro problemas fundamentales sobre los que cualquier sistema social se tiene que hacer cargo:

1. La conservación del modelo y el control de las tensiones (todo sistema social posee mecanismos de socialización que realizan el proceso mediante el cual los modelos culturales del sistema son interiorizados en la personalidad de los individuos).
2. La adaptación al ambiente (todo sistema social para sobrevivir debe adaptarse al propio ambiente social y a otros)
3. La persecución de la finalidad (todo sistema social tiene varias finalidades que alcanzar, realizables mediante desempeñar simultáneamente todas las tareas que deben de ser desempeñadas para la supervivencia del sistema social)

⁸⁶ Véase también Malinowski (1981)

⁸⁷ Véase también Radcliffe-Brown (1972)

4. La integración (las partes que integran el sistema deben estar relacionadas entre sí). (Wolf, 1991: 71)

Por eso, cuando se afirma que las estructuras sociales resuelven los problemas funcionales que puedan ocasionarse, se quiere decir, que la acción social en cuanto a la configuración de un amplio abanico de requisitos culturales de acciones y valores contribuye a la unificación, integración y resolución de las necesidades del sistema. Los medios de comunicación de masas, como una de las unidades institucionales más importantes en las sociedades desarrolladas, aparecen de forma funcional al desempeñar en gran medida el ejercicio de corroborar e integrar los modelos de conducta y de comportamiento: “Los *media* son los encargados de expresar los valores que consideran dominantes en su sociedad y de hablar en su nombre” (Gans, 1979; en McQuail, 2000: 138).

De ahí que los medios comiencen a ser considerados como canalizadores e instrumentos de las normas y los valores que componen de una manera dominante y estandarizada la vida común en sociedad, sancionando, reforzando, impulsando, y haciendo mayor hincapié en aquellos elementos que componen la moralidad colectiva y que de manera unidireccional empujan a una socialización normativa y adscrita a los cánones tanto individuales como colectivos que requiere la estructura funcional de la sociedad:

Tal como hemos dicho, es posible estudiar las formas vivas como agentes modificadores del entorno en proceso de satisfacción de necesidades y, por tanto, de mantener un estado firme de equilibrio interno. [...] Es posible establecer una lista de los valores comunes a cada miembro del grupo elegido para la investigación, y además podemos descubrir el orden de importancia con que tales valores son percibidos. [...] En toda sociedad, los valores son modelados y distribuidos de acuerdo a unas normas más o menos distintivas (instituciones). Las instituciones incluyen comunicaciones que son invocadas como apoyo de la red de acción como un todo. Estas comunicaciones son la ideología. (Laswell, 1948: 59)

Como bien atestiguan algunos de los grandes pensadores históricos (Wolf, 1991; Paoli, 1983; McQuail, 2000; Sierra Caballero, 1999) un ejemplo clarificador y que requiere ser señalado en la teoría metodológica es el texto de Wright en 1960 titulado *Análisis funcional y comunicación de masas*. En este escrito se detalla sucintamente una estructura conceptual y metodológica que nos debería servir para la comprensión de las complejas relaciones funcionales entre los medios de comunicación y la sociedad. El objetivo ulterior del trabajo de Wright es el de articular las especificidades de las consecuencias de Merton en un esquema de doce elementos indispensables y en cuya

articulación se encuentra la longevidad y la satisfacción de las necesidades de una estructura social compleja:

1. Las funciones
 - Y
 2. Las disfunciones
 3. Latentes
 - Y
 4. Manifiestas de las transmisiones
 5. Periodísticas
 6. Informativas
 7. Culturales
 8. Entretenimiento en relación
 9. A la sociedad
 10. A los grupos
 11. Al individuo
 12. Al sistema cultural
- (Wright, 1960: 77)

Según el autor y con el esquema delante, respecto a la estructura de la sociedad, la difusión de la información a través de los grupos de los *media* cumplen dos funciones fundamentales: “proporciona la posibilidad, frente a las amenazas y peligros inesperados, de alertar a los ciudadanos; proporciona los instrumentos para realizar algunas actividades cotidianas institucionalizadas en la sociedad, como los intercambios económicos” (Wolf, 1991: 74).

En cuanto a la relación con el individuo, independientemente del grado de implantación y de importancia que tenga la institución mediática en el conjunto de la estructura social vamos a destacar tres funciones descritas por Lazarsfeld y Merton en 1948 en el texto *Comunicación de masas, gustos populares y acción social organizada*:

En primer lugar, los mass-media confieren categoría y status a las diferentes cuestiones que se propongan y formen parte de su ideario u objetivos estructurales, desde personas individuales, a organizaciones, pasando incluso por movimientos sociales. (Lazarsfeld y Merton, 1948: 30). En segundo lugar, los mass-media pueden iniciar una acción social exponiendo condiciones y apreciaciones distintas respecto incluso a la moralidad colectiva establecida (Lazarsfeld y Merton, 1948: 30). Por último, como asegura M. Wolf (1991) al respecto de las disfunciones de la presencia de los medios de comunicación con la sociedad en su totalidad, éstas se manifiestan en: “que las corrientes informativas que circulan libremente pueden amenazar la estructura

fundamental de la propia sociedad” (Wolf, 1991: 75). Dichas reservas históricas fueron denominadas por los autores como «disfunción narcotizante» definiéndolo así:

Las comunicaciones de masas pueden ser incluidas entre los más respetables y eficientes de los narcóticos sociales. Pueden ser tan plenamente efectivos como para impedir que el adicto reconozca su propia enfermedad. Es evidente que los mass-media han elevado el nivel de información de amplios sectores de la población, pero, muy al margen de la intención, cabe que las dosis crecientes de comunicaciones de masas puedan estar transformando inadvertidamente las energías de muchos que pasan de la participación activa al conocimiento pasivo. (Lazarsfeld y Merton, 1948: 36).

Sin embargo, el modelo sociológico de comunicación más avanzado vinculado con la concepción sistémica de lo social de Talcott Parsons⁸⁸ es elaborado por Niklas Luhmann⁸⁹ proponiendo un modelo complejo y científico de la sociedad compuesto por diferentes sistemas *autopoieticos*⁹⁰, caracterizados por una diferenciación funcional. Este autor asegura que la tarea principal de la ciencia social es, comprender el conjunto de dinámicas contingentes y diferenciadas que dan como resultado la organización de la misma sociedad –relación entre individuo y sociedad-⁹¹ siendo el problema principal la relación de sistema y entorno⁹²:

⁸⁸ Véase también Parsons (1968; 1984)

⁸⁹ En las diferentes lecciones impartidas por el profesor Luis García Tojar en su asignatura *Sistemas mediáticos y orden político* (Máster EACP) discernimos las grandes diferencias entre el modelo cientificista y funcionalista de Luhmann, y la empresa llevada a cabo por Pierre Bourdieu por comprender la realidad social a través del concepto tomado de la teoría de Weber de «Campo» como un espacio estructural de fuerzas y luchas para su transformación o conformación. En este capítulo no realizaremos pormenorizadamente las diferencias entre ambos, pero en una lectura comparada en el tratamiento acometido entre ambos se pueden observar tendencialmente sus diferentes proyectos

⁹⁰ El concepto luhmaniano de «*autopoiesis*» resultante de la epistemología biológica es sobre el que se han vertido las críticas más importantes al autor tildándole de antihumanista. La *autopoiesis* en la obra de Luhmann es el proceso mediante el cual la comunicación es el único fenómeno que entiende que el sistema social surge cuando la comunicación desarrolla más comunicación, a partir de la misma comunicación (Luhmann, 1996: 68). Esto quiere decir que lo social se explica cuando erigimos a la comunicación como el equivalente de la estructura circular de lo vivo que se producen en las teorías bioquímicas señaladas por Luhmann. Equivale a decir que el sistema se produce a sí mismo y no sólo a las estructuras. El punto de partida de la *autopoiesis* procedente de la biología de Maturana se encuentra en la autonomía, ya que el sistema de manera autónoma define cuales son los elementos relevantes al mismo y los indiferentes.

Resumiendo lo citado, diremos que el sistema social en la obra de Luhmann se produce a partir de un único fenómeno social. Esta única operación se produce en la diferencia entre el sistema/entorno en la medida que se reproduce la comunicación sólo mediante la comunicación en sentido circular «autopoiesis»: La comunicación es una operación genuinamente social. Es una operación social porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, pero precisamente por eso, como unidad, no puede ser atribuida a ninguna conciencia única. Es social, porque de ningún modo puede producirse una conciencia común colectiva, es decir, no se puede llegar al consenso en el sentido de un acuerdo completo; y sin embargo, la comunicación funciona” (Luhmann, 1996: 69).

⁹¹ Respecto a la tradición conflictiva dentro de la sociología en tratar de explicar la teoría de los sistemas sociales, ésta puede describirse mediante diferencias en las categorías de individuo y sociedad, Luhmann emprende una empresa ya desplegada de manera diversa por un conjunto de intelectuales de mucho peso: Marx realizó la distinción en la asimetría capital/trabajo; Max Weber lo interpretó como ideas/intereses;

La sociología, como parte del método del sistema ciencia, elimina toda pretensión de postularse como observación dominante que pudiera hablar en nombre de todos. Su aportación no radica en el orden de la verdad ontológica, sino en el esfuerzo permanente –siempre cambiante, siempre dependiendo de las teorías, siempre contingente- de tratar de esclarecer las formas mediante las cuales la sociedad se produce continuamente. (Luhmann, 1996:16)

De manera muy telegráfica, para Luhmann lo significativo en los sistemas sociales es su propia capacidad de autoorganización y resolución de conflictos y diferencias señaladas en la propia capacidad de reflexividad. En los sistemas sociales complejos donde existe una tendencia cada vez más destacada a la autonomía de los diferentes sistemas y subsistemas, aunque siempre bajo el paraguas de una dependencia obligada⁹³, es la comunicación la pieza más importante en la diferenciación y distanciamiento de unos con otros haciendo cada vez más complejo el proceso de comunicación y la relación de dependencia entre el sistema y los subsistemas. En este complejo entramado, los medios de comunicación⁹⁴ son quienes se encargan del propio engranaje y distribución de funciones. En última instancia, el desarrollo teórico de Luhmann se hace cargo de la herencia del científicismo sociológico de Parsons y de la tradición sistémica y estructural-funcionalista.

en Durkheim se manifestó en solidaridad mecánica/orgánica; y en Habermas como acto comunicativo/estratégico.

⁹² En la teoría de Luhmann el sistema se compone por las dos caras de una misma moneda: sistema/entorno. El sistema en Luhmann ha sido parcialmente explicado en la nota referida al proceso de *autopoiesis*. Desde un punto de vista estrictamente parsoniano, el sistema en Luhmann tiene la característica de ser cerrado, autorreferencial, y creador de sus propias características de forma autónoma. No obstante, la teoría del sistema al trasladar su propio movimiento al concepto de *autopoiesis* debe afrontar el problema de la relación del sistema con su entorno (dónde se encuentran los individuos), entendiendo este último como una categoría más compleja, oscura y completamente contingente. Es decir, el conjunto de subsistemas que configuran el sistema cerrado están interrelacionados por una capa oscura denominado entorno. Esto significa, que cualquier transformación de las estructuras del sistema debe asumir que el propio sistema no puede albergar toda la totalidad. Es en este momento, en el que Luhmann introduce varios conceptos que ayudan a clarificar la difícil situación planteada: acoplamiento estructural, irritación o perturbación y la teoría de la doble contingencia. A partir de este conjunto de conceptos, Luhmann encuentra la salida al problema del conflicto social y de la transformación del mismo sistema. Sin embargo, coincidimos con las críticas que advierten que el autor dentro de una empresa científicista en la explicación del sistema social, lleva al extremo la ahistoricidad de la comunicación humana, así como al propio sujeto, en un simple enlace dinamizador en forma de concepto viscoso y oscuro o agente externo, que pone en común el sistema con su entorno, y que olvida absolutamente las propias relaciones intersubjetivas de los individuos, así como la producción sociohistórica de relaciones sociales activas en espacios comunes.

⁹³ Como hemos advertido, la propia dinámica compleja del sistema social en la modernidad tiende a una independencia de los diferentes subsistemas sociales que refuerzan y armonizan la propia relación sistémica del mismo completándose dependientes unos de los otros, así como todos ellos con el entorno.

⁹⁴ Para Luhmann los medios de comunicación son los encargados de trasladar a cada sistema de manera conjunta el engranaje de legitimidad propio y necesario para la supervivencia del conjunto. Son los encargados de tramitar un orden simbólico en términos de Durkheim capaz de disminuir y borrar las diferencias conflictuales que pudieran suscitarse en el propio entorno.

3.2. Teoría crítica: una perspectiva marxista de los medios de comunicación.

En cierto sentido los fundamentos de una perspectiva marxista de los medios de comunicación se inspiran en algunos de los pasajes más célebres de Marx y Engels en *La ideología alemana*, en los que aseguran que la producción de la vida, tanto en el trabajo como la reservada para la procreación, sigue un patrón doble inequívoco: de una parte, se manifiesta como una relación natural, y de otra, como una relación necesariamente social de cooperación entre varios individuos, cualesquiera que sean las condiciones, los modos y los fines. A este respecto, Hall (1977) apunta que: “But, from a very early point in the history of human development, this intervention in nature through labour is socially organized. Men collaborate with one another –at first through the collective use of simple tools, the rudimentary division of labour and the exchange of goods –for the more effective reproduction of their material conditions. This is the beginning of social organization, and of human history” (Hall, 1977: 315). Por tanto, los hombres se reproducen socialmente de una manera completamente determinada en función de las formas que asuman la producción material del momento histórico. Según Marx y Engels, se desprende que cualquier sistema industrial, o cualquier modo de producción lleva consigo un sistema social y de cooperación, que es a su vez, una fuerza productiva: “que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la historia de la humanidad debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia industrial y del intercambio” (Marx y Engels, 2014: 24). De hecho, lo más razonable sea comprender que las fuerzas y el modo de producción, así como los diferentes modos históricos de organizarlo socialmente dan como resultado formas elaboradas de la estructura social: “The division of labour, the development of the distinction between different types of society, new ways of applying human skill and knowledge to the modification of material circumstances, the forms of civil and political association, the different types of family and the state, men’s beliefs, ideas and theoretical constructions, and the types of social consciousness appropriate to or corresponding to them” (Hall, 1977: 315).

Esto no deja de ser inquietante. Según como se amplíe o registre el dominio de la interpretación de lo citado se comprenderán más o menos las coordenadas de una comprensión materialista del desarrollo social y de la historia humana. Para Karl Korsch

la nueva visión del presente no es sólo el fin de la prolongación del pasado, sino que conlleva implícitamente, el rechazo final del concepto fetiche de la historia última de todas las actividades humanas y de todos los campos de investigación social: “Hay sólo un tipo definido, específico de historia, propio de una época particular, de una particular estructura de la sociedad o de una civilización particular. Eso no significa que la historia se reduzca a mera ideología; más bien participa de la naturaleza mixta (mitad material, mitad ideológica) de instituciones como la ley, la Iglesia y el Estado” (Korsch, 1982: 436)

Así pues, cada relación dialéctica dentro de unas determinadas relaciones históricas, lo que hemos denominado «el principio de especificidad histórica» desarrolla una forma de pensamiento, lenguaje, y cuestiones ideológicas de la vida social completamente diferente. En este caso, existe una relación retroalimentada, entre la base económica que contamina procesos subjetivos, pero necesariamente «materiales» para la comprensión del vivir en común, como a su vez, cambios y transformaciones auspiciados desde la superestructura, a las fuerzas productivas, y a las relaciones de producción. En definitiva, esta retroalimentación hace posible la supervivencia del modo de producción capitalista.

Sin embargo, si cada modo de organización social y material es históricamente específico, las formas de la vida social tienen que asumir irremediabilmente una forma concreta y específica. Más allá de la forma material que adopte cada régimen histórico, según Marx y Engels es necesario el desarrollo de una conciencia social «cultura⁹⁵» que: “This is not a knowledge which is abstractly stored in the head. It is materialized in production, embodied in social organization, advanced through the development of practical as well as theoretical technique, above all, preserved in and transmitted through language” (Hall, 1977: 318). Marx y Engels analizan el «lenguaje» de manera análoga a la conciencia práctica, como una conciencia real que existe para los demás hombres del sistema social, por lo que también funciona para uno mismo: “La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos” (Marx y Engels, 2014: 25). En *La ideología alemana*, Marx expresa que la historia de la humanidad no debe leerse en términos excluyentemente espiritualistas según los cuales la sucesión de etapas históricas está

⁹⁵ Para un desarrollo pormenorizado del término cultura en la conceptualización realizada por Marx y Engels en cada periodo histórico, véase también Hall (1977).

condicionada directamente por la conciencia de la humanidad. Admitir algo así, haría un flaco favor a quienes pretender ser rigurosos con las lecturas de Marx, así como de realizar una vulgata espiritualista de las concepciones materialistas de los textos de Marx: “Ideas, conceptions, etc., arise –in thought- but must be explained in terms of material practice, not the other way around” (Hall, 1977: 319)

La formulación pensada por Marx y Engels en ningún caso se construye en función de prácticas relativamente autónomas, sino que es sometida a una totalidad completa donde todo deriva de las acciones de los hombres, de la praxis histórica:

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa [...] (Marx y Engels, 2014: 28)

Avanzando considerablemente en las explicaciones expuestas por Marx y Engels en *La ideología alemana*, los autores admiten que en las sociedades condicionadas por el sistema productivo capitalista los medios intelectuales son expropiados por las clases dominantes. De la consideración mencionada anteriormente derivan dos ideas relevantes. En primer lugar, acertamos en destacar a la ideología como un componente esencial y *sine qua non* de cualquier formación capitalista; y en segundo lugar, a aceptar que la ideología como categoría invariable en cualquier formación capitalista es expropiada por las clases dominantes:

Las ideas de las clases dominantes son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan con toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. (Marx y Engels, 2014: 39)

En consecuencia, Bisky (1982) parte de la problemática marxista de que el modo de producción dominante en una formación social y económica propia, en este caso el capitalismo, determina también su modo de comunicación. El análisis de Bisky arranca de la contradicción básica que impulsa el desarrollo marxista, a saber: la contradicción capital-trabajo, entre la burguesía y la clase obrera o, lo que es lo mismo, carácter social de la producción y la forma de la apropiación privada del mismo: “En tal situación, las relaciones entre las comunicaciones masivas y la estratificación de clases ofrecen un tema de investigación obvio y fundamental” (Murdock y Golding 1981: 22). Bisky avanza un paso fundamental cuando añade que cualquier teoría que pretenda definir la comunicación no debe permanecer en la abstracción de la determinación social de los procesos comunicativos. Esta teoría, si quiere realmente ser fiel a la complejidad del problema, debe arrancar de las relaciones concretas en las que se efectúa realmente la comunicación:

La comunicación social sólo puede efectuarse entre individuos, grupo y clases. Estos individuos están socialmente determinados, actúan, y comunican en determinadas relaciones sociales. Estas relaciones tienen una influencia en la forma y el contenido de la comunicación. En abstracto, capitalista y obrero asalariado se enfrenta como actores de la comunicación; en concreto, su conducta como actores de la comunicación está determinada por su posición como capitalistas o como obrero asalariado. (Bisky, 1982: 54)

Por lo tanto, las relaciones comunicativas están directamente relacionadas con las diferentes posiciones y funciones sociales de los actores implicados en la comunicación. Por esta razón, los medios de comunicación de masas son: “medios de producción, destinados a la producción de mensajes-mercancías. [...] Los medios de comunicación de masas aseguran la cohesión de la misma clase dominante, al menos en aquellos aspectos que son fundamentales para su dominación” (Bisky, 1982: 20)

De ahí que, C. Taufic (2012) asegure que la comunicación dejó de ser comunión, cooperación, integración y colaboración desde que se inició la explotación del trabajo ajeno. En cuanto este proceso de explotación se hizo fehaciente y visible en la rueda de la historia, los hombres dejaron de comunicarse de igual a igual con sus iguales: “La propiedad privada había colocado una máscara sobre las semejanzas entre humanos y las personas pasaron a ser distintas según su papel en la producción” (Taufic, 2012: 38). Así pues, los medios de comunicación no solo aseguran la cohesión de la misma clase dominante, sino que ellos mismos son un negocio en grande. Como asegura Bourdieu:

“Un campo cada vez más dominado por la lógica comercial impone una creciente coerción sobre los demás universos. A través de la presión de los índices de audiencia, el peso de la economía se ejerce sobre la televisión [...]” (Bourdieu, 2010: 81).

Como bien hemos argumentado anteriormente, conforme a la tradición marxista, la ideología en una sociedad capitalista es para la ideología dominante como un cemento que penetra todos los recovecos de la estructura social y sirve como argamasa solidificando y haciendo rígidas las relaciones sociales que contamina. Los medios de comunicación de masas son un instrumento importante y necesario en las sociedades denominadas industriales en cuanto a seguir ejerciendo, por parte de quienes detentan en su mano el conjunto de los medios de producción, el control intelectual y religioso vigente y resistente incluso cuando la base «estructura» pueda sufrir cambios o transformaciones, perdurando y haciéndose fuerte en instituciones y en las propias relaciones de producción, es decir, generan «normalidad» y sentido común capaz de responder de manera satisfactoria a los cambios y las inclemencias transformadoras en la economía.

Ideología y comunicación están unidas entre sí del mismo modo que van juntas información y dirección, como dos aspectos de un mismo proceso, aunque la ideología se expresa en el contenido mismo de los medios a través de varios niveles simultáneos de significación, unos manifiestos y otros latentes. Esto es, la función ideológica de la información no se proyecta necesariamente por recomendaciones o razonamientos específicos, sino que se expresa a menudo de manera encubierta. [...] hay una determinada concepción del mundo, una visión de la vida que el emisor trata de imponer a sus receptores, para orientarlos en determinada dirección aunque no tenga conciencia de ello. (Taufic, 2012: 92)

También en este sentido, habla Althusser (1974; 2008) de la ideología. En *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado* asegura que la reformulación de la ideología, si bien debe remontarse necesariamente a los textos de Marx, su propio desarrollo es radicalmente diferente al «positivista-historicista» de la *ideología alemana*. Por una parte, Althusser acepta que las ideologías tienen una historia propia (determinada en última instancia por la lucha de clases); pero, asimismo, y esta es la idea más sugerente, sostiene al mismo tiempo que la ideología en general no tiene historia. ¿Qué quiere decir que la ideología no tiene historia? Según Althusser la ideología entendida como realidad no histórica está estrechamente relacionada con la afirmación de Freud de que

el inconsciente es eterno⁹⁶: “la ideología es eterna, igual que el inconsciente, y agregaré que esta comparación me parece teóricamente justificada por el hecho de que la eternidad del inconsciente está en relación con la eternidad de la ideología en general” (Althusser, 2008: 42-43).

A diferencia de Marx que comprende la ideología como instancia que no tiene historia en un sentido puramente negativo, es decir, la ideología no sería nada más que puro sueño y bricolaje imaginario de la única realidad que es positiva, la de la historia concreta y factible de los individuos concretos; Althusser asegurará que la ideología es: “una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 2008: 43). Asimismo, en *Marxismo y Humanismo*, Althusser asegura que la ideología de ninguna manera puede ser pensada como una aberración o una excrescencia contingente de la Historia: “constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades” (Althusser, 1974: 193). Althusser atisba una problemática necesaria que se presenta a toda la corriente marxista cuando se pretende dimensionar el sentido de la ideología. Según este autor, es común contemplar la ideología como un componente añadido de la conciencia. Dicho contenido, es problemático en tanto que procede a la tradición idealista anterior a Marx. Por el contrario, la ideología es: “un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la conciencia: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su conciencia” (Althusser, 1974: 193). De este modo, la ideología concierne y se despliega en función de la relación vivida de los hombres con su mundo:

Para utilizar un lenguaje marxista, si bien aceptamos que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos que se desempeñan como agentes de producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica, está determinada en última instancia por las relaciones de producción y las relaciones derivadas de ellas, diremos lo siguiente: toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existente (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y de las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan

⁹⁶ El componente de «eterno» para Althusser no tiene nada que ver con un la composición de un elemento trascendente (temporal), sino que va más allá, está relacionado con la omnipresencia y con la inmutabilidad en todo el transcurso de la historia.

la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales que viven. (Althusser, 2008: 46).

En Althusser la lógica del sistema, donde se insertan las nociones que hemos esbozado sobre la ideología, es totalizadora⁹⁷, no queda dinámica o resquicio alguno en el desarrollo y funcionamiento normal de los medios de comunicación que no se adscriba a las dinámicas y lógicas del capital. En cuanto a la teoría general de la reproducción, Althusser diferencia dos tipos de aparatos de dominación dentro del Estado: por un lado, los aparatos represivos que funcionan mediante la violencia, aunque solo sea en situaciones límite; y por otro lado, los Aparatos Ideológicos del Estado, en los que se ubicarían los medios de comunicación de masas:

Si los Aparatos Ideológicos del Estado funcionan masivamente con la ideología como forma predominante, lo que unifica su diversidad es ese mismo funcionamiento, en la medida en que la ideología con la que funcionan, en realidad está siempre unificada, a pesar de su diversidad y sus contradicciones, bajo la ideología dominante, que es la de la clase dominante. Si aceptamos que, en principio, la clase dominante tiene el poder del Estado y dispone por lo tanto del aparato represivo del Estado, podremos admitir que la misma clase dominante sea parte activa de los aparatos ideológicos del Estado, en la medida que, en definitiva, es la ideología dominante la que se realiza a través de sus contradicciones, en los aparatos ideológicos del Estado. (Althusser, 2008: 27-28)

Estas últimas consideraciones no ubica en situación de comprender que la dominación ideológica en el trascurso del desarrollo de la comunicación de masas es: “Se inclinaban a considerar el desarrollo de la comunicación de masas como el surgimiento de un nuevo mecanismo de control social en las sociedades modernas, mecanismo mediante el cual se podrían propagar las ideas de los grupos dominantes, y mediante el cual se

⁹⁷ Althusser junto a sus discípulos descubren y aíslan de la obra de Marx, fundamentalmente en la obra más importante: *El Capital*, conceptos que conformarían una versión científica de las formaciones sociales que comprenderían una «totalidad orgánica». Para que se pueda dar históricamente una conformación de totalidad es necesario que se den las condiciones de existencia. Después de haber dividido la obra de Marx en dos: los textos del joven Marx en los que se habría embaucado en sentencias y problemáticas de índole filosófico primero sobre tesis del idealismo alemán clásico de Kant y Fichte, y posteriormente sobre tesis espiritualistas como son las de Feuerbach; llegaría el texto de la *Ideología alemana* y posteriormente la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* y *El Capital* donde Marx desplegaría abiertamente sus tesis científicas sin atisbo de un materialismo vulgar. Sobre estas consideraciones, Althusser y sus discípulos alcanzan a advertir una lógica científica antihistoricista en Marx, llegando incluso a emprender una severa crítica a autores de una generación cercana a la suya en el tiempo como Lukács o Gramsci. Sin despliegue histórico, el cambio social (desde nuestro punto de vista completamente insuficiente, incluso un tanto funcionalista) en la totalidad orgánica necesariamente es analizado mediante el término sobredeterminación. La sobredeterminación designa la calidad esencial de la reflexión de la contradicción misma: “No es ni la situación de derecho (aquella que ocupa en la jerarquía de instancias en relación con la instancia determinante: la economía en la sociedad) ni su sola situación de hecho (sí, en la etapa considerada, es dominante o subordinada), sino la relación de esta situación de hecho con esta situación de derecho, es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho una variación de la estructura, dominante, invariante, de la totalidad” (Althusser, 1974: 173)

podría manipular y controlar la conciencia de los grupos subordinados” (Thompson, 2002: 11). En cuanto a la pregunta ¿Cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción? Althusser responde que en gran parte por la superestructura jurídico-política e ideológica, es decir, por las dos distinciones anteriormente mencionadas adheridas al Estado. Si bien, como examina perfectamente Althusser, en la etapa precapitalista existía la Iglesia⁹⁸ como el aparato dominante por excelencia, en el capitalismo moderno y contemporáneo, los medios de comunicación de masas son los encargados de hacer llegar a la población los contenidos simbólicos «materiales» necesarios para la supervivencia y reproducción de las relaciones de producción.

Inmediatamente después del desarrollo realizado, nos debemos preguntar ¿Qué consideración mantiene Althusser de la concepción del sujeto? A lo que Althusser responderá que es la ideología mediante la interpelación la productora del sujeto. Es decir, los sujetos son interpelados «llamados» por las estructuras de la ideología: “[...] la ideología actúa o funciona de tal modo que recluta sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o transforma a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación” (Althusser, 2008: 55). En este sentido, la concepción del sujeto en Althusser como construcción mediante mecanismos de prácticas presenta cierta semejanza con la teoría del discurso/práctica⁹⁹ elaborado por Foucault. Foucault, como así consideraba Althusser¹⁰⁰ no concede prerrogativas ontológicas de verdad en la construcción de los diferentes sistemas discursivos, sino que son considerados mecanismos de poder en una continua y despiadada pugna en relaciones asimétricas que constituyen sujetos. Para Foucault, los

⁹⁸ Véase también Althusser (2008: 31 y ss)

⁹⁹ La premisa básica sostenida por Foucault se aleja decididamente de la premisa central y nodal de la construcción crítica de la sociedad para el marxismo basada en la ley capital-trabajo: “Esta nueva premisa no niega la existencia de seres humanos y de cosas ni su interacción, pero sostiene que los objetos significativos de investigación para el materialismo histórico son aparatos en los cuales el modelo de trabajo no desempeña el papel de impulsor de la interpretación. La premisa de las tecnologías de poder afirma que los discursos y las prácticas están imbricadas en formaciones articuladas que tienen como característica primaria el dominio de unos grupos sobre otros” (Poster, 1987: 79)

¹⁰⁰ Si bien ambos autores están interesados en desenmascarar las relaciones asimétricas de dominación que existen en un plano poco visible de la representación cotidiana, son dos autores muy diferentes. Foucault desde una perspectiva genealógica heredera de Nietzsche se preocupa por la construcción de los discursos en la dominación de la sociedad, mientras que para Althusser deudor de la tradición marxista, la ideología tiene un carácter únicamente funcional, es decir, reproductora de la lucha de clases. Foucault no restringe el análisis discursivo a una categoría tan cerrada y restringida como la clase obrera, sino que se interesa por las formas específicas de la subjetividad investigando a grupos y colectivos muy diversos como los presos, homosexuales o enfermos mentales. (Poster, 1987: 61).

medios de comunicación no son meros transmisores de discursos ideológicos¹⁰¹ restringidos por una clase intelectual y dominante en pos de garantizar, asegurar, y perpetuar el monopolio de una violencia simbólica ejercida en el terreno de las representaciones¹⁰²; sino que forman parte del conglomerado de tecnologías de poder que constan de conocimiento y prácticas para la creación de relaciones sociales de dominación. Para Foucault mucho más que en las obras de Marx, los discursos son ya poderes en sí mismos y no necesitan encontrar su condición de ser en otros poderes externos a ellos mismos como puedan ser las relaciones de producción:

Esta perspectiva traslada el foco de la atención desde las sublimes ideas de la élite intelectual a los discursos mundanales de las instituciones disciplinarias que afectan más directamente la vida cotidiana de las masas. La ideología no se considera ya como el diálogo etéreo de las grandes mentes sino como el encuentro prosaico entre el criminólogo y el preso, el neurótico y el terapeuta, el hijo y el progenitor, el obrero y el desocupado y la oficina de acción social. (Poster, 1987:124)

3.3. Audiencias activas: la capacidad performativa de los públicos.

Si bien la teoría crítica marxista considera que los medios de comunicación de masas son meros intermediarios e instrumentos de las clases dominantes en su incansable empeño social de imponer en cada época y momento histórico las directrices de la dirección moral que debe tomar como rumbo necesario quienes de manera pasiva les son negados no solo los medios sino la capacidad de pensar por sí mismos: “Siempre y en todas partes, la clase dominante llega a tener en sus manos los medios de comunicación más avanzados, porque controla las bases materiales y político-jurídicas de su producción, financiamiento, distribución, promoción, e incluso, las pautas de su consumo” (Taufic, 2012: 89). El objetivo primordial en este sentido es la defensa performativa de los públicos que reciben atentamente las consignas lanzadas por los medios de comunicación. Así como, la defensa de que aquello que es pautado,

¹⁰¹ En este sentido, nos gustaría trasladar la crítica del concepto de ideología realizado por Foucault y presentado en la obra de M. Poster: “La noción de ideología me parece difícil de utilizar por tres razones. La primera es que, quierase o no, se encuentra siempre en oposición virtual con algo semejante a la verdad. [...] sino en ver históricamente cómo se produce efectos de verdad dentro de discursos que en sí mismos no son verdaderos ni falsos. El segundo inconveniente es que se refiere a algo semejante a un sujeto. En tercer lugar, la ideología es una posición secundaria que guarda relación con algo que tiene que funcionar como su infraestructura o como su determinante económico o material. (Poster, 1987: 122)

¹⁰² Para Foucault los discursos son importantes porque representan la clave del poder en un momento determinado, es decir, no son representaciones ideológicas de actores predefinidos por unas clases sociales insertas en las relaciones de la lucha de clases marcadas por la condición del sistema capitalista de producción, sino actos de poder en sí mismos.

estudiado y lanzado por los medios de comunicación no debe en ningún caso ser abrochado con la única etiqueta de las «ideas dominantes» cuando en su misma producción, estas ideas «si existieran» registran un grado muy alto de conflictividad, llegando incluso, a afirmar muchos de los imaginarios de los grupos subalternos con la finalidad de introducirlos dentro de unas dinámicas culturales que son siempre contingentes, abiertas, históricas y nacionales. En definitiva, toca presentar un paradigma que si bien es cercano al universo del pensamiento marxista, no se restringe a pensar la comunicación de masas¹⁰³, en este caso la televisión, como la defensa de una única plantilla ideológica impuesta por quienes detentan los medios de comunicación de masas, anulando en última instancia la capacidad crítica de la sociedad para pensar contradicciones.

La contingencia y las contradicciones de las ideas consideradas «ideas dominantes» nos permiten situarnos frente a la metafísica y la mistificación de los medios de comunicación alentada por Althusser. Con la obra del filósofo italiano Antonio Gramsci vamos a recuperar una serie de problemáticas culturales que no se verán restringidas a un reduccionismo vulgar de la ideología¹⁰⁴, oponiéndose frontalmente a todos aquellos que dentro del universo marxistas reducían todas las cuestiones políticas relevantes al dominio único y exclusivo de la economía:

Se comprende, entonces, que este concepto implica potencialmente toda una concepción específica de las superestructuras, que en el cuaderno 1 queda solamente esbozada. [...] Rechazo de una concepción fenomenista de las ideologías y de las superestructuras, sobre el modelo de relación esencia (base) y fenómeno (ideologías y superestructuras), porque el aparato de hegemonía, al igual que el aparato de Estado, aparecerá como

¹⁰³ A pesar de lo comentado, no pretendemos caer en el error de desconsiderar en su justa medida e importancia que en la actualidad el poder que tienen los medios de comunicación masivos «la televisión» en manos de muy pocos grupos empresariales es suficiente para ejercer una labor colectiva (Bourdieu, 2010: 65) tendencialmente homogeneizadora, banal, conformista, y en búsqueda de la despolitización, o lo que es lo mismo, un intento de cerrar el conflicto y el antagonismo consustancial al modo de producción capitalista.

¹⁰⁴ La idea que tiene Gramsci de ideología y sentido común entiende dimensiones sociales mucho más complejas de lo que tendría una teoría dialéctica entendida como falsa conciencia. No es un mero repertorio de ideas y conceptos falaces, interpuestos por la clase dominante, con el objetivo de apaliar las ansias y el entusiasmo de la clase como agente que debe ser consciente de su acción histórica y cambiar el rumbo de los acontecimientos históricos. Para Gramsci el sentido común está atravesado e inserto en las propias formas de la vida cotidiana de la gente. De esta manera, Gramsci tenderá a apartarse de todos los postulados filosóficos que encuentren como una de sus categorías principales la búsqueda de la coherencia y el refinamiento teórico, sin prestar atención a la relación duradera y permanente entre ese supuesto orden filosófico «coherente» y la realidad cotidiana y contradictoria de la gente de a pie. La teoría del conocimiento no es para Gramsci distinta de la teoría de la ideología, es decir, de la explicación del modo en el que los hombres históricamente acceden, a través de las ideologías, a las propias y específicas condiciones de existencia, y en ellas viven como individuos activos (Frosini, 2007: 185)

condición de existencia y de funcionamiento de la base. Aquí se perfila la crítica al economicismo como condición sine qua non de una investigación acerca del Estado en los países capitalistas desarrollados. (Buci-Glucksmann, 1978: 66-67)

Gramsci rompe con una larga tradición que condicionaba la concepción de la ideología a una mera ilusión o apariencia, o como un simple sistema de ideas. Gramsci amplía y extiende la concepción y el estudio de las ideologías pasando de los aspectos más conscientes y superficiales de las prácticas culturales que pudieran ser tachadas de ideológicas sin un gran esfuerzo o análisis, a los aspectos más inconscientes materializados en lugares concretos como prácticas y normas completamente estandarizadas «no ideológicas» que condicionan sin lugar a dudas el devenir simbólico, pero también material de una sociedad en su funcionamiento presente y en un horizonte futuro: “Las ideologías funcionan como agentes de unificación social, como cemento sobre una base de clase” (Buci-Glucksmann, 1978: 79). Es más, la ideología condiciona e imprime en una suerte de unificación social una concepción del mundo afín y en común que permite impregnar consciente e inconscientemente todas las prácticas y actividades del conjunto de los individuos: “Es una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida colectiva e individual” (Buci-Glucksmann, 1978: 80).

Sin lugar a duda, en la concepción de la ideología promovida por Gramsci, encontramos muchos elementos decisivos e importantes de una teoría materialista de la ideología como la presentada por Althusser. Asimismo, la relación de las masas con la construcción del mundo se resuelve en la ideología «hegemonía»¹⁰⁵ mediante una serie de mecanismos conscientes y más superficiales, pero también en mecanismos inconscientes registrados en aspectos duraderos, nacionales, en muchos casos inconscientes, como los sumados por las instituciones políticas en su afán de cotidianidad y naturalización «no ideológica».

Desde una posición no reduccionista de la ideología, Gramsci entiende que los aparatos de hegemonía, donde se encuentran los medios de comunicación de masas, son un lugar central de pugnas, conflictos y luchas ideológicas. En esta concepción gramsciana, la

¹⁰⁵ Lo que encontramos en Gramsci es una nítida distinción entre dominio y hegemonía. El dominio es expresado desde posiciones directamente políticas o en tiempo de crisis a través de la coerción directa. Sin embargo, la hegemonía es un concepto que va más allá de los conceptos tradicionales definidos como cultura o ideología “El de la cultura como proceso social total en el que los hombres definen sus vidas, y el de la ideología, en cualquiera de los sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituyen la expresión o proyección de un particular interés de clase” (Williams, 1977: 129).

política es una fuerza práctica que tiende a modificar, o en el caso contrario a mantener, una correlación de fuerzas existente pero no unitaria o completamente homogénea, mediante el uso práctico de la aplicación política de iniciativas de toda índole en el que se pretende atacar el punto débil del adversario:

Debe fundarse exclusivamente en ese conocimiento de la realidad efectiva, tan genialmente vislumbrado por Maquiavelo, combinando la ciencia de la política con una dimensión creadora. Dado que la relación de fuerzas está en continuo movimiento, actuar políticamente significa captar las coyunturas históricas en sus tendencias contradictorias, tendencias que excluyen todo catastrofismo, toda política del cuanto peor mejor. No hay situaciones sin salida para el adversario, toda transformación política importante exige preparación y organización (Buci-Glucksmann, 1978: 296).

El rechazo de la comprensión de la ideología como un modelo simple reproducción/reflejo descansa en un retorno a Marx, a un auténtico Marx alejado de toda concepción determinista como se nos ha acostumbrado por parte de ciertas lecturas marxianas. En este sentido, es apropiado añadir algunas pinceladas previas de los objetivos más afamados de la obra de Antonio Gramsci. Es conveniente abordar la lectura de los *Cuadernos de la Cárcel* como una obra en la que Gramsci dispara al corazón mismo de la reducción crociana de la política (Frosini, 2010). Para Croce la política significaba la resolución conflictual de intereses dispares; la lucha por resolver la cuestión del monopolio del poder en manos de las viejas capas aristocráticas de Italia; a la producción y gestión política de la «verdad» de parte de una potencia irracional, etc. Si afrontamos la lectura de los *Cuadernos* como una obra política y congruente con la necesidad de atacar y superar las reducciones políticas de Croce, nos vemos obligados a afirmar que la gran cuestión mencionada parte de la base pendular del estudio de las obras de Maquiavelo y Marx. La lectura «política» de Gramsci, es decir, la filosofía de la praxis¹⁰⁶ partiendo desde una mirada estrictamente política, toma nota de la contaminación teórica entre política y filosofía en Maquiavelo y Marx. En este sentido, la filosofía de Marx no nace de la exigencia de resolver los últimos problemas que asolan a la filosofía, ni de un desesperado intento de reducir las distancias filosóficas del clima de su tiempo en relación a la obra de Hegel como su gran predecesor filosófico. La filosofía de Marx (aquí está el sentido original que realiza Gramsci de la II tesis de

¹⁰⁶ Aquello que define Gramsci por Filosofía de la praxis es una mediación concreta de política y de filosofía, es decir, una identificación a modo de unión de la relación viva de la ideología y la conciencia en las relaciones de la sociedad civil. De tal modo, que la crítica está pensada como una actividad que solo puede identificarse dentro de la compleja relación de las acciones políticas.

Feuerbach¹⁰⁷) toma en consideración hasta la época de una manera novedosa, el pensamiento como hecho práctico. La filosofía de Marx es el prolegómeno de la filosofía de la praxis, en tanto que une teoría y práctica, donde la una no puede conjugarse plenamente en términos concretos e históricos sin la otra.

Según Gramsci no existe una respuesta evidente y homogénea por los integrantes de la clase dominante dentro de su bloque social debido a que es plural y contingente. Pero lo más importante no es solamente lo mencionado, sino que el bloque social dominante se ve continuamente en la obligación de: “acoger algunas reivindicaciones populares para reafirmar su propia hegemonía en todo el tejido social” (Aguilera de Prat, 1984:54).

Una hegemonía de clase va más allá de su propia base de clase para extenderse a las clases o capas sociales-apoyo o sometidas al bloque social dominante. Los modos de unificación de ese bloque pueden ser diferentes: burocráticos, policial, parlamentario... y ocultar una contradicción pronta a explotar en periodos de crisis. (Buci-Glucksmann, 1978: 138)

A este respecto, autores como Ernesto Laclau (1978) y Chantal Mouffe (1991) han manifestado, admitiendo su deuda con el pensamiento de Gramsci, que la ideología de la clase dominante es dominante no porque posea en su mano los medios de producción simbólica, sino porque interpela a los miembros de las clases dominadas. De esta manera, el ejercicio llevado a cabo por la clase dominante, en este caso en la televisión, es el de absorber y no producir una suerte de falsa conciencia, de aquellos contenidos ideológicos a través de los cuales se pueda expresar resistencia a la dominación: “Eliminar el antagonismo y transformarlo en simple diferencia es el método a través del cual este proceso se lleva a cabo. Una clase es hegemónica no tanto en cuanto logra imponer una concepción uniforme del mundo al resto de la sociedad, sino en cuanto logra articular diferentes visiones del mundo en forma tal que el antagonismo potencial de las mismas resulte neutralizado” (Laclau, 1978: 188). Estas observaciones fueron continuadas por un fantástico escrito realizado por Chantal Mouffe en el que magníficamente leemos que huyendo de un paradigma reduccionista de la ideología, Gramsci trató de explicar movimientos y conflictos sociales no como un lugar lleno de certezas deterministas sino como un espacio viscoso y fluido. Es una construcción

¹⁰⁷ La segunda tesis sobre Feuerbach de Marx dice así: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –aislado de la práctica- es un problema puramente escolástico” (Marx, 2014: 500)

permanente de sentidos que nunca llegan a estar del todo anclada: “Según Gramsci, es aquí donde se sitúa el momento específicamente político y este se caracteriza por la lucha ideológica, que trata de establecer la unidad entre objetivos económicos, políticos e intelectuales, colocando todos los problemas alrededor de los cuales se libra la lucha, a nivel –universal-, no corporativo, estableciendo así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados” (Mouffe, 1991: 188)

Así pues, la recuperación de Gramsci en los años sesenta en Gran Bretaña marcaría un: “análisis original sustantivo de la topografía social y política del país, estableciendo nuevos marcadores para una comprensión de lo que podría llegar a ser (Anderson, 2018b: 103). Una de las grandes recepciones de los textos gramscianos en el contexto británico de los años sesenta vino de la mano de Raymond Williams, en el que tras sucesivos textos respaldaba y «simplificaba» la concepción gramsciana de la hegemonía como un sistema central de prácticas, significados y valores que saturan la conciencia de una sociedad a un nivel mucho más profundo que las nociones comunes de ideología (Anderson, 2018b: 103). En cuanto a la cuestión de los medios de comunicación, y más en concreto, de la televisión, Raymond Williams acordará frente a lecturas deterministas, que la lógica de la base sobre las relaciones simbólicas debe rastrearse de manera histórica. Al respecto de la crítica realizada al determinismo marxiano, Williams expondrá:

Il determinismo tecnologico è una nozione che non tiene, poiché scambia la casualità di un’invenzione o un’astratta essenza umana per una intenzionalità sociale, politica ed economica; ma propone anche una versione igualmente unilaterale del progresso umano. L’intenzionalità è un processo reale, ma non costituisce mai un insieme di causa interamente predittive e direttive. Non dobbiamo pensare all’intenzionalità come una singola forza o un’unica astrazione di forze, ma come un processo un cui sono i reali fattori determinanti (la distribuzione del potere o del capitale, l’eredità fisica e sociale, i rapporti di forza esistenti fra i gruppo) a stabilire limiti e a esercitare pressioni, ma non controllano mai nè prevedono interamente il risultato della attività complessiva sia rispetto ai limiti che alle pressioni. (Williams, 2000: 149)

De esta manera, Williams va a llamar la atención de la importancia que adquiere el consumo de la televisión de una manera no determinista en la conformación de identidades culturales en una estrecha relación con la clase social de pertenencia como explicaremos en los siguientes capítulos. Dicho lo cual, Williams destaca el trabajo de la representación¹⁰⁸ en la acción de los públicos mediante una interacción

¹⁰⁸ Véase también Hall (1997)

retroalimentada con los canales y los programas de televisión, en un proceso abierto, contradictorio, mediado por construcciones de sentidos culturales en una división abierta: “El propio Raymond Williams propondrá de hecho que el estudio de los medios de comunicación colectiva sea afrontado considerando la comunicación como un proceso cultural, del mismo modo que la cultura debía ser analizada en su naturaleza comunicativa” (Sierra Caballero, 1999: 281). Los mensajes y los contenidos que efectúan los medios de comunicación masivos cotidianamente se incorporan de manera rutinaria a nuestras vidas, condicionando la construcción del yo, de quiénes somos, y dónde estamos, forman parte de un entramado mucho más amplio de relaciones, prácticas y subterfugios que atraviesan por completo la totalidad de nuestras vidas, nuestros sentidos, las percepciones que tenemos de lo que nos rodea, etc. Esta idea comprende la actividad cultural, en este caso la televisión, como tradición y como práctica: “El trabajo y la actividad cultural no constituyen ahora, de ningún modo habitual, una superestructura: no solamente debido a la profundidad y minuciosidad con que se vive cualquier tipo de hegemonía cultural, sino porque la tradición y la práctica cultural son comprendidas como algo más que expresiones superestructurales –reflejos, mediaciones o tipificaciones- de una estructura social y económica configurada” (Williams, 1977: 132-133).

Al igual que Williams, aunque un poco más joven y a medio camino entre dos generaciones de los estudios culturales¹⁰⁹, Stuart Hall fue una figura destacada de la izquierda de los años sesenta y setenta. De la misma manera que la primera generación de los llamados *Founding Fathers british* del Centro de Estudios Culturales, Stuart Hall se consolidó como un gran teórico de la cultura, la ideología y la identidad. Como indica N. Stevenson (1998: 67), el aporte fundamental de S. Hall había consistido en implementar un programa cultural para la interpretación de los formatos codificados, prestando también verdaderamente atención, al cambio de los signos y los eslóganes mediáticos en función de la coyuntura histórica y política: “Para Hall, el texto ideológicamente codificado es el nivel primario de determinación” (Stevenson, 1998: 67). Según este autor, en el capitalismo avanzado los medios de comunicación muestran una posición primordial y de liderazgo en la esfera de la representación cultural. Éstos han ido progresivamente colonizando las esferas culturales e ideológicas hasta erigirse como un actor político crucial para comprender las dinámicas del poder y el

¹⁰⁹ Para un estudio más pormenorizado de esta cuestión véase el capítulo 5

funcionamiento de las democracias occidentales en el Siglo XXI. Para Hall los medios de comunicación son los responsables de:

(a) for providing the basis on which groups and classes construct an “image” of the lives, meanings, practices and values of other groups and classes; (b) for providing the images, representations and ideas around which the social totality, composed of all these separate and fragmented pieces, can be coherently grasped as a whole. This is the first of the great cultural functions of the modern media: the provision and the selective construction of social knowledge, of social imagery, through which we perceive the worlds, the lived realities of others, and imaginarily reconstruct their lives and ours into some intelligible world-of-the-whole, some –lived totality. (Hall, 1974: 340-341)

Frente a los grandes y unitarios relatos de épocas pasadas, lo que muestran los medios de comunicación es una gran pluralidad «aparente», con una amplia gama de representaciones de estilos de vida, suministrando «intentando» un inventario de léxicos, formas, estilos de vida e ideologías que son objetivados en el mismo discurso. En cuanto a los mecanismos que le permiten a los medios de comunicación realizar este trabajo ideológico rutinario, Hall añade que en las democracias modernas los medios de comunicación no están controlados de manera íntegra por los Estados; no pueden ser intermediarios claros de las clases dominantes; no pueden ser colonizados por uno de sus partidos, etc. En su práctica diaria los medios de comunicación funcionan dentro de: “In their day-to-day administration and practices, the media are set to within the framework of an impartial professional-technical set of working ideologies (the neutral structure of news values, applied, like the rule of law, equally to all sides) though the configurations which they offer are strikingly selective, drawn from an extremely limited repertoire, the open operation of “bias” is the exception rather than the rule” (Hall, 1974: 343).

Posteriormente, Hall insiste en que la televisión es un aparato social, económico y técnicamente muy organizado para la sistemática producción de mensajes, signos y contenidos culturales ordenados en discursos como mercancías simbólicas «symbolic goods». Sin embargo, los acontecimientos, los signos o los discursos por sí mismos no tienen la capacidad ontológica de significar algo, como asegura Hall, hay que hacerlos inteligibles «they must be made intelligible», y este proceso de inteligibilidad se trata de prácticas sociales que traducen acontecimientos reales. Consiste en el proceso que denominamos codificación: “The selection of codes, those which are the preferred coded in the different domains, and which appear to embody the natural explanations which most members of the society would accept, casts these problematic events,

consensually, somewhere within the repertorio of the dominant ideologies” (Hall, 1974: 343).

A este respecto, en 1973 Stuart Hall escribirá uno de los artículos más importantes en lo referente al estudio de la Comunicación de Masas: *Encoding and decoding in the television discourse*. Este texto está perfectamente enlazado con un gran auge de los estudios estructuralistas, semióticos y de comunicación en la década de los setenta. Aceptará y jugará con el concepto de código entendido como un conjunto o un sistema de reglas. Concepto clave y guía de autores como Lévi-Strauss, Jakobson, Barthes, Eco, Lotman o Saussure. En este artículo, Hall es capaz de emplear una terminología bien identificada con los estudios estructurales y semióticos, para a su vez superarlos, ya que para ellos el aparato y la estructura de producción cristaliza en significados y valores a través de las reglas del lenguaje, pero son incapaces de profundizar en las contradicciones que implica el hecho de la desigual descomposición o decodificación de los mensajes en los discursos televisivos por parte de las diferentes clases sociales. Sustituyendo un análisis estructural de los mensajes en los medios de comunicación, Hall propone una decodificación conflictiva, repleta de contradicciones y negociaciones en el ámbito económico, político y cultural. A pesar de que las grandes compañías puedan detentar en sus manos casi la totalidad de lo que vemos y escuchamos diariamente, no por ello, debemos dejar de estudiar la decodificación de los mensajes como un espacio de continua negociación y conflicto. Si las audiencias consideran de forma dominante la preferencia de unos mensajes frente a otros, es precisamente porque se han articulado no mecánicamente desde los diferentes usos del lenguaje, sino en una gran negociación aceptando en muchos casos las diferentes visiones del mundo «sentido común» de los grupos subalternos:

La decodificación dentro de la versión negociada contiene una mezcla de elementos adaptados y de confrontación: tiene en cuenta la legitimidad de las definiciones hegemónicas para dar forma a las significaciones fundamentales mientras que, en un nivel más restringido y concreto, fabrica sus propias reglas sobre el terreno y opera con excepciones a la regla. Reconoce la posición privilegiada de la definición dominante al mismo tiempo que se reserva el derecho de hacer una aplicación más negociada [...] Los códigos negociados operan a través de lo que podríamos llamar lógicas particulares o concretas: esas lógicas surgen de la posición diferenciada de aquellos que ocupan esta posición en el espectro, y de su relación desigual y diferenciada con el poder. (Hall, 2004: 235)

Posteriormente, alrededor del Centro de Estudios Culturales, David Morley aplicó e hizo suyo el texto de Hall anteriormente mencionado. Siguiendo a Hall, Morley establece una doble lectura en el análisis de los contenidos mediáticos que se emiten en la televisión: por una parte es necesario un análisis semiótico de la propia «codificación» para descifrar el lenguaje oculto y las relaciones de poder escondidas en la producción cultural; mientras que por otro lado, debe acompañarse con un estudio sociológico de las estructuras de clase en la propia decodificación. El texto (producto cultural) mostrado en la televisión contiene en sí mismo una polisemia estructurada que no puede ser leída como un cierre ideológico, ya que puede abrir ciertos sentidos en determinados momentos y cerrar otros: “En este aspecto, Morley es marcadamente crítico acerca de las modalidades de teoría cultural que reducen el sentido o bien a las posiciones de sujeto inscriptas en el texto o bien a los prejuicios subjetivos de la audiencia” (Stenvenson, 1998: 131).

Esencialmente, en el proyecto Nationwide esta esfera incluía el concepto de la lectura preferencial de un texto: la medida en que un texto se puede considerar organizado de modo tal que limite el espectro de sentidos potenciales que puede generar; esto es, la noción de la clausura textual que opera sobre el potencial polisémico del signo. La segunda forma de determinación del sentido que me interesaba establecer era la producida por la eficacia de las variables sociológicas/estructurales –edad, sexo, raza y clase–; es decir, el modo en que la posición que ocupa una persona en esas estructuras puede considerarse determinante del acceso de esa persona a los diversos discursos que están en juego dentro de la formación social. [...] El proyecto estaba destinado a estudiar el proceso de decodificación atendiendo al modo en que esas dos dimensiones entraban en mutua intersección, con lo cual queríamos evitar, por un lado, una indagación semiológica de los procesos de significación tomados en abstracto, independientemente de sus condiciones de existencia sociohistóricas, y, por el otro, un enfoque sociológico reduccionista que dejaría de lado la especificidad de las prácticas de significación. (Morley, 1996: 173)

Por supuesto, mirar la televisión no es una acción o una actividad uniforme y homóloga de significación o importancia para todas las personas en el mismo momento de su realización. Por el contrario, a Morley lo que le interesaba analizar con el proyecto Nationwide son las diferencias ocultas detrás de la expresión «mirar la televisión»: “tanto las diferencias entre las elecciones hechas por distintos tipos de televidentes en relación con diversas opciones como las diferencias de atención y comprensión entre las respuestas de un televidente o de varios televidentes a un mismo material televisivo” (Ibíd., 201)

A modo de resumen, las observaciones llevadas a cabo por David Morley en *Televisión, audiencias y estudios culturales* en la naturaleza doble de semiótica y sociología de la práctica de ver la televisión plantea diferentes perspectivas que serán abordadas en profundidad tanto en la sección 2 con el análisis socio-semiótico de la serie de televisión *Cuéntame Cómo Pasó*, como en la sección 3 con el análisis de campo sociológico producido bajo la eficacia sociológica/estructural mostrada como una preocupación en los trabajos de Bourdieu en relación a los efectos producidos de pertenencia dentro de la estructura social, y en la distribución de las diferentes formas de idoneidad cultural y manera de interpretar o descomponer un texto semiótico, en este caso la serie mencionada.

John Fiske al igual que David Morley ha intentado articular una teoría de la cultura popular donde las audiencias tienen un papel destacado. Apoyado en la lectura del famoso ensayo de Hall acerca de la codificación y la decodificación, para Fiske existe una distinción de peso entre el bloque de poder cuyo interés es la presentación de un imaginario único, dominante y preferencial, y los intereses interpretativos de las audiencias. El bloque de poder tiende a fabricar productos masivos uniformes que posteriormente el pueblo adapta y los hace objetos de resistencia al poder. Para Fiske la cultura popular es: “Culture is the constant process of producing meanings of and from our social experience, and such meanings necessarily produce a social identity for the people involved” (Fiske, 1989: 1). En este sentido, añade Fiske, la cultura popular es producida por el pueblo y no articulada por la industria cultural. Es por esto, que cualquier producto «televisivo» para que pueda ser considerado popular debe ser una mercancía que llegue y pueda ser alcanzado por el conjunto de la sociedad y estar potencialmente abierto a una lectura subversiva¹¹⁰ del pueblo.

En definitiva, el paradigma descrito y defendido que recoge la participación activa de la audiencia¹¹¹ en el proceso de decodificación no abrocha y conserva la producción

¹¹⁰ Consideramos insuficiente el análisis de Fiske por ser demasiado optimista en la creencia de que cualquier producto cultural es abiertamente susceptible de ser subversivo. Al cerrar la puerta a una teoría de la ideología que complejice las relaciones del campo social y leyendo cada recurso popular como una posible resistencia subversiva a las prerrogativas del sistema, olvida por completo una teoría de la dominación como sí objetivó Bourdieu. Bourdieu manifiesta que la cultura es una herramienta de dominación. La burguesía en un juego de cotidianidad presenta como ahistórico la estética burguesa, su estilo de vida, sus formas de producción, etc. Uno de los espacios donde se registra una mayor concentración y esfuerzo para que la estética burguesa alcance una mayor longevidad en el tiempo son las escuelas.

¹¹¹ En palabras de Barker (2003): “Las audiencias son siempre activas y el significado siempre es inestable y está en continuo flujo; las cuestiones críticas se dan cita allí donde se produce el necesario

discursiva como un trabajo de representación¹¹² cerrado y pacífico. Por el contrario, el discurso es el centro de la realidad¹¹³, atendemos, comprendemos y actuamos en la realidad a través del discurso, es capaz de construir realidad social desde una situación pragmática. Toda realidad se constituye como objeto de discurso¹¹⁴ en tanto que no existe un objeto externo a las condiciones discursivas que hacen posible su surgimiento. El discurso no es algo constituido, es una construcción y disputa ideológica.

3.4. Conclusiones.

Hay una clara continuidad entre la era de la modernidad y la importancia de los medios de comunicación masivos en la construcción de identidades culturales. En la contemporaneidad la televisión se ha convertido en un instrumento necesario y prolífero para la circulación de sentidos culturales independientemente del paradigma que a uno más le pueda convencer en el estudio y el análisis del rol de la televisión en el

corte para estabilizar y regular los sentidos y las identidades; es decir, la cuestión de cómo la ideología, en el sobredeterminado y caótico juego de las competencias discursivas de la audiencia y de los significados periféricos de la televisión, trata de fijar y estabilizar las representaciones con las que las audiencias se identifican y, con ello, construyen sus identidades” (Barker, 2003: 191)

¹¹² Jesús Ibáñez (1982) presenta un conjunto de ideas que son verdaderamente importantes para comprender el trabajo intrínseco que mantienen las palabras y el lenguaje en el decurso de la representación en el campo social. Para la institución de un «sentido común» es necesario el poder del lenguaje y de las palabras en cuanto a que cualquier orden social está determinado por prescripciones o dictados que no se vertebran de una manera inocente por lo que son jugadas estratégicas. El poder de representar y poner nombre a las cosas son ideas desarrolladas pormenorizadamente por Hall (1997) en su texto “El trabajo de la representación”.

¹¹³ Si bien admitimos como acabamos de mencionar que el discurso es un ejercicio práctico de generar sentido en un campo cultural abierto, viscoso y fluido, no consideramos que el resultado deba restringirse a un análisis idealista del discurso, puesto que en tanto producción de sentido, imprime una fuerza material en el campo social. Así pues, Althusser (2008: 47 y ss) asegura que el conjunto de ideas «ideología» que mueve y perfecciona una imagen del mundo contiene en su propia esencia una creencia material en cuanto impregna toda acción práctica; basada en unos rituales que se manifiestan de manera práctica y material; definidos y conservados por aparatos materiales, etc.

¹¹⁴ Toda realidad se constituye como un objeto discursivo. Sin embargo, la dimensión pragmática de la realidad donde ejerce su función el discurso siempre debe estar acompañada de una dimensión material. Son como dos caras de la misma moneda. Pretender comprender la realidad social desde una de las dos perspectivas o bien te hace ser presa de un determinismo materialista vulgar, o bien caer en el nihilismo de las representaciones. Gramsci define la Filosofía de la Praxis como una mediación concreta entre la política y la filosofía, identificada en la relación de la ideología y la conciencia de las relaciones de la sociedad civil, único lugar en el que pueden verse verificadas en su propia contingencia dichas relaciones. Fabio Frosini insiste con un fantástico trabajo en la idea de la historia como creación social donde lo llamado material encuentra su lugar en la realidad otorgando cierta relevancia a lo subjetivo o pasional; y donde lo llamado cultural se encuentra en una relación de dependencia con la estructura económica “In questo modo l’oggettività non viene annullata nell’azione, nè l’azione nell’oggettività, ma si istituisce un rapporto costitutivo (immanente) tra di esse” (Frosini, 2010: 113)

funcionamiento del conjunto de la sociedad. Existe una continuidad entre las explicaciones funcionalistas y las explicaciones críticas. Pero, también existe una continuidad, e importante, entre la teoría crítica y el paradigma defendido de las audiencias como creadoras culturales, agentes activos y no «zombies culturales». Precisamente, consideramos que la validez (importancia) de la pragmática del espacio social abierto, conflictual, viscoso y fluido donde las audiencias adquieren un papel importante en las negociaciones que se establecen entre el sujeto (estructura social) y el texto (codificación) tiene que ver con la posibilidad de establecer un corte claro en el paradigma teórico que pensaba la televisión como la simple reproducción de las ideas dominantes en forma de cultura hegemónica (siempre existe disputa) identificando las identidades de manera clara y nítida.

En los siguientes capítulos de este ensayo se tratará de sostener una teoría de la cultura (sociología de la cultura) circunscrita fundamentalmente a las lecturas de los textos de Raymond Williams que se caracteriza por un uso realmente particular y fructífero de este paradigma intermedio. Williams es verdaderamente un integrante (uno de los *foundig fathers british*) de los popularmente conocidos como Estudios Culturales que han concebido el estudio amplio y no restringido de la cultura como un proyecto intelectual interesado dentro de un sentido complejo y no reduccionista del poder. Esto es así, debido a que en el seno de los Estudios Culturales se considera que el poder no es únicamente una suerte de determinación económica; ni tampoco un ente autónomo que escapa a cualquier otra consideración estructural; por el contrario, el poder está intrínseco en todas las capas de las relaciones sociales, por ende, la cultura es un espacio de encuentro y disputa de unas relaciones dispares, asimétricas y conflictivas por imponer un modo de vida como dirá Williams «integral».

Capítulo 4

La cultura como una forma de vida integral

La mayoría de las investigaciones sociales que pretenden tratar el tema de la cultura se encuentran con un concepto multifacético, por lo que resulta verdaderamente complicado realizar una teoría sofisticada y completa sobre él. La posición que ocupa la cultura en un trabajo como este implica de partida sacrificar una supuesta unidad (Eagleton, 2017: 11) a fin de abordar su tema desde distintas perspectivas que finalmente desembocan en la comprensión de una forma de vida integral. En efecto, observamos que en las últimas décadas, las investigaciones sociales han encontrado en el término cultura un elemento distintivo de análisis. Sin embargo, esto no es nuevo:

Los académicos americanos han entablado guerras de cultura. Los políticos urgen a una revolución cultural. Aparentemente, se necesita un cambio cultural sísmico para resolver los problemas de la pobreza, las drogas, los abusos, los crímenes, la falta de legitimidad y la competitividad industrial. Se habla y se habla de las diferencias culturales entre los sexos y las generaciones, entre los equipos de fútbol o entre las agencias de publicidad. Cuando falla una fusión entre empresas, se explica diciendo que sus culturas no eran compatibles. [...] (Kuper, 2001: 19)

A fortiori, no existe una sola teoría que resuelva la cultura de manera organizada y unificada, por tanto, las diferencias entre muchas de las opciones que tratan la cultura se sitúan en los diferentes aspectos que se privilegian. Talcott Parsons, uno de los intelectuales más afamados de las Ciencias Sociales en EEUU, insiste en la imposibilidad dentro de la Antropología de llegar a un acuerdo unánime en torno al concepto de cultura. No obstante, Parsons apunta que se pueden destacar tres notas fundamentales: “La cultura es transmitida; constituye una herramienta o una tradición social; la cultura es aprendida, no es una manifestación como contenido particular, de la constitución genética del hombre; y es compartida” (Parsons, 1984: 25). Sobre la base de las peculiaridades que hemos expuesto, entendemos que la cultura representa un sistema simbólico propio con capacidad integradora y fuerza de cohesión.

La particularidad de la explicación expuesta de la cultura como entidad con capacidad integradora y fuerza de cohesión ha sido uno de los objetos de análisis más interesantes

y teóricamente fértiles de la obra de Talcott Parsons. En este caso, la cultura presenta un conjunto de sistemas de creencias o ideas, donde los sistemas de símbolos expresivos ocupan un papel privilegiado para su comprensión: “Todo sistema social debe caracterizarse por alguna forma de ordenación de su sistema de recompensas, es decir, de asignación de la posesión de símbolos expresivos referentes a actitudes positivas y negativas” (Parsons, 1984: 388). Parsons resume este paradigma en una serie de puntos fundamentales:

Los símbolos expresivos concretos que son parte del proceso de interacción sirven para una función triple, como todo elemento de la cultura: 1) coadyuvan a la comunicación entre las partes en interacción; en este caso, a la comunicación de significados catéticos; 2) organizan el proceso de interacción a través de una regulación normativa, a través de la imposición de unas normas apreciativas en torno a él, y 3) sirven como objetos directos para la gratificación de las disposiciones de necesidad relevantes. (Parsons, 1984: 361)

Lo que ocurre con el conjunto de las disposiciones definidas dentro de este paradigma es que la vida cotidiana (el conjunto de la acción social) se presenta como una realidad conmensurable e interpretada por el resto de los integrantes como un mundo coherente dentro de un conjunto de prácticas y prescripciones subjetivas, y por supuesto, simbólicas. De hecho, como señalan Berger y Luckmann (2005), se podría considerar que el propio mundo de la vida cotidiana no es únicamente una realidad tangible por los miembros de la sociedad en una suerte de distintas disposiciones subjetivas de sus vidas, sino que es un mundo simbólico predispuesto, que se aprehende construyendo un sentido común intersubjetivo:

Aprehendo la realidad de la vida cotidiana como una realidad ordenada. Sus fenómenos se presentan dispuestos de antemano en pautas que parecen independientes de mi aprehensión de ellos mismos y que se les imponen. La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena. El lenguaje (*cultura*) usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí. (Berger y Luckmann, 2005: 37)¹¹⁵

La objetivación cultural¹¹⁶ que proporciona la argamasa necesaria para una comprensión de la vida cotidiana de manera pragmática y compartida con otros, requiere un conjunto

¹¹⁵ La palabra en cursiva es nuestra.

¹¹⁶ Como indica Lévi-Strauss (1987: 98) uno de los elementos necesarios que constituyen y procuran la objetividad cultural alrededor del sistema social es el lenguaje. En este sentido, el lenguaje es un fenómeno social.

de concatenaciones temporales sedimentadas en diferentes experiencias comunes que se estereotipan en el recuerdo colectivo como entidades fácilmente reconocibles en un conjunto simbólico o sistema de signos¹¹⁷: “De esta manera las experiencias se vuelven transmisibles con facilidad” (Berger y Luckmann, 2005: 89). Este tipo de instituciones humanas organizadas y sedimentadas en el tiempo se muestran ajenas cotidianamente a nuestro conocimiento de la realidad inmediata, impulsan nuestras acciones de una manera pautada, reglada, e inconsciente: “Que un conjunto nacional tenga un especial modo de vestir, unas herramientas y unas armas peculiares, unas determinadas leyes de matrimonio y de propiedad, unas doctrinas morales y religiosas especiales, es un hecho notable en el que nosotros apenas reparamos porque hemos vivido toda nuestra vida en el marco de esa realidad” (Tylor, 1997: 28)

Las creencias religiosas pueden caracterizarse en este caso de una manera homóloga y, necesaria, a la configuración de universos simbólicos de legitimación en el seno de la sociedad. Desde este punto de vista, en la comprensión de la vida cotidiana objetivada por los actores que la componen, las creencias religiosas constituyen culturalmente uno de los factores de integración y de orientación más potentes. En este sentido, Talcott Parsons aseguró que: “Las creencias religiosas, pues, son aquellas que se ocupan de los problemas morales de la acción humana, de los aspectos de la situación humana, y del lugar que ocupan el hombre y la sociedad en el cosmos, que mayor relevancia tienen para sus actitudes morales, así como de las pautas de orientación de valor” (Parsons, 1984: 344).

Diremos que la conexión entre los problemas morales de la integración social (cultural) de cualquier realidad es uno de los criterios teóricos básicos del análisis de las religiones que tanto Max Weber como Émile Durkheim realizaron. Como indica Joaquín Abellán en el estudio preliminar de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber llega a la conclusión tras años de estudio de las diferentes confesiones religiosas, de que en los siglos XVI y XVII únicamente una fe religiosa puede tener la suficiente fuerza de cambiar de raíz las estructuras mentales y materiales del tradicionalismo dominante “El aspecto que analiza en las religiones son los impulsos que pueden mover a llevar un modo de vida determinado” (Abellán, 2016: 18; en Weber, 2016) Esto indica

¹¹⁷ Por tanto, los signos y los símbolos solo pueden desempeñar su función si mantienen una estrecha relación con el sistema, con leyes de reagrupamiento y despliegue, pero también de exclusión (siempre en pugna) y porque el mismo sistema de signos puede ser transformable o traducido a través del lenguaje en otra cosa si las circunstancias del conflicto así lo dictaminan. (Lévi-Strauss, 1987: 35)

fundamentalmente dos cosas: 1) La preponderancia de la religión en términos crocianos¹¹⁸ como principal agente o factor de cambio y de traducción de la estructura material, es decir, un gran giro de tuerca a la idea marxiana según la cual son las estructuras materiales las que determinan la superestructura. 2) La estrecha relación de la irreversibilidad de la ética calvinista, como mentalidad religiosa básica del desarrollo del individualismo en detrimento del nominalismo teológico de siglos anteriores, con el espíritu del capitalismo –el trabajo como principio organizador de la vida- que tiene su origen en el ascetismo cristiano.

Mientras tanto, para Durkheim el carácter moral muestra inexorablemente como resultado el carácter sagrado¹¹⁹ de las especificidades religiosas¹²⁰. Lo que nos obliga a preguntarnos: ¿Los sistemas de representación que el hombre ha elaborado sobre el mundo son de origen religioso? En términos de Durkheim la respuesta es clara: Sí. Todas las representaciones religiosas son y muestran representaciones colectivas¹²¹. Los ritos o festivales configuran las peculiaridades de un actuar que es siempre colectivo y en grupo:

Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. [...] En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad, sea en el orden intelectual que en el moral,

¹¹⁸ El filósofo neoidealista italiano Benedetto Croce identificó la religión como una secuencia filosófica y cultural de su momento ético-político en tanto que se muestra lejano a la propia comprensión unívoca de la religión con lo sacramental o lo meramente teológico. El significado cultural y filosófico del término religión en Croce se erige por encima de posiciones positivistas o economicistas. Gramsci afirmará hablando de Croce que él, como pensador, siempre había puesto en valor la manera en la que a través de su teoría había expulsado todo residuo de teología y de metafísica.

¹¹⁹ Según Durkheim todas las creencias religiosas, sean simples o complejas, contemplan una meta u otra, presentan características comunes: suponen una clasificación de las cosas entre reales e ideales, diferentes despliegues dicotómicos, pero, cada cual, designado por alguna de las dos palabras profano y sagrado que ayudan a traducir el resto. (Durkheim, 1992: 33)

¹²⁰ La sociología tiene como objetivo el hombre de hoy, pues no debemos según Durkheim interesarnos más por ninguna otra cosa que no sea este objetivo. Con una prerrogativa añadida, si estudiamos el hombre, debemos analizar la naturaleza religiosa del hombre, pues, la misión es desvelar un aspecto necesario, consustancial y permanente en la humanidad. (Durkheim, 1992: 1-2)

¹²¹ Si todas las representaciones religiosas son manifestaciones colectivas, consideramos necesario definir como así lo hiciera Durkheim el concepto de religión: “es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas. [...] Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo” (Durkheim, 1992: 42)

que no es dado conocer por medio de la observación: me refiero a la sociedad. (Durkheim, 1992: 14)

Desde este punto de vista, para asegurar en el tiempo una estructura colectiva cohesionada e integradora donde los sujetos interpreten cotidianamente un rol objetivo dentro de unas prácticas comunes e intersubjetivas ha sido necesaria la construcción de un continuo intercambio simbólico. A este respecto, Marcel Mauss (1991) mantuvo como resultado de un conjunto de investigaciones históricas¹²² que las sociedades han cambiado y lo seguirán haciendo, en la medida que ellas mismas en su conjunto, sus subgrupos y los diferentes individuos autónomos han sabido estabilizar sus relaciones dando, recibiendo y devolviendo: “Para empezar, ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se han podido cambiar bienes y personas, no sólo de clan a clan, sino de tribu a tribu, de nación a nación, y sobre todo de individuo a individuo; solamente después los hombres han podido crear, satisfacer sus mutuos intereses y defenderlos sin recurrir a las armas” (Mauss, 1991: 262).

Para ello, ha sido necesario toda una construcción de intercambio simbólico que si bien como asegura (Lévi-Strauss, 1987: 31) sigue siendo un misterio para el hombre, por lo menos hasta que éste no alcance en el nivel biológico a determinar las modificaciones de la estructura y del funcionamiento de las cuales la cultura¹²³ ha sido el resultado natural y el modo social de aprehensión creando el medio intersubjetivo. Este medio intersubjetivo, o intercambio simbólico que hemos denominado cultura es para Karl Marx una relación natural, y de otra, es una relación social, en el sentido de que por ella se comprenden relaciones de cooperación y de experiencias comunes positivas y gratificantes, posibilitando la creación de nuevos mundos incluyendo la creación del hombre mismo. Sin embargo, Marx observa que los procesos sociales más vitales para los seres humanos dentro de unas dinámicas de producción capitalistas se dan de espaldas a los agentes que intervienen en los mismos. Marx a lo largo de su gran obra *El*

¹²² Para el estudio etnológico propuesto por Marcel Mauss la historia es completamente respetada, pero no le concede un valor privilegiado. Así pues, Lévi-Strauss aseguró que: “Por tanto, no es sólo ilusorio, sino contradictorio, concebir al devenir histórico como un desenvolvimiento continuo. [...] cada código remite a un sistema de significaciones que, por lo menos retóricamente, es aplicable a la totalidad virtual de la historia humana. Los acontecimientos que son significativos para un código, ya no lo son para el otro. [...] el carácter discontinuo y clasificatorio del conocimiento histórico” (Lévi-Strauss, 1964: 371 y ss)

¹²³ El funcionamiento desconocido natural y social de la cultura se encuentra en paralelo a la lengua como realidad social que comprende y genera mundos cohesionados y sistemas de signos. Este desconocimiento por las estructuras consustanciales a la realidad humana natural y social son definidas por Lévi-Strauss como: “Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce” (Lévi-Strauss, 1964: 365)

Capital desgrana que los principios básicos del liberalismo (libertad, igualdad, y propiedad) constituyen los principios neurálgicos de la esfera de circulación, en este caso el mercado, por ende, su propia legitimidad en una suerte de moneda en la que las dos caras (liberalismo económico y político; y capitalismo) son representadas de manera indisociable. Pero no se detendrá aquí, sino que aislando las leyes fundamentales del sistema de producción capitalista obtendrá los materiales necesarios para desvelar la mentira y la estafa de una moneda de dos caras indisociables. Mediante el desarrollo de los capítulos XXIV y XXV del primer tomo de *El Capital* acordará que la gran estafa se encuentra en que la condición de ser del capitalismo no es la consolidación de los principios liberales expuestos, muchos de ellos con una gran tradición republicana, sino la expropiación de las condiciones generales de trabajo de una población.

Aceptando lo descrito, podríamos caer en la cuenta de: ¿Cómo es posible que no hayamos despertado aún del hechizo y de la mentira impuesta por quiénes han expropiado las condiciones de trabajo de la población? Lo que impide que esto ocurra es según Marx: la ideología.

Así pues, la ideología no es lo mismo que la cultura. Si Parsons comprende la ideología como: “un sistema empírico de creencias que los miembros de toda colectividad mantienen en común [...] la ideología que sirve para legitimar las pautas de orientación de valor que son centrales en una sociedad estable” (Parsons, 1984: 332) o, lo que es lo mismo, un campo de batalla simbólico donde se dan elementos de tensión y conflicto dentro de un sistema social; Marx creará que la ideología como engaño y mentira de la clase dominante en la propia extracción del trabajo social genera un proceso necesario de alienación donde el hombre como contempla en los *Manuscritos* no es únicamente una mercancía, mercancía humana, sino que produce un ser completamente deshumanizado tanto física como espiritualmente. Pero, exactamente ¿Qué significa alienación en el pensamiento de Marx? Alienación, enajenación o extrañamiento significa, para Marx, que el hombre no se experimenta o se capta a sí mismo como el factor activo en su interpretación del mundo, sino que el propio mundo que intenta interpretar se encuentra ajeno, o alejado de él.

En cualquier caso, la cultura, alejada de una visión reduccionista de la ideología como sugieren algunos textos de Marx, no siempre está y sirve a los intereses del poder dominante. De esta forma nos vamos acercando cada vez más a la interpretación que

pretendemos mostrar de la cultura como una forma de vida integral. Destacando fundamentalmente la obra de la antropóloga Kate Crehan (2004) en la que insta a leer el término cultura de una manera diferente a lo que han acostumbrado a hacerlo quienes durante mucho tiempo han estudiado y escrito nociones de antropología cultural. Para ello, la herramienta teórica básica que promueve es la lectura de los textos de Gramsci en los que la cuestión principal son las dinámicas de poder: “quién detenta el poder y quién no, quién es el opresor y quién el oprimido, y cuáles son las especificidades de las relaciones de opresión” (Crehan, 2004: 21). Para la antropóloga, Gramsci no es importante únicamente por este motivo, sino que el valor del enfoque gramsciano reside en el reconocimiento de la realidad de unas desigualdades flagrantes y sistemáticas y su absoluto rechazo por todo reduccionismo económico alejándose de la postura marxiana según la cual la ideología es un mero reflejo de la realidad.

Dicho esto, Raymond Williams encuentra en la cultura vinculada al enfoque gramsciano defendido por la antropóloga Kate Crehan un proceso social de dimensiones totales en el que los hombres definen continuamente sus vidas. El nexo de unión con el enfoque propuesto por Crehan es el intento de Williams de superar la dicotomía entre estructura y superestructura donde se manifieste el valor compartido de la revolución cultural junto a la revolución democrática y revolución económica. Williams supera la dicotomía marxiana de estructura y superestructura de una manera sin igual, es capaz de llevar a cabo la resolución de una dicotomía que realmente tuvo en vilo a una cantidad no desconsiderada de pensadores marxistas, con la salvedad resolutiva del sardo italiano Antonio Gramsci. Williams considera que no seremos capaces de entender un proceso real de cambio si atendemos y pensamos las revoluciones democráticas, las económicas y las culturales de manera separada. “Todo nuestro modo de vida, desde la forma de nuestras comunidades hasta la organización y el contenido de la educación, y desde la estructura de la familia hasta el estatus del arte y el entretenimiento, es profundamente afectado por el progreso y la interacción de la democracia, la industria, y la expansión de las comunicaciones” (Williams, 2003: 13).

4.1. Cultura y civilización: una respuesta romántica frente al industrialismo.

El término cultura es uno de los términos con más dificultades y que mayores controversias han suscitado a lo largo y ancho de las Ciencias Sociales. El término tan

pronto puede referirse a un panteón de grandes obras legítimas como adquirir un sentido más antropológico, para englobar las formas de vivir, sentir, y pensar propias de un grupo social (Mattelart y Neveu, 2004; Urteaga, 2009). De entrada, el término cultura ha sido encarado y ampliado de diversas maneras, muy vinculadas como demuestra Williams (2001a) a los profundos y constantes cambios en torno a la revolución industrial. Adam Kuper (2001: 57) muestra muy acertadamente el rechazo manifiesto de Williams a la apelación de Eliot¹²⁴ a bosquejar objetivamente una ampliación antropológica del término cultura, situándose por el contrario en la tradición inglesa sobre el pensamiento de la cultura, un pensamiento con grandes contradicciones, así como algunas similitudes, con otros centros intelectuales del marco geográfico europeo.

Raymond Williams en *Cultura y Sociedad, 1780-1950*, construyó una tradición de diferentes intelectuales vinculados a la producción literaria y filosófica que habían generado una serie de líneas maestras para identificar el rol salvador y purificador del término cultura en la sociedad industrial, o para ser más exactos, en la Inglaterra moderna e industrial. En la introducción de *Cultura y Sociedad*, Williams añade que el término cultura se generalizó junto a otra serie de términos con los que se mantendría una relación muy estrecha, como arte, industria, democracia y clase: “La relación con estas otras ideas modeló la noción de cultura. Particularmente, la idea de cultura se había desarrollado en tensión con lo que Carlyle llamó el industrialismo” (Kuper, 2001: 58). Si como asegura Williams (2001a: 19) la Revolución Industrial es un período de contrastes, el autor mantiene que debe comenzar su estudio con Edmund Burke, denominado el primer conservador moderno. Principalmente, el ataque de Burke se dirige contra una futura consolidación de la democracia, tal y como hoy la comprendemos. El acontecimiento histórico que definió realmente su manera de pensar fue la Revolución Francesa, pero su preocupación no solo se centraba en este acontecimiento, sino en cómo pudiera afectar al funcionamiento de Inglaterra:

Como advertís, mi estimado señor, no me baso en ninguna diferencia concerniente al mejor método de impedir el desarrollo de un sistema por el que sentimos creo, una común aversión. No puedo diferir con vos porque no creo que ningún método pueda

¹²⁴ Eliot (2003) en su intento de reconstruir el término cultura de manera antropológica y con ápices más científicos añade tres condiciones importantes para que la cultura pueda ser considerada como tal: “La primera es una estructura orgánica tal que favorezca la transición hereditaria de cultura dentro de una cultura, lo cual requiere la permanencia de las clases sociales. La segunda es la necesidad de que una cultura puede ser geográficamente fraccionable en culturas locales. La tercera es el equilibrio entre la unidad y la diversidad de la religión, es decir, universalidad de doctrina y particularidad de culto y devoción” (Eliot, 2003: 32-33)

impedirlo. El mal ha sucedido; la cosa está hecha, en el principio y el ejemplo; y debemos esperar que una Mano Más Alta que la nuestra determine el tiempo de su perfecta realización en la práctica, en este país y otras partes. Todo lo que hecho desde hace algún tiempo, y todo lo que haré en lo sucesivo, será apartarme de cualquier papel, activo o pasivo, en este gran cambio. (Burke, 1939; en Williams, 2001a: 20)

En definitiva, Burke es un filósofo que escribió un tratado sobre la naturaleza terrible de lo sublime, en contraposición al carácter agradable y ameno de lo bello: “Mi intención es considerar la belleza diferenciada de lo sublime” (Burke, 2005:121). Según Eagleton (2017) no resulta muy difícil traducir esta antítesis al ámbito político: “La ley es en sí sublime, una suerte de turgencia viril y, al igual que la desnudez del padre, es terrible contemplarla; de forma que para enamorarnos ha de travestirse y ocultar su brutalidad cubriéndose con un seductor vestido femenino” (Eagleton, 2017: 85). De semejante reflexión aseveramos que Burke comprende la relación con la autoridad de manera edípica, es decir, disfrutamos con la lógica autoritaria del padre, pero al mismo tiempo nos irrita y se necesitan otras fórmulas más de índole indulgente y de acuerdo para mantener esa relación contradictoria. Burke en sus *Indagaciones filosóficas* lo manifiesta claramente añadiendo: “La idea de poder, a primera vista, parece ser de aquellas indiferentes que pueden pertenecer igualmente al dolor o al placer” (Burke, 2005: 94). Así pues, la autoridad no se puede presentar ante la ciudadanía únicamente en términos de dolor y terror (sublime), sino que lo debe hacer en una suerte de balanza en términos también de consentimiento (belleza): “Ese poder ha de enmascararse bajo la experiencia diaria, revestirse del ropaje de las lealtades comunes, para no parecer abstracto e intimidante” (Eagleton, 2017: 85).

Burke comprende el poder político, como lo hará Gramsci después, como un poder que debe revestirse de manera equilibrada de autoridad y consentimiento a fin de suscitar en la ciudadanía lealtad. Si a Burke le repugna la Revolución Francesa, es porque lo considera el fracaso de este proyecto. En nombre del progreso y la civilización se ha llevado a cabo un conjunto de medidas que no solo ponen en peligro el fundamento dual más importante del poder, sino que son un conjunto de atrocidades bárbaras:

Más ahora todo va a cambiar, y a las seductoras ilusiones que hacían amable el poder y liberal la obediencia, que daban armonía a las diferentes sombras de la vida, y por un grato remedio incorporaban en la política los sentimientos que embellecen y endulzan la sociedad privada, se desvanecen delante de este nuevo irresistible imperio de luces y de razón. Se arrancan toscamente todas las vestiduras decentes de la vida, y van a desecharse para siempre como una moral ridícula, absurda y anticuada todas las ideas que la imaginación nos representa como el rico ajuar de la mora. (Burke, 1826: 78)

Siguiendo esta lógica expuesta por Burke, en la Francia revolucionaria, el gobierno jacobino no puede de ninguna manera formar un consenso basado en los afectos, sino únicamente en el terror y la sangre que despliega el ritmo de la razón ahí por donde despliega su vigorosidad. Uno de los grandes problemas manifiestos del gobierno de la Razón jacobina que condiciona las *Reflexiones* de Burke, es que el gobierno que no se forma en virtud de derechos naturales que pudieran existir, y que sí existen pero fuera de él, no atiende y adecúa su poder de acción a las prerrogativas culturales de los dominados. Burke asegura que la sociedad exige: “que las pasiones de los individuos sean enfrentadas” (Burke, 1826: 60). Pero, añade que dicho gobierno artificial, a diferencia del gobierno saliente de la Revolución Francesa requiere un conocimiento profundo de las necesidades de la naturaleza humana (de los dominados) y no la simple imposición cruel y sangrienta de una Razón autoritaria:

Desde el momento en que disminuís uno de los derechos del hombre, el de gobernarse él mismo, y permitís que se le pongan algunos límites positivos y artificiales, inmediatamente toda la organización del gobierno viene a ser materia de convención. Esto es lo que hace que la constitución de un estado y la división equitativa de los poderes, sea el objeto de la ciencia más delicada y complicada; esto es lo que exige un conocimiento tan profundo de la naturaleza humana y de sus necesidades, y de todos los medios que pueden facilitar o impedir los diversos fines que se proponen mediante el mecanismo de las instituciones civiles. (Burke, 1826: 61)

En última instancia, las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Burke son observadas como la condición de encontrar una salida antitética a la Francia Revolucionaria en la consolidación de una sociedad/gobierno que consciente de la importancia de la cultura (belleza) busque la perfección del poder político y del conjunto de fines del grupo en cuestión. Raymond Williams encuentra una línea directa entre las observaciones realizadas por Burke y la obsesión de Carlyle en su llamamiento por la búsqueda de la perfección en la aristocracia. La gran crítica literaria de Carlyle muestra una respuesta muy clara al propio proceso de industrialización y mecanización creciente en la Inglaterra de su tiempo: “La idea de cultura como todo el modo de vida de un pueblo recibe en Carlyle un nuevo y pronunciado énfasis. Es el fundamento de su ataque contra el industrialismo: que una sociedad que merezca ese nombre está compuesta por mucho más que las relaciones económicas, en las que el pago en dinero es el único nexo” (Williams, 2001a: 82). Williams observa en Carlyle uno de los literatos ingleses con mayor influencia en el vínculo de cultura y perfección del ser humano con la idea de una Inglaterra capaz de superar el desorden de la maquinización

abierto en el proceso de la revolución industrial¹²⁵. El hincapié realizado por Carlyle en este tipo de demandas está muy estrechamente relacionado con su concepción del genio y el héroe como hombre de letras:

En estos tiempos a menudo se suscitan quejas sobre lo que llamamos la condición desorganizada de la sociedad: lo mal que desempeñan su tarea muchas fuerzas organizadas de la sociedad; cuantas fuerzas poderosas trabajan de una manera dispendiosa, caótica y completamente desordenada. Es una queja muy justa, como todos sabemos. [...] Entretanto, como lo espiritual siempre determina lo material, este mismo Héroe Hombre de Letras debe ser considerado como nuestra más importante persona moderna. Él, sea quien fuere, es el alma de todos. El mundo hará y fabricará lo que él enseña y la manera en que lo trate será el rasgo más significativo de la posición general del mundo. (Carlyle, 1995; en Williams, 2001a: 83)

Podemos comprobar la relación tan clara que mantiene Carlyle con la idea del artista romántico. Las ideas esbozadas del artista romántico encontraron en Alemania un centro intelectual realmente central. En este sentido, Richard Wagner sueña con la conciliación de un arte completo sobre la unificación de muchas artes necesarias: la música, el teatro, la literatura, la pintura, etc. Lo realmente importante de la unificación de un arte conjunto es sobre quién debe recaer el peso de este: un artista total. En este artista individual debe recaer y congregarse en torno a sí la fuerza creadora del pueblo y de sus tradiciones. Mediante la búsqueda del arte unificado y el despliegue del mismo en un genio individual, Wagner pretende reconciliar en la sociedad moderna aquello que la mercantilización del arte en el desarrollo de las condiciones históricas capitalistas había dividido: la sociedad y el individuo; los asuntos privados y los asuntos públicos. Por otra parte, Nietzsche como discípulo aventajado y amigo (durante un período de su vida) de Wagner, asegura que el último nos muestra instantes de recta percepción¹²⁶ (Safranski, 2019b: 246). En el mismo sentido crítico y anticapitalista de Wagner, Nietzsche no está de acuerdo con la mera proliferación de la vida, sino que defiende la intensificación de esta. Esta intensificación de la vida desprecia la proliferación y se acoge a otros parámetros estéticos más salvajes y trascendentales. Incluso, este esfuerzo

¹²⁵ Para un análisis exhaustivo del conjunto de pensadores que pivotan en la crítica del industrialismo a lo largo de los Siglos XIX y XX, véase también Williams (2001a); y Kuper (2001)

¹²⁶ Como asegura Safranski (2019b) las “rectas percepciones” pertenecen a un ámbito que antes que Wagner y Nietzsche ya había sido abordado por Schopenhauer, el filósofo que para ambos representa una vivencia decisiva en el desarrollo de su filosofía: “La idea romántica de que el cono de luz de nuestra conocimiento no ilumina todos los ámbitos de nuestra experiencia, de que la conciencia no puede captar todo nuestro ser, de que estamos unidos con el proceso de la vida de una forma más íntima que la capacidad de percibir de nuestra razón, es una convicción que se ha expresado enérgicamente en la filosofía de la voluntad de Schopenhauer, y que sigue repercutiendo en Wagner y Nietzsche” (Safranski, 2019b: 246)

de intensificación se puede encontrar con la autoafirmación de la vida. El momento sublimado de una gran intensificación estética da un sentido a la vida, al margen del tiempo que dure. La transfiguración apolínea en la producción de belleza justifica la vida, al margen de su duración y proliferación. Estamos hablando de una cultura trágica que prefiere la muerte si esa muerte se vive de una manera intensa “Que les sirva de enseñanza a esos serios individuos el hecho de que yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida [...]” (Nietzsche, 2016: 42) La vida del burgués que domina el mundo no es un valor absoluto. Solo cuando se transfigura nos lleva a un momento estéticamente superior, aunque nos conduzca a la muerte. Ya no es una autoafirmación darwinista, que nos garantiza la vida en un medio que controlamos, sino que es la afirmación de una intensificación de la vida, que tiene dimensiones trágicas.

Hay que reconocer la participación de Carlyle en la formación de la idea moderna del artista o genio de letras. En términos diversos a lo presentado por Wagner o Nietzsche, Carlyle realiza una propuesta semejante con la defensa de la «Clase Literaria Orgánica»: “Pero interesa profundamente a toda la sociedad si ese resultado iluminará los altos lugares, para caminar por ellos” (Carlyle, 1995; en Williams, 2001a: 84). Sin embargo, es Matthew Arnold quien aportó las afirmaciones más influyentes sobre la dicotomía de los valores de la cultura y la civilización moderna. Para Arnold, el Estado debe cumplir de manera inequívoca la función de intervenir con el fin de evitar que la diversidad (anarquía) degenera y ponga en riesgo el orden social. El miedo que mantuvo en vilo toda la vida a Arnold era el resquebrajamiento del orden social a favor de las fuerzas «iletradas» allí donde la cultura dejara de ejercer influencia. Así pues, la cultura es definida como: “el estudio de la perfección nos lleva a concebir la verdadera perfección humana como una perfección armoniosa, que desarrolla todos los aspectos de nuestra humanidad y, como una perfección general, desarrolla todas las partes de nuestra sociedad” (Arnold, 2010: 53).

La cultura como el estudio de la perfección conlleva inexorablemente a la condición *sine qua non* de observar a todos los hombres como miembros de un conjunto mayor: “[...] a la naturaleza humana no permitirá que nadie sea indiferente a los demás o tenga un bienestar perfecto con independencia de los demás. [...] la idea de perfección que la cultura forma, debe ser una expansión general” (Arnold, 2010: 89). La cultura tiene que desempeñar, según Arnold, el papel poderoso de enfrentarse a las inquietudes

irracionales e iletradas del carácter mecánico que la civilización tiende a adoptar en Inglaterra:

La fe en la maquinaria, como he dicho, es nuestro peligro constante, a menudo en la maquinaria más absurdamente desproporcionada al fin que esa maquinaria, si ha de hacer algún bien en absoluto, habría de servir, pero siempre en la maquinaria, como si tuviera valor en y por sí misma. [...] Casi cualquier voz en Inglaterra se ha acostumbrado a hablar de estas cosas como si fueran fines valiosos en sí mismo y, en consecuencia, tuvieran rasgos de la perfección indisolublemente fijados en ellos. [...] Pero la cultura trata infatigablemente, no de hacer lo que a cualquier persona sin experiencia le plazca que sea la regla por la que forjase a sí misma, sino de acercarse cada vez más a una acepción de lo que es verdaderamente hermoso, dotado de gracia, y llegar a serlo, y lograr que a las personas sin experiencia les agrade. (Arnold, 2010: 92)

Arnold comprende que los únicos valedores de la igualdad no son el conjunto de masas tumultuosas que cada día en el fervor del desarrollo industrial se hacen más presentes, sino los hombres de la cultura, siendo ellos, los apóstoles de la pasión por difundir, por hacer que la sociedad de un lado a otro posea mejores ideas de su tiempo: “quienes trabajan por despojar al conocimiento de todo cuanto es áspero, tosco, difícil, abstracto, profesional, [...] y que siga siendo el mejor conocimiento y pensamiento de la época y una fuente verdadera, por tanto de dulzura y de luz” (Arnold, 2010: 109). No obstante, es John Stuart Mill en su obra *Sobre la libertad* quien mejor define las trágicas consecuencias que pudiera tener para el conjunto de una sociedad de individuos libres e iguales el desarrollo de *la tiranía de la mayoría*, aquello que Arnold había definido como anarquía. Según Mill existe un riesgo real de que la voluntad de la gente signifique en la práctica histórica, la parte más numerosa y activa de la población. A reglón seguido, Mill añade que el pueblo puede ser capaz de desear oprimir a una porción de sí mismo y que las precauciones tienen que ser tan necesarias y severas como contra cualquier tipo de abuso del poder. En última instancia, el miedo de Mill no es dirigido a las autoridades inglesas, sino a la tiranía de la opinión pública:

No basta, pues, con la protección frente a la tiranía del magistrado. Se precisa también la protección contra la tiranía de las opiniones e impresiones predominantes; contra la tendencia de la sociedad a imponer, por medios distintos de las penas civiles, sus propias ideas y prácticas como reglas de conducta a aquellos que disientan de las mismas; a trabar y, si puede lograrlo, impedir la formación de cualquier individualidad que no guarde armonía con sus formas; y a obligar a todas las personalidades a que se ajusten a su propio modelo. Hay un límite a la interferencia legítima de la opinión colectiva en la independencia individual: descubrirlo y defenderlo del menoscabo es tan indispensable para una buena condición de los asuntos humanos como la protección contra el despotismo político. (Mill, 2008: 77)

Desde una perspectiva individualista diferente a la desarrollada por Stuart Mill, pero consciente de que solo unos privilegiados pueden disfrutar de una identidad libre, Oscar Wilde reconoció que con buena fortuna en cuanto a la construcción de eso que denominó socialismo en un futuro se podrían dibujar las líneas a seguir para que el conjunto de la población pudiera disfrutar abiertamente de los placeres del ocio y de la construcción de la identidad individual y creativa que él mismo disfrutaba. Wilde, desde un punto de vista cercano a lo desarrollado por Marx en *El Capital* defendió la condición necesaria de tiempo libre y ocio de los seres humanos para su propia autorrealización creativa que el capitalismo como forma de producción histórica arrebatava a quienes tenían que venderse como fuerza de trabajo en un mercado arbitrario y tramposo. En *El alma del hombre bajo el socialismo* Wilde manifiesta que la propiedad privada bajo las condiciones de producción capitalista se convierte en un objeto aterrador y virulento para el desarrollo del verdadero individualismo. ¿De qué manera? Responde Wilde, que mientras el individualismo se vincule a la utilidad material y no al desenvolvimiento espiritual se estará cometiendo un atentado importante en el desarrollo del propio ser humano: “Los hombres han llegado a creer que lo importante es tener, olvidando que, en realidad, lo único importante es ser. Ya que la verdadera perfección del hombre reside no en lo que tiene, sino en lo que es. La propiedad privada ha aniquilado el verdadero individualismo, poniendo en su lugar un individualismo equivocado” (Wilde, 2002: 21).

Pero, a Oscar Wilde también le preocupó el hecho de que el pueblo pretendiera tiranizar los anhelos de un futuro de individualidades creativas y artísticas. Llegando a asegurar que: “Hay tres tipos de déspotas. El déspota que tiraniza el cuerpo; el déspota que tiraniza el alma; y el déspota que tiraniza a la vez, el alma y el cuerpo. Al primero se le llama príncipe. Al segundo se le llama Papa. Al tercero se le llama el Pueblo” (Wilde, 2002: 49). Por eso, Wilde afirma que frente a protectores del orden utilitarista burgués, o para quienes pretendan construir una colectividad sin alma creativa, el futuro únicamente está reservado para el hombre que dé forma al individualismo: “El individualismo es el punto hacia el cual depende toda la evolución” (Wilde, 2002: 52).

Estas líneas generales que sitúan la cultura en una posición antagónica a la civilización no se desarrollaron únicamente en Inglaterra. Hemos mostrado brevemente las sinergias entre Carlyle con otros filósofos alemanes como Wagner y Nietzsche en la configuración de la idea del héroe o genio de letras. Es el momento de centrarnos,

grosso modo, en el desarrollo de la defensa de la cultura como un conjunto de prácticas estéticas y de perfección frente al desarrollo de las tumultuosas masas que acompañó necesariamente el desarrollo del industrialismo.

Consideramos que el movimiento crítico más influyente surgió en Alemania con el nombre de Romanticismo¹²⁷. Para el conjunto de los autores que giraron en la órbita intelectual del Romanticismo, el desarrollo de la razón y del industrialismo, en forma de división del trabajo, atrofiaba la capacidad del espíritu creativo de ver y oír: “Los románticos quieren revocar el astillamiento de lo vivo, primero en sí mismos y en el círculo de los amigos, y luego, dando ejemplo, en la vida social” (Safranski, 2019b: 57). No obstante, observaron que el primer escollo que debían desfigurar era la división del trabajo como la característica más perfeccionada de la modernidad y del capitalismo.

La sociedad moderna ha hecho progresos en el plano de la técnica, de la ciencia, y de las artes mecánicas como consecuencia de la división del trabajo y de la especialización. Pero en la misma medida en que la sociedad en conjunto se hace más rica y compleja, conduce al empobrecimiento del individuo en lo relativo al desarrollo de sus disposiciones y fuerzas. (Safranski, 2019b: 44)

En los albores del Romanticismo, se consolidó la figura de Johann Gottfried Herder, considerado el padre del nacionalismo moderno e incluso, se le ha considerado como el autor que introdujo en la conciencia moderna europea el término cultura como forma de vida. A este respecto, Taylor en *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* sostiene que uno de los avances de Herder junto a otros integrantes del movimiento romántico es el especial énfasis otorgado al lenguaje¹²⁸: “El lenguaje hace posible la desocultación del mundo humano” (Taylor, 1995: 14). Desde este punto de vista, Herder mantiene la idea de que el hombre puede ser defectuoso pero es capaz de crear cultura mediante la facultad consustancial del lenguaje como desocultación del mundo humano: “sólo con la organización para el habla recibió el ser humano el aliento de la divinidad, la semilla para la razón y eterno perfeccionamiento,

¹²⁷ Los primeros autores románticos en Alemania no observaron negativamente el desarrollo inicial de la Revolución Francesa: “Francia, en cierto sentido, había realizado en representación de la humanidad entera el gran intento práctico de salir de una culpable minoría de edad” (Safranski, 2019b: 32). Pero muchos de estos pensadores que saludaron la revolución, dieron la espalda cuando el terror en nombre de la libertad inspiró un conjunto de excesos: “La razón ajena a la historia, que se arroga la potestad de hacer todas las cosas de nuevo y mejor es, pues, tiránica” (Safranski, 2019b: 35)

¹²⁸ Según Herder, el lenguaje es la única capacidad humana que nos permite habitar lugares diversos incluso viviendo en la mismo hogar. La importancia que otorga Herder al lenguaje es el equivalente a la gran crítica que realiza a su mentor Kant. Herder sostiene la necesidad de abrir el sistema filosófico kantiano para introducir al lenguaje de manera que la historia y la cultura contaminasen las categorías de tiempo y espacio en la percepción de las cosas físicas.

un eco de aquella voz creadora para dominar la tierra, en resumen: el divino arte de las ideas, la madre de todas las artes” (Herder, 1959: 110). De esta manera, según Herder, la historia cultural del hombre pertenece a la historia de la naturaleza: “en la que la fuerza natural, que hasta ahora actuaba sin conciencia, ha tomado conciencia de sí misma por medio del pensamiento y de su intencionada fuerza creadora” (Safranski, 2019b: 25).

La ventana de posibilidad intelectual abierta por Herder será retomada¹²⁹ un tiempo más tarde por Schiller arrogándose el intento de superar a la Francia Revolucionaria con una revolución de tipo espiritual. Según Schiller, el juego del arte (la producción estética) es la única manera de hacer hombres verdaderamente libres. Frente a la sociedad burguesa imperante en la que únicamente se pone el acento en la utilidad de las relaciones materiales, Schiller insiste en defender la creación de un espacio de libertad y juego frente a las pasiones y los efectos que nos dominan. (Safranski, 2019b: 43). Es en la decimoquinta de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* donde realmente Schiller refleja nítidamente la idea de una cultura que muestre la necesidad de participar en el juego de la creatividad dentro del mundo simbólico de la estética:

La belleza es el objeto común de ambos impulsos, es decir, del impulso del juego. [...] Lo bello no ha de ser simple vista, ni simple Forma, sino Forma viva, es decir, belleza, y, de este modo, le impone al hombre la doble ley de la formalidad absoluta y de la realidad absoluta. Con ello sentencia también: el hombre solo debe jugar con la belleza, y debe jugar solo con la belleza. Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega. (Schiller, 1990: 225 y ss)

La crítica romántica en Alemania se extiende a lo largo del Siglo XIX llegando incluso a ser una órbita intelectual imprescindible para el desarrollo filosófico de Nietzsche que sin ser claramente un autor romántico, está muy influido por ciertas críticas largamente construidas por diferentes personalidades. La crítica de Nietzsche a la especialización, la mecanización, y a la división del trabajo nunca tuvo como objetivo la emancipación de los trabajadores, sino dotar de sentido estético y artístico todo aquello que el capitalismo como máquina fría y despiadada no encontraba por ningún lado. El fin supremo perseguido por Nietzsche es el desarrollo de una cultura como valor estético transcendental, que sea capaz de aportar un objetivo de vida más allá de la utilidad burguesa, llegando incluso a afirmar la propia muerte, si de esa manera se alcanza dicho

¹²⁹ Para un análisis más exhaustivo de este fenómeno en Alemania, véase R. Safranski (2019b)

valor estético. Así pues, en una brutal pugna por orientar los objetivos trascendentales de una sociedad sublimada, Nietzsche frente al carácter de la razón del Dios Apolo, se decanta por el culto dionísico como forma de dar rienda suelta a liberar los instintos a través de la fiesta o la embriaguez. Lo que le proporcionó la idea más potente al respecto fue la tragedia griega. El filósofo alemán extrae de estas tragedias una serie de ideas que imprimirá y masificará en su filosofía de lo que es el mundo como espíritu libre.

En otro orden de cosas, la crítica al industrialismo y las consecuencias del auge de colectivos cada vez más amplios, como el movimiento obrero, en Francia es dirigido fundamentalmente por Gustave Le Bon y Gabriel Tarde. Para Gustave Le Bon todos los males de nuestras sociedades son causados por el absurdo intento de obtener la igualdad de todos los hombres. Si el siglo XIX se puede caracterizar de manera muy esquemática diremos con Le Bon, que su peculiaridad se concentra en el advenimiento de la era de las masas: “El nacimiento del poderío de las masas ha sido ocasionado, en primer término, por la propagación de ciertas ideas lentamente implantadas en los espíritus y, luego, por la asociación gradual de individuos que ha llevado a la realización de concepciones hasta entonces teóricas” (Le Bon, 1986: 20). En el advenimiento de la era de las masas, una de las consecuencias desagradables del proceso iniciado por el industrialismo es que el individuo con capacidades inferiores aumenta y de gran manera su fuerza mediante el hecho de pertenecer a una colectividad, mientras que el hombre individual con capacidades intelectuales envidiables al no pertenecer a una masa que observa infértil y vulgar, disminuye su poder de acción simbólica: “De las observaciones precedentes deducimos que, intelectualmente, la masa es siempre inferior al individuo aislado” (Le Bon, 1986: 33).

En este sentido, Le Bon observa que la masa (la multitud) es un sujeto en sí. Y, ¿Qué significa que sea un sujeto en sí? Que un conjunto o una aglomeración de individuos difieren y se diferencia de los individuos aislados e individuales de los que forma parte como aglomeración. Dicho esto, la multitud, como sujeto en sí, presenta una serie de categorías psicológicas de acción y de formación propia, es decir, se forma un alma colectiva «alma de la multitud»:

Una aglomeración de seres humanos posee características nuevas y muy diferentes de las de cada uno de los individuos que la componen. La personalidad consciente se esfuma, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan en una misma

dirección. Se forma un alma colectiva, indudablemente transitoria, pero que presenta características muy definidas. La colectividad se convierte entonces en aquello que, a falta de otra expresión mejor, designaré como masa organizada o, si se prefiere, masa psicológica. Forma un solo ser y está sometida a la ley de la unidad mental de las masas. (Le Bon, 1986: 27)

Ciertamente, Le Bon no se ocupa de individuos aislados, sino de multitudes en movimiento con características específicas como la sugestión individual que produce el pertenecer a una lógica de multitud en la nueva configuración de sentimientos, pasiones, prioridades y rasgos de responsabilidad. Le Bon arguye que el fenómeno de la multitud, no pertenece al pasado, sino que es el horizonte que contempla para el desarrollo de las sociedades industriales en su propia configuración ontológica de la división del trabajo y la mecanización. Eso sí, las multitudes en su configuración natural, se sitúan bajo la autoridad de un jefe: un conductor o líder: “En las masas humanas, el conductor o el líder desempeña un papel considerable. Su voluntad es el núcleo en torno al cual se forman y se identifican las opiniones. La masa es un rebaño que no sabría carecer de amo” (Le Bon, 1986: 89). Poco después de Le Bon, el psicoanalista Sigmund Freud apuntaló con una gran maestría intelectual algunas de las ideas ya contempladas en la *psicología de las masas*. Freud que tomó parte de los avances en la crítica de la Modernidad realizados por Nietzsche sostuvo que para estudiar la sociedad que le rodeaba era preciso emplear el instrumento del psicoanálisis con el objetivo de reconstruir un «yo» roto y desgarrado por una moral burguesa que excluye y reprime los instintos más primarios. Por supuesto, la visión de la sociedad de Freud, como la visión de Le Bon, son presas de una condición elitista que mantiene en el punto de mira el temor por el auge del movimiento obrero.

Freud en *El malestar de la cultura* asegura que si la cultura en la Modernidad quiere autorealizarse tiene que sofocar los instintos humanos más primarios, la sociedad sujeta y maniatada los instintos en pos de la construcción de un orden. Es en otra obra, en *Psicología de las masas y el análisis del yo* en la que Freud asegura que el lazo que se produce en una multitud entre el líder y los seguidores es libidinal. Mantiene que los lazos libidinales afectivos son los más característicos en cualquier proceso de identificación social y colectiva. En esta obra, Freud otorga un papel fundamental a las pasiones políticas en los procesos de identificación entre el líder y los seguidores. Estos seguidores ven en el líder algo parecido a un padre que no es represivo, por lo que

pueden liberar los instintos que previamente estaban escondidos en lo más profundo de su ser.

Compartiendo la animadversión por los colectivos organizados en el desarrollo del industrialismo del Siglo XIX, Gabriel Tarde, a diferencia de Le Bon, contempla que la multitud es el grupo social del pasado. El grupo social del futuro es el público o los públicos: “El público, entendido en este otro sentido, es decir, como una colectividad puramente espiritual, como una dispersión de individuos, físicamente separados y entre los cuales existe una cohesión sólo mental [...] esos hombres no se codean, no se ven, ni se entienden: están sentados cada uno en su casa leyendo el mismo periódico y dispersos sobre un vasto territorio” (Tarde, 1986: 43-44). Dicho lo cual, incluso el mismo Tarde confiesa que la línea divisoria entre la multitud y los públicos, es en ocasiones, muy difícil de trazar: “Los públicos, como las multitudes, son intolerantes, son orgullosos, fatuos, presuntuosos, y bajo el nombre de opinión ellos creen que todo les está permitido, incluso, pueden rechazar la verdad cuando les es contraria” (Tarde, 1986: 64).

Pero, es seguramente en la obra de Ortega y Gasset *La rebelión de las masas* donde realmente se sistematiza la propia composición de la multitud o como asegura Ortega el advenimiento de las masas como fenómeno más importante de la vida pública europea de su presente. Eso sí, como animadversión reaccionaria y conservadora que opone la perfección de la cultura, a los salvajes movimientos de masas surgidos en el industrialismo: “Como las masas por definición, no pueden ni deben dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, cultura, cabe padecer. [...] Se llama rebelión de las masas” (Ortega, 2019: 73).

Con la complacencia de la obra Le Bon, Ortega considera que los individuos aislados o grupos de individuos pueden estar especialmente cualificados; mientras que, las masas son el conjunto de personas no cualificadas. La tesis de Ortega es que la civilización del siglo XIX ha producido automáticamente el hombre masa. Y esto implica de manera directa, el reivindicar en una época industrial el derecho a lo vulgar o lo bárbaro:

Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado. Y

claro está que ese “todo el mundo” no es “todo el mundo”. “Todo el mundo” era, normalmente, la unidad compleja de masa y minoría discrepantes, especiales. Ahora “todo el mundo” es sólo la masa. [...] Vivimos bajo el brutal imperio de las masas. (Ortega, 2019: 80-81)

Por el contrario, el movimiento intelectual que identifica la cultura como un conjunto de dispositivos organizados en la formación de la perfección humana en Italia estuvo fuertemente vinculado a la filosofía de la Historia descrita por Hegel en las manos destacadas de Benedetto Croce. En *Historia de Europa en el siglo XIX* Croce mantiene que la búsqueda de la libertad o la consecución del momento ético-político¹³⁰ muestra una historia alejada del desierto de espiritualidad en un abandono de fuerzas ciegas, sino que se presenta: “como obra y actualidad del espíritu, y, dado que el espíritu es libertad, obra de la libertad” (Croce, 1996: 9). Croce considera que el cristianismo es una forma histórica que ha dejado en la conciencia de Europa en el siglo XIX un gran vacío que es necesario atender y trabajar como ventana de oportunidad y alternativa para una sociedad futura: esta afirmación implica en Croce la sustitución de la religión cristiana por otro tipo de experiencia religiosa¹³¹ que denominó cultura: “Pero no hay ideal que, en última instancia, no se apoye en un concepto de la realidad y no sea, por lo tanto, religioso” (Croce, 1996: 24). De esta manera, la filosofía de Croce muy vinculada a Hegel, se desvincula de toda oposición política e intelectual que no otorgue importancia al despliegue cultural «momento ético-político» del espíritu en la historia: “Efectivamente, ya los primeros comunistas del siglo XIX, los llamados utopistas, dieron prueba de ser ajenos a la vida espiritual, totalmente absorbidos por los milagros de las máquinas, las ventajas de la organización industrial y fantaseando con anhelo la estructuración estable y feliz que la sociedad conseguiría gracias a la reforma económica” (Croce, 1996: 31).

¹³⁰ Croce manifiesta que el momento ético-político es la culminación del despliegue del espíritu a lo largo de la historia. Es decir, la capacidad soberana de la libertad y la ética como unión de las esferas económicas como sistema contradictorio de necesidad y la esfera de la cultura como nicho sin el cual no se puede traducir dichas contradicciones en un programa aceptado por la sociedad civil.

¹³¹ Croce en la defensa de una religión antimaterialista y antiutilitarista sostiene que: “La nueva religión debe ser anti-mitológica, debe estar desprovista de todo residuo materialista y utilitario: ha de ser religiosidad pura. [...] Pero el hombre conseguirá una vez más a su Dios, al Dios que necesita. Porque sin religiosidad, es decir sin poesía, sin heroísmo, sin conciencia de lo universal, sin armonía, sin sentimiento aristocrático, ninguna sociedad podría vivir. Y la sociedad humana quiere vivir, aunque sólo sea porque no puede morir” (Croce, 1952: 183)

Frente a este tipo de concepciones materialistas, también racionalistas abstractas o simples, Croce vislumbraba la necesidad de la defensa histórica del despliegue del espíritu en una formación cultural¹³² que proyecte un horizonte de libertad:

Y el hombre, por la eficacia del filosofismo naturalista que había prevalecido, se sentía adherido a los hechos, impulsado por los hechos, pero deprimido en el sentimiento de la libertad, enriquecido en cuanto a conocimientos y leyes científicas, pero privado de su ley espiritual, habiéndosele ocluido el conocimiento del significado y del valor de la vida humana. La libertad requiere ideas e ideales, y un cielo infinito, y el telón de fondo del universo, no como extraño al hombre sino como el espíritu mismo que en él piensa y obra y alegremente crea siempre nuevas formas de vida. (Croce, 1996: 196)

Con un telón de fondo desplegado en diversos países europeos, con grandes diferencias pero con sinergias y similitudes en la consecución de la perfección humana frente a los movimientos de masas inspirados tras la división del trabajo y el desarrollo del industrialismo, Frank Raymond Leavis con la obra *Mass Civilisation and minority culture* publicada en 1930 en Inglaterra, procura edificar una línea de defensa de los alumnos frente a toda propaganda expuesta por la cultura comercial del momento. Para este autor, el desarrollo del sistema productivo capitalista en su fase fordista e industrial genera un desarrollo cultural y un estilo de vida que entendió maligno y dañino en las distintas formas de cultura popular y sobre las élites. En 1932 Leavis funda la revista *Scrutiny* con el objetivo de desarmar moral y culturalmente el desarrollo desastroso que conlleva el modelo de acumulación fordista. Esta situación alarmante e impersonal es definida por el poeta post-simbólico Paul Valéry como crisis del espíritu.

Por ende, Leavis considera que el sistema industrial fordista y las grandes transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales que con él iban implícitas, mostraban un hecho que le obligaba a ser crítico menester del sentido agonizante en la propia fealdad y del cúmulo de tonalidades oscuras en términos espirituales y económicos que suponía el proceso. En palabras de Raymond Williams (2001a) es un hecho contrastado y objetivo que la fábrica nos trajo aglomeraciones, el carbón supone suciedad, y las comunicaciones un barullo de cables. Pero ese desdén aristocrático y romántico de Leavis, desde una posición liberada y cómoda dentro de las redes de producción y de acumulación capitalista, es contestado –consideramos que de una

¹³² La formación cultural en la filosofía de Croce mantiene una vinculación muy importante con su mentor Hegel. Para Croce, la formación cultural desempeña el trabajo realizado por la filosofía moderna de Hegel: “empezó por pretender borrar seriamente el hiato entre cielo y tierra y traducir los valores trascendentales en immanentes, y se transformó después en la ciencia y la política publicista de Alemania y otros países” (Croce, 1952: 159-160)

manera muy acertada- por Raymond Williams en *Cultura y Sociedad 1780-1950* al observar que la fealdad no es un principio ontológico a combatir, si no que es un proceso transitorio, el cual por supuesto, poder criticar, pero sobre todo, desde el que construir en el presente una comprensión de la sociedad más democrática y justa para con todos. De esta manera, la cultura en sí misma es algo ordinario y que la existencia de las diferentes clases sociales y su gran pulso en legitimar ciertos comportamientos por encima de otros, nos insta como investigadores sociales a no caer en determinismos y convencionalismos culturales y sociales. La cultura no puede consistir en apropiación legitimadora, sino que debe ser vista como un cuerpo vivo de cambios y transformaciones: “Las nuevas fuentes de energía, los nuevos métodos de producción y la mejora del sistema de transportes y comunicaciones pueden volver a hacer de Inglaterra un lugar limpio y agradable prácticamente en su totalidad y un lugar que disponga de mucha más energía, no de menos” (Williams, 2001a: 50)

4.2. Raymond Williams: La cultura como un modo de vida integral.

De acuerdo con lo descrito hasta el momento, el concepto «masa» es un nuevo vocablo para designar y definir un conjunto de prácticas al calor de la nueva etapa del desarrollo histórico del capitalismo denominado industrialismo. En palabras de Williams (2001a: 257) son tres las tendencias sociales que se unieron para conformar su denominación: concentración demográfica en ciudades industriales; concentración de trabajadores en las fábricas; y por último, el desarrollo de una clase obrera organizada y en proceso de autoorganización. Así pues, el concepto de «masa» encuentra un nuevo significado histórico: “credulidad, inconstancia, prejuicio de rebaño, bajeza en los gustos y las costumbres” (Williams, 2001a: 247). La coyuntura histórica descrita en estas páginas muestra un tiempo complejo, y transicional en el que el término cultura se identificó en gran medida con una u otra fuerza contenida en la transición. La cultura se erigió en un campo de batalla imaginario en el que las fuerzas en disputa pretendían acercarlo a sus postulados como horizonte simbólico de legitimación en su proyecto histórico. Lo que está claro, es que la cultura es: “el producto de las antiguas clases ociosas que hoy procuran defenderla contra nuevas fuerzas destructivas” (Williams, 2001a: 262). Lo realmente importante en la pugna de los grupos en disputa que pretenden identificarse

con la cultura es que no hay nadie que pueda ser el árbitro en cuestión: “todos intervenimos en el juego y jugamos en una u otra dirección” (Williams, 2001a: 162).

Percibimos, que la existencia del miedo y la repugnancia hacia el conjunto de las aglomeraciones y del desarrollo del movimiento obrero son en sí mismas barreras materiales en la consolidación de la democracia. Contra esta idea elitista de producción cultural de la perfección humana representada en unos pocos individuos, Williams defiende la cultura como una idea del cuidado y del crecimiento natural: “Tenemos que vivir nuestras propias adhesiones, pero sólo podemos vivir plenamente, en común, si aceptamos las adhesiones de otros y hacemos que nuestra tarea común sea mantener despejados los canales del crecimiento” (Williams, 2001a: 274). En este sentido, la idea de una cultura común, muestra de manera conjunta una forma específicamente social, la idea de crecimiento natural y la de su cuidado:

Por sí sola, la primera es un tipo de individualismo romántico; por sí sola, la segunda es un tipo de capacitación autoritaria. No obstante, una y otra, dentro de una concepción total, señalan un énfasis necesario. La lucha por la democracia es una lucha por el reconocimiento de la igualdad de ser o no es nada. Sin embargo, la realidad del gobierno común solo puede contenerse en el reconocimiento de la individualidad y la variación humana. Hacemos hincapié en el crecimiento natural para indicar toda la energía potencial, más que las energías seleccionadas que el modo dominativo considera conveniente poner a su servicio. Al mismo tiempo, sin embargo, subrayamos la realidad social, el cuidado. Cualquier cultura en todo su proceso, es una selección, un énfasis, una atención particular. La distinción de una cultura en común consiste en que la selección se hace y rehace libre y comúnmente. El cuidado es un proceso común, basado en una decisión común, que luego, en sí mismo, abarca las variaciones reales de la vida y el crecimiento. El crecimiento natural y el cuidado son partes de un proceso recíproco, garantizado por el principio fundamental de la igualdad de ser. (Williams, 2001a: 274)

En la defensa realizada por Williams de la cultura como una forma específicamente social, se aleja decididamente de la cultura como un «ideal» según la cual la cultura es un proceso de búsqueda de la perfección humana, en condición de valores absolutos y universalmente validados; y también, de la cultura como categoría de «documental» entendido como el conjunto de obras intelectuales e imaginativas en las que se registran las propias capacidades del ser humano. Por el contrario, la idea de cultura en Williams es una definición social en la que es:

[...] la descripción de un modo determinado de vida, que expresa ciertos significados y valores no sólo en el arte y el aprendizaje sino también en las instituciones y en el comportamiento ordinario. De conformidad con esta definición, el análisis de la cultura

es el esclarecimiento de los significados y valores implícitos y explícitos en un modo específico de vida, una cultura específica. Dicho análisis incluirá la crítica histórica ya mencionada, en la que las obras intelectuales e imaginativas se analizan en relación con tradiciones y sociedades específicas, pero también el análisis de elementos del modo de vida que para los partidarios de las otras definiciones no son cultura en absoluto: la organización de la producción, la estructura de la familia, la estructura de las instituciones que expresan o gobiernan las relaciones sociales, las formas características por medio de las cuales se comunican los miembros de la sociedad. (Williams, 2003a: 51.52)

Sin embargo, el término de cultura definido por Williams mantiene una fuerte tensión merced del recorrido histórico. No siempre la cultura ha sido definida como una forma de vida integral. Williams es consciente del proyecto histórico y de las sucesivas etapas que se han ido sucediendo hasta nuestra concepción social de modos de vida íntegros. Raymond Williams (1994; 2003b) mantiene que el estudio de la sociología de la cultura en la contemporaneidad, es un intento de reformular aquellas ideas sociales entre las que ha sido posible considerar la comunicación, el lenguaje y el arte desde una condición de ideas marginales. Concededor de la dificultad de establecer una definición de un concepto teóricamente tan problemático, Williams viaja en el tiempo para designar la primera vez que el término cultura adquiere un aspecto importante en el imaginario social, y las circunstancias de su origen: “Este término empieza por designar un proceso –la cultura (cultivo) de granos o (cría y alimentación) de animales, y por extensión la cultura (cultivo activo) de la mente humana- y, a finales del siglo XVIII, especialmente en alemán y en inglés, acaba por designar una configuración o generalización del espíritu que conformaba todo el modo de vida de un pueblo particular” (Williams, 1994: 10-11). Williams acierta en observar las diferentes y dispares formulaciones y respuestas alternativas de los elementos que condicionan y determinan la producción cultural diferenciada: “desde la antigua insistencia en un espíritu conformador –ideal, religioso o nacional- hasta un énfasis más moderno en una cultura vivida, la cual ha sido primariamente determinada por otros procesos sociales, ahora diversamente designados, a menudo formas particulares de orden político y económico” (Williams, 1994: 11).

Asimismo, se produce un desarrollo muy intenso acompañado de los diferentes acontecimientos históricos que se van ocasionando en el tiempo con la cultura como cultivo activo de la mente. Williams distingue una serie de significados a este respecto muy diferentes: “1) un estado desarrollado de la mente, como en el caso de una persona con cultura, una persona culta; hasta 2) los procesos de este desarrollo, como es el caso

de los intereses y las actividades culturales; 3) los medios de estos procesos como las artes y las obras humanas intelectuales en la cultura” (Williams, 1994: 11). Pero, en lugar de una visión de la cultura de manera idealista o del espíritu conformado, Williams asegura que la cultura es un sistema de significación a través del cual un orden social se comunica, reproduce, experimenta y se investiga:

Existe, por lo tanto, alguna convergencia práctica entre 1) los sentidos antropológicos y sociológicos de la cultura como todo un modo de vida diferenciado, dentro del cual, ahora, un sistema significativo característicos se considera no sólo como esencial, sino como esencialmente implicado en todas las formas de actividad social, y 2) el sentido más especializado, si bien más corriente, de cultura como actividades intelectuales y artísticas, aunque éstas, a causa del énfasis sobre un sistema significativo general, se definen ahora con muchas más amplitud, para incluir no sólo las artes y formas tradicionales de producción intelectual, sino también todas las practicas significantes desde el lenguaje, pasado por las artes y la filosofía, hasta el periodismo, la moda, la publicidad, que ahora constituyen este campo complejo y necesariamente extendido. (Williams, 1994: 13)

Entonces, frente a la cultura como encuentro en los salones de té; y entre los que la emplean para escribir poemas y novelas, producir películas, y cuadros; la cultura es importante en dos áreas que suelen considerarse separadas: el arte y la sociedad. (Williams, 2003b: 18). La conjunción de arte y sociedad da como resultado el estudio de la cultura como: “el estudio de las relaciones entre los elementos de todo un modo de vida” (Williams, 2003a: 56). La cultura como un modo de vida mantiene una fuerte tensión no solo con el conjunto de las relaciones sociales que imperan en un momento determinado, sino también con la tradición cultural que inspira y resuena en la conciencia del imaginario colectivo, por lo que debe comprenderse como una selección y reelección continua de elementos ancestrales y su representación en la actualidad. Así pues, en una coyuntura histórica de acumulación capitalista industrial, la clase es un factor de selección de intereses propios en la composición de la cultura como modo de vida¹³³. Ergo, la cultura en la terminología de Williams como forma de vida total, es un elemento «ordinario». Williams en *La cultura es algo ordinario* observa que lo popular

¹³³ La propia composición de la sociedad capitalista en clases sociales determina de manera inexorable un propia habitus y un gusto particular y definitorio. Estos dos conceptos son definidos por Pierre Bourdieu como fenómenos sociales que son reforzados e institucionalizados para una perpetua y continua reproducción de los efectos sociales adheridos. A este respecto, Dick Hebdige resume perfectamente bien las implicaciones de la obra de Bourdieu en la continua reproducción de las desigualdades sociales: “Concluye diciendo que los límites clasificatorios entre la cultura y la naturaleza, entre lo más alto y lo más bajo y entre el cuerpo y el alma sirven para reproducir y legitimar las desigualdades sociales, para dar naturalidad a la idea de que las distinciones sociales jerárquicamente ordenadas están simplemente allí y que los sistemas de estratificación social no son, en sí mismos, nada más que el orden natural de las cosas trasladado al terreno social” (Hebdige, 1987: 129).

es un elemento que integrando ampliamente las definiciones de estilo de vida; arte y creatividad mantiene una fuerte tensión, relación, influencia y antagonismo (mostrando en muchos casos resistencia) con la cultura dominante (cultura burguesa de los salones de té); y lo que por parte de ciertas élites es considerado cultura: no como totalidad hermética, si no abierta a contradicciones y relecturas. Williams sostiene que las propias ideas de paz, prosperidad, y positividad de una nueva coyuntura histórica como lo acaecido en la década de los sesenta en Reino Unido, no giran únicamente alrededor del mejoramiento de las condiciones industriales del conjunto de los trabajadores de las fábricas, sino en el fomento y el acceso a instituciones públicas como el sistema de educación. Asimismo, la universalización de elementos que se encontraban restringidos a las clases trabajadoras, según Williams, puede ser un arma de doble filo. La representación positiva de la escolarización y del acceso a las universidades de los hijos de las clases trabajadoras no debe arrinconar el hecho de que la cultura como formación social de un modo de vida se produce de manera ordinaria¹³⁴, es decir, negar la existencia de diferentes clases sociales como de alguna manera se pretendió impulsar con la universalización de las condiciones públicas que dotaba el Estado:

Que cualquier hombre de clase media que cree extinguida la distinción de clase haga a un lado, aunque sea por un día, su ropa habitual, su auto, su acento, y vaya a lugares donde no lo conocen pero en los cuales sabe cómo sería recibido normalmente, y no tardará en enterarse de la realidad. Que vaya con la ropa de trabajo de un trabajador manual pero con su acento “estándar” a una tienda, una oficina o una taberna, y observará la confusión suscitada por las señales contradictorias. (Williams, 2003a: 303)

Sin embargo, sin negar lo dicho hasta el momento, es el propio Williams el que con una extraordinaria lucidez teórica, percibe que raramente la clase como existencia de un conjunto de prácticas «ordinarias» en el imaginario social de quienes se suponen que pertenecen a ella por el lugar que ocupan en el sistema productivo a los que están sometidos, sea el agente necesario que impulsa un modo de vida tan diferenciado que deba ser el portador de la necesaria transformación de la sociedad¹³⁵. Williams no niega,

¹³⁴ Evidentemente, como ya mostraron Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron en *Reproducción: elementos para una teoría del sistema educativo*, Raymond Williams sitúa en el sistema educativo una de las mayores desigualdades en la reproducción cultural de los grupos sociales: “Es, pues, razonable hablar, en un nivel, del proceso educativo general como de una forma clave de reproducción cultural, que puede estar vinculada a la reproducción más general de las relaciones sociales existentes, la cual está asegurada por la existencia y autoprolongación de la propiedad y otras relaciones económicas, las instituciones del Estado y otros poderes políticos, y las formas religiosas y familiares. Ignorar esos vínculos es someter a la autoridad arbitraria de un sistema autoproclamado –autónomo–” (Williams, 1994: 174)

¹³⁵ Williams en *La Larga Revolución* pretende crear las condiciones para una democracia ilustrada, educada y ampliamente participativa: “La energía humana de la larga revolución surge de la convicción

y en esto sigue manteniendo una relación muy estrecha con los textos de Bourdieu que existan clases sociales al calor de una relación asimétrica entre el capital y el trabajo: “Hay muchos signos de que el dinero, en la forma de la posesión conspicua de una gama de objetos prestigiosos, está expulsando con rapidez otras formas de distinción de clase [...] se trata de una mera confusión de significados, porque lo que constituye un sistema de clases es la realidad del tratamiento diferencial y no las formas específicas por medio de las cuales éste actúa” (Williams, 2003a: 303). Tampoco niega que dicha desigualdad de clase sea un agente diferenciador de prácticas y desarrollos de estilo de vida, así como en la construcción de horizontes futuros. Pero, lo que no puede aceptar con una tenacidad extraordinaria, es que las clases sociales permanezcan inmóviles y determinadas independientemente de la coyuntura histórica en la que nos encontremos, así como que la única vinculación sea la económica:

Los significados tradicionales que salen a la luz no se plantean en términos económicos sino de estilos de vida y comportamiento. Para muchas personas, la expresión clase obrera no es sino un recuerdo de la pobreza, las malas viviendas y la exposición a los riesgos, mientras que clase media significa dinero para gastar, mejores casas y una vida más provista y controlable. En todo caso, como los estilos de vida del conjunto de la sociedad son cambiantes, esa comparación se convierte con facilidad en un contraste entre el pasado y el presente: clase obrera es el viejo estilo, del que la gente no duda en apartarse, clase media es el nuevo estilo contemporáneo. (Williams, 2003a: 314).

Al mismo tiempo, Stuart Hall (1984) en su texto *Notas sobre la deconstrucción de “lo popular”* enfatiza que si bien es cierto que la cultura como trinchera de intereses dentro de clases sociales diferenciadas es un patrón hereditario para observar, en ningún caso tiene efectos inmediatos, omnipotentes y pacíficos:

Si arguyéramos que estas fuerzas impuestas no tienen influencia alguna, ello equivaldría a decir que la cultura del pueblo puede existir como enclave independiente, fuera de la distribución de poder cultural y las relaciones de fuerza cultural. Yo no creo que sea así. Antes bien, pienso que hay una lucha continua y necesariamente irregular y desigual, por parte de la cultura dominante, cuyo propósito es desorganizar y reorganizar constantemente la cultura popular; encerrar y confinar sus definiciones y formas dentro de una gama más completa de formas dominantes. Hay puntos de resistencia y aceptación, rechazo y capitulación, que hacen de la cultura una especie de campo de batalla constante” (Hall, 1984: 101)

de que los hombres pueden dirigir su propia vida abriéndose paso a través de las presiones y restricciones de formas sociales más antiguas y descubriendo nuevas instituciones comunes” (Williams, 2003a: 326). Dicha búsqueda es una de las grandes incoherencias que encontramos en el pensamiento de Raymond Williams y que trataremos de solventar en el sexto capítulo mediante la teoría postmoderna de lo político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

En efecto, Hall considera como una gran dificultad, describir de manera categorialmente aislada diferentes estilos y modos de vida en función de la clase social de pertenencia y de la posición que ocupe cada cual en el sistema de acumulación capitalista, en analogía con la existencia de grandes conflictos y diferentes intercambios en el supuesto «valor» cultural de ciertos productos que posibilitan que continuamente existan ascensos y descensos en la escala conflictual de la legitimidad cultural. Proceso cultural que se aleja decididamente del esencialismo de clase e interpreta las diferentes batallas culturales en conexión con las relaciones de poder en un determinado proceso histórico concreto:

Examina el proceso mediante el cual se articulan estas relaciones de dominación y subordinación. Las trata como proceso: el proceso por medio del cual algunas cosas se prefieren activamente con el fin de poder destronar otras. Tiene en su centro las cambiantes y desiguales relaciones de fuerza que definen el campo de la cultura; esto es, la cuestión de la lucha cultural y sus múltiples formas. Su foco principal de atención es la relación entre cultura y cuestiones de hegemonía. (Hall, 1984: 104)

También, en una clara la terminología gramsciana, Stuart Hall asegura que los elementos que componen la pugna cultural por el estilo de vida «legible» están vinculados a los procesos históricos comprendidos por la tradición. Sin embargo, a diferencia de lo que muchos sectores pensaban, ésta no se relaciona con la persistencia de formas antiguas, sino más bien en cómo a lo largo de un período histórico se han articulado unos elementos con otros. Las tradiciones, así como las culturas, no son estancias fijas, sino que están perpetuamente atravesadas en un conflicto permanente.

Por ello, lo que entendemos por cultura en un nivel genérico: “no es nunca una forma en la que la gente vive por casualidad en un momento aislado, sino una selección y organización, de pasado y presente, que aporta necesariamente sus propios tipos de comunidad” (Williams, 1994: 172). Y este nivel genérico de cultura debe permanecer en relación con las distintas transformaciones sociales de cada época histórica. En este sentido, la cultura es una totalidad social, cuyo análisis estará atravesado por un modo de vida integral: actividad tanto cultural como económica; que no puede encontrarse históricamente como una imagen fija, sino como una secuencia de imágenes en conflicto en función de la representación del momento en las relaciones de poder que son siempre asimétricas, conflictuales y contingentes:

Así pues, la organización social de la cultura, como sistema de significativo realizado, está inserta en toda una gama de actividades, relaciones e instituciones, de las que sólo

algunas son manifiestamente culturales. Para las sociedades modernas, al menos, éste es un uso teórico más eficaz que el sentido de cultura como modo de vida global. Este último sentido, derivado fundamentalmente de la antropología, tiene el gran mérito de hacer hincapié en un sistema general –un sistema organizado y específico de prácticas, significados y valores actuados y activados-. Es especialmente poderoso contra el hábito de realizar análisis separados, desarrollados históricamente, dentro del orden social capitalista, que presuponen, en la teoría y en la práctica, un aspecto económico de la vida, un aspecto político, un aspecto privado, un aspecto espiritual, un aspecto de ocio, etcétera. Incluso las formas más débiles de conexión, en las vidas de todos los seres humanos y de todas las comunidades, pueden pasarse completamente por alto, o ser recogidas únicamente bajo el título de interacción o efectos, que, aunque a menudo pueden ser localmente registrados nunca puede ser activamente explicativa. (Williams, 1994: 196)

4.3. Conclusiones.

Alrededor del término cultura existen confusiones de las cuales proceden los debates posteriores que hemos ido desgranando a lo largo de estas páginas. Podemos decir que todo el conglomerado conceptual sobre el estudio de la cultura moderna y contemporánea descansa en un continuo campo abierto de contradicciones y dicotomías que fueron trazadas en torno a la oposición cultura y civilización. Desde finales del siglo XVIII los poetas y los intelectuales «románticos» en diferentes latitudes geográficas pero con grandes sinergias mostraron como parte de su resistencia al proceso de «civilización» y de la «razón» transcurrido durante los años de la Revolución Francesa, el miedo al consumo y al consumismo de aquella búsqueda de perfección del ser humano abrazada por unos pocos privilegiados «el genio artista». El conflicto se presenta, entonces, por quienes resisten a los avances de un sistema industrial que tiende a posibilitar la entrada en el «espacio público» de grandes colectivos de individuos, fundamentalmente a la clase obrera, por el miedo de someter o reducir la perfección del ser humano, la literatura y las artes, a las leyes del mercado y a los impulsos irracionales de las multitudes desbocadas.

Como indica T. Eagleton (2017: 171) la «alta cultura» es una cuestión de rango. Por supuesto que, la jerarquía entre la «alta cultura» y la «cultura popular» como un régimen de vida integral ordinaria, contingente y abierta, muestra una jerarquía espiritual que va de la mano de la desigualdad social. La noción de cultura como forma de vida integral sería más funcional para la comprensión de sociedades tribales o premodernas que en las contemporáneas donde la existencia de conflictos y

contradicciones son un rasgo esencial y troncal de ellas. Sin embargo, a pesar de las pretensiones Ilustradas en una suerte de espacio público común, democrático, y abierto, que bien le acercan a la obra del filósofo alemán J. Habermas, Williams mantiene una definición de cultura acorde a las circunstancias contingentes, y contradictorias de las sociedades modernas en las que lo práctico y lo simbólico son agentes más ocultos que en sociedades arcaicas y marcadamente influidas por una autoridad espiritual tangiblemente definida.

En cualquier caso, la cultura como conjunto de acciones diarias y ordinarias en sociedades abiertas, conflictivas y viscosas no se vincula a la conclusión esencialista de clase con la que de alguna manera a Raymond Williams se le vinculó en algunos momentos de su producción teórica. Por el contrario, Williams con una lucidez extraordinaria supo entrever que la cultura es un espacio común donde los hombres definen sus vidas otorgándose objetivos, finalidades y horizontes. Así pues, la cultura es un campo abierto y conflictual donde continuamente se vacía y se reconstruye desde una carencia de objetividad en el propio juicio práctico de la configuración de nuestras vidas.

Raymond Williams, así como Bourdieu, otorgó un papel muy significativo a las desigualdades sociales, económicas y culturales que configuran la vida del colectivo en función de la pertenencia a un estrato social u otro en la ontológica asimetría capital-trabajo que imprime el proceso de acumulación capitalista como secuencia histórica. Sin embargo, la cultura como proceso de vida integral en continuo desajuste y pugna por lo «legible» en unas relaciones de poder definidas históricamente es capaz de ir mucho más allá que el mero hecho de la pertenencia de clase. De esta manera, Williams rehúsa abiertamente del concepto de ideología marxiana entendido como falsa conciencia.

Para un desarrollo más pormenorizado de nuestra defensa de la cultura como cuerpo de prácticas y horizontes futuros en relación con la totalidad de nuestras vidas y sentidos, donde por supuesto, el grupo social hereditario juega un papel importante pero no el único, ni el definitorio; debemos trazar las líneas generales e históricas que dieron origen al desarrollo de estas ideas en lo que se denominó desde 1964 el *Centre For Contemporary Cultural Studies* (CCCS).

En el siguiente capítulo trataremos de esbozar las líneas generales del surgimiento de este centro de trabajo vinculado al núcleo duro de los *founding fathers british*: Richard

Hoggart, Raymond Williams, Edward P. Thompson y Stuart Hall. Así como el despliegue de diferentes generaciones que irían progresivamente perdiendo la noción de cultura en los términos descritos, señalados y defendidos. Es por ello, que en los siguientes capítulos, nos gustaría reivindicar una relectura de las obras y los conceptos más importantes de Raymond Williams en una coyuntura teórica atravesada por el surgimiento de un nuevo movimiento histórico denominado postmodernismo que arrasó e inundó el cuerpo epistemológico de los diferentes centros de estudios culturales a partir de las décadas 1980 y 1990.

Capítulo 5

De los estudios culturales a la posmodernidad: una defensa del pensamiento gramsciano en el tiempo del costumbrismo postmoderno.

Nos parece necesario presentar este nuevo capítulo admitiendo la dificultad que entraña el análisis radiográfico de las caleidoscópicas lecturas alrededor de lo que se consideró desde 1964 el *Centre For Contemporary Cultural Studies* (CCCS), y lo multidisciplinario de los trabajos producidos en los estudios culturales y de comunicación en torno al departamento de Estudios de Comunicación y Medios del Goldsmiths`College, en la Universidad de Londres. A pesar de las grandes diferencias entre ambos centros, teniendo especialmente en cuenta que la esencia del departamento de la Universidad de Londres es contraria al discurso original de los estudios culturales de la Universidad de Birmingham, nuestro objetivo es presentar y mostrar de manera clara y concisa lo más relevante e importante para nuestra investigación de ambos centros, recibiendo una acogida más satisfactoria con los estudios y los autores cercanos al CCCS. Sin embargo, creemos que a excepción de la nitidez con la que presentaron sus magníficas obras el núcleo duro de los *Founding fathers british*: Richard Hoggart, Raymond Williams y Edward P. Thompson; el resto de autores, siendo Stuart Hall el más característico por pertenecer al núcleo duro señalado, presentan una trayectoria complicada y un trabajo disperso y divergente entre ellos, desde una herencia común: “Each program, in each place, as is appropriate, joins together a different range of disciplines in adapting itself to the existing academic and intellectual environment. Cultural studies, wherever it exists, reflects the rapidly shifting ground of thought and knowledge, argument and debate about a society and about its own culture” (Hall, 1992a: 11)

Autores como Stuart Hall, Paul Gilroy, Dick Hebdige, Angela McRobbie, David Morley, Valerie Walkerdine o Paul du Gay encuentran convergencias, concurrencias, confluencias y diálogos desde diferentes enfoques y metodologías a temas recurrentemente comunes y compartidos. De manera fantástica podemos leer en la introducción general del libro *Estudios culturales y comunicación* compilada por James

Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, que las aportaciones más significativas de los estudios culturales quizás se concentren en el ámbito del consumo cultural. Dos son los motivos que nos obligan a alejarnos de estas aportaciones en los estudios culturales: en primer lugar, creemos que la reducción de este centro de estudio al consumo y las formas en las que se ha gestionado deja mucho que desear, fundamentalmente por abandonar una perspectiva compartida entre cultura, poder y clases sociales en detrimento de un abuso de la imagen y del lenguaje. En segundo lugar, determinados por el caso práctico que hemos escogido como análisis del presente trabajo, nos vemos en la necesidad de emprender un viaje teórico a los confines de la identidad. Uno de los objetivos de la representación de la memoria audiovisual colectiva es la de generar y articular una identidad colectiva histórica y nacional que pueda gestionar ideológicamente las propias contradicciones de las diferentes formas de entender y comprender la naturaleza de una sociedad y de una coyuntura histórica en una sociedad avanzada y compleja como la española de los años 2000. En este sentido, cobran importancia los análisis de Stuart Hall y Paul Gilroy conectados entre sí, tanto por el estudio de las cuestiones que conciernen a la identidad, como por los temas de identidad nacional y étnica en la política, junto a: la identidad cultural contemporánea (Curran, Morley y Walkerdine, 1998)

Dicho esto, gran parte de los estudios culturales se centran en el análisis del juego teórico y práctico de la representación, es decir, en cómo se construye el mundo y de qué manera nosotros representamos mediante significaciones culturales el mundo que nos rodea: “En este contexto, los estudios culturales se pueden entender como el estudio de la cultura en cuanto prácticas significativas de representación, y de la relación que éstas mantienen con unos seres humanos concretos” (Barker, 2003: 37). Pero, las interpretaciones y lecturas de la representación y la significación en los estudios culturales están profundamente marcadas por lo que Stuart Hall denominó el sujeto postmoderno. Hall observa tres formas diferentes de conceptualizar la identidad cultural o el juego de las representaciones: “For the purposes of exposition, I shall distinguish three very different conceptions of identity: those of the (a) Enlightenment subject, (b) sociological subject, and (c) post-modern subject” (Hall, 1992b: 597). El sujeto Ilustrado suele relacionarse con el «sujeto cartesiano» en el que el individuo en tanto que sujeto y pensamiento, se sitúa en la centralidad de la explicación de la historia humana. Cuando Descartes afirma «Pienso, luego existo» está imponiendo un sujeto

que se define por su subjetividad: “[...] whose center consisted of an inner core which first emerged when the subject was born, and unfolded with it, while remaining essentially the same –continuous or identical with itself- throughout the individual’s existence” (Hall, 1992b: 597). Por el contrario, el sujeto «postmoderno», según Hall, implica un sujeto «descentrado» en cuanto a que las identidades son fragmentarias, coyunturales y cambiantes, por lo que las individuos a diferencia de la subjetividad central e indivisible del carácter ilustrado o cartesiano de la identidad, se definen por varias y viscosas identidades: “Identity becomes a moveable feast: formed and transformed continuously in relation to the ways we are represented or addressed in the cultural systems which surround us. It is historically, not biologically” (Hall, 1992b: 598).

Según Hall, la nueva conceptualización del sujeto postmoderno se ha producido provocando y marcando el devenir de los estudios culturales hasta nuestros días por una serie de rupturas en el discurso moderno de la subjetividad (Barker, 2003: 42): el marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, el carácter del lenguaje y del discurso y la obra de Foucault. El conjunto de estas rupturas confecciona hasta nuestro presente lo que Lash (2007) denomina giro postmoderno. La novedad teórica que atisba Lash al denominar nuestro presente intelectual como postmoderno es que las dinámicas significativas, materiales, económicas, culturales y de identidad han sufrido una serie de cambios respecto a lo marcado en la era de la modernidad. Lash identifica el cambio fundamental en el giro de la economía de acumulación de capital industrial a la economía de flujos, o lo que es lo mismo en una clara referencia a la obra de David Harvey: “Lo que el primero llamaba acumulación flexible es menos un asunto de acumulación que de circulación, en especial del capital monetario (financiero) [...] Esta circulación de invisibles se convierte en el principio rector de la condición posmoderna de Harvey” (Lash, 2005: 341).

Llegados a este punto, ¿Qué significa realmente la postmodernidad? Como bien indica P. Anderson en *Lo orígenes de la posmodernidad* la complejidad del conjunto de aristas que confluyen de una manera homogénea en la configuración de una definición unitaria debe necesariamente trazarse mediante un recorrido intelectual complejo desde los años 30 hasta las obras de los grandes pensadores del movimiento. Nuestro objetivo en este trabajo es realmente más humilde, partiendo del filósofo Jean-François Lyotard podemos definirlo como: “Designa el estado de la cultura después de las

transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos” (Lyotard, 1989: 9). El postmodernismo como coyuntura histórica (Lyotard, 1989; Jameson, 1991; Harvey, 1998; Bauman, 2001; Lash, 2007; Anderson, 2016) se caracteriza por la sustitución teleológica de unas premociones, catastróficas o redentoras, de la convicción final de una suerte de síntesis hegeliana de totalidad y fin de la historia¹³⁶. Como asegura Anderson (2016: 31), para Lyotard, la llegada de la postmodernidad está vinculada a una sociedad completamente diferente a la conocida en el periodo industrial denominado posindustrial (Daniel Bell y Alain Touraine). Según Lyotard, la sociedad postmoderna ha roto completamente el lazo social dual que comprendía la modernidad: la sociedad como un todo funcional, y la sociedad está dividida en dos (Talcott Parsons y Karl Marx). (Lyotard, 1989: 29). En definitiva, lo que trata de mostrar Lyotard es que el vínculo social entero que desde el siglo XIX se encontraba dividido en dos concepciones antagónicas se componía en su amplitud de muchos y múltiples juegos diferentes: “cuyas reglas eran inconmensurables y cuyas relaciones recíprocas eran agonales” (Anderson, 2016: 31).

De esta manera, Lyotard evidencia la crisis del saber científico en forma de deslegitimación del propio saber: “la síntesis bajo la autoridad de un metadiscurso de saber, es inaplicable” (Lyotard, 1989: 77). Por lo que la legitimidad de los grandes relatos reinantes en la modernidad se resquebraja otorgando la posibilidad a un escenario intrínsecamente marcado por los juegos del lenguaje y la representación de imágenes más fugaces y completamente relativizadas (Anderson, 2006: 31).

Sin embargo, es la obra de Fredric Jameson (indica Perry Anderson) la más destacada teoría general de la postmodernidad. Jameson en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* realiza un retrato y un mapa minucioso de lo postmoderno. Como muestra Anderson (2016: 60 y ss.) cinco son los movimientos que marcan esa intervención: 1) el anclaje de lo posmoderno en las alteraciones objetivas del orden económico del propio capital; 2) exploración de la metástasis de la psique en esa nueva coyuntura «muerte del sujeto»; 3) una expansión majestuosa de lo posmoderno a través

¹³⁶ Durante décadas se nos ha repetido hasta la saciedad que ya no hay lucha de clases, o como asegura Fukuyama: «El fin de la historia». Pretendidamente, el neoliberalismo se ha propuesto desdibujar el componente convulso e inherente de las sociedades de mercado: la lucha de clases. Este nuevo régimen de acumulación capitalista se abre camino a diferencia del modelo fordista industrial, mediante la brecha abierta fundada en la era del posindustrialismo (Touraine, 1993) basada en la información y en un nuevo registro material de las dimensiones del espacio y del tiempo permitiendo la acumulación flexible.

de casi todo el espectro de las artes y gran parte del discurso que las flanquea; 4) El capitalismo tardío sigue siendo una sociedad de clases, pero ninguna de las clases era ya exactamente la misma que antes; 5) y por último, a diferencia de la cultura moderna, Jameson (1991: 21-22) afirma que la cultura postmoderna es, mucho más vulgar; pues aquí viene operando otra clase de des-diferenciación más arrolladora.

En definitiva, para Jameson el postmodernismo radica alrededor del fin de las ideologías, y las clases sociales; la crisis del Estado de Bienestar; la crisis de la alternativa socialista y de la vía socialdemócrata, etc. La prodigiosa expansión del capitalismo multinacional que se encuentra como trasfondo del desarrollo del postmodernismo pretende terminar de invadir y colonizar tanto el inconsciente¹³⁷ como los espacios precapitalistas que aún podían persistir y convivir con un desarrollo gradualmente industrial: “Así pues, este capitalismo estricto que caracteriza nuestro tiempo elimina todos aquellos enclaves de la organización precapitalista que hasta ahora había tolerado y explotado de forma tributaria [...] una nueva penetración y colonización históricamente original del inconsciente y de la naturaleza” (Jameson, 1991: 81).

En consecuencia, tanto Lyotard (1989), como Jameson (1991) y Anderson (2016) acordaron que dichos cambios históricos permanecían indisociablemente unidos a lo que Lyotard denominó: “el redespliegue económico en la fase actual del capitalismo, ayudado por la mutación de técnicas y tecnologías, marchan a la par, ya se ha dicho, con un cambio de función de los Estados” (Lyotard, 1989: 35). Así pues, David Harvey define la postmodernidad como: “Total aceptación de lo efímero, de la fragmentación, de la discontinuidad y lo caótico que formaban una de las mitades de la concepción de la modernidad de Baudelaire” (Harvey, 1998: 61). No obstante, las obras de Harvey (1998), Arrighi (1999), y Wallerstein (1998) definen la dinámica cultural propia del postmodernismo dentro de unas complejas dinámicas históricas de acumulación de capital¹³⁸ que desde la década de 1970 progresivamente van transformándose en los

¹³⁷ Véase también Zizek (2001a)

¹³⁸ Según el geógrafo I. Wallerstein el capitalismo histórico es un sistema-mundo en el que el capital pasa a ser invertido con el objetivo inherente de su continua expansión. El objetivo fundamental del funcionamiento del sistema es la acumulación incesante, geográfica e histórica de capital. A nivel histórico el capitalismo ha ido tratando de mercantilizar unos procesos que anteriormente habían sido realizados a través de otras economías. Por supuesto, la generalización del capital marca una fuerte y nítida división del trabajo, no solo a nivel nacional, sino también a nivel internacional. Esta acumulación histórica fija las reglas de un sistema interestatal en el que se darán unas jerarquías entre los mismos: “Relación de centricidad-perifericidad. Por extensión podemos llamar periferia a la zona perdedora y

países denominados del «primer mundo»: del fordismo a la acumulación flexible. De manera un tanto caricaturizada podemos advertir que desde la década de los 70 nos encontramos en un escenario de reordenación y centralización de las potencias mundiales más punteras e importantes en el tablero geoestratégico tras una gran crisis sistemática del orden de acumulación capitalista a nivel global (Arrighi, 1999; Wallerstein, 1998). Según el geógrafo marxista David Harvey, este nuevo escenario internacional y la nueva realidad histórica del capitalismo en su formación inherentemente expansiva o global consolidó el modelo de acumulación flexible, aparataje tal, que las líneas necesariamente humanas del espacio y del tiempo se reducen a unos niveles insospechados hasta la época (Harvey, 1989: 267).

Esto quiere decir, que en la transformación del fordismo al régimen de acumulación flexible hemos experimentado una reducción del espacio y del tiempo que nunca antes hubiera sido imaginada. Realmente, como apuntan grandes personalidades (Harvey, 1989; Baudrillard, 1974a, 1974b, 1999; Bauman, 2001, 2007) las consecuencias de un incansable modelo consumista, viscoso y volátil son que: “Ningún empleo es seguro, ninguna posición intocable, ninguna capacitación tiene una utilidad duradera, la experiencia y el *savoir-faire* tan pronto se convierten en un lastre como vuelven a adquirir validez. [...] El sustento, la posición social, el reconocimiento de la propia utilidad y el derecho a la dignidad pueden desvanecerse por completo, de la noche a la mañana y sin previo aviso” (Bauman, 2001: 34).

Por lo tanto, el nuevo régimen de acumulación capitalista nacido en la segunda mitad del siglo XX denominado por Harvey acumulación flexible en una nueva comprensión de las coordenadas espacio/temporales se materializa en lo que J. Baudrillard denominó *La sociedad de consumo*: “Vivimos el tiempo de los objetos: quiero decir que vivimos a su ritmo y según su continua sucesión. Hoy somos nosotros los que les vemos nacer, desarrollarse, y morir, en tanto que, en todas las civilizaciones anteriores, eran los objetos, instrumentos o monumentos perennes, los que sobrevivían a las generaciones de hombres” (Baudrillard, 1974a: 15-16). Es así, como en las sociedades contemporáneas marcadas por el consumo y el tiempo de los objetos, el hecho pretendido de consumir se ha erigido como una conducta o una normal moral en la que

centro a la ganadora. Estos nombres reflejan de hecho la estructura geográfica de los flujos económicos” (Wallerstein, 1998: 22) Es aquí, donde Wallerstein encuentra la esencia del modelo capitalista a nivel internacional: la división internacional del trabajo.

de ella depende la diferenciación como manera y forma de ser integrados en un juego de relaciones agonales entre la necesaria diferenciación como elemento integrador, y el propio control social en forma de *jaula de hierro* a cualquier otro proyecto político alternativo. Baudrillard acierta al observar esta sociedad de consumo como un proyecto histórico e ideológico que nos pretende hacer creer en una nueva y última etapa de la historia en la que hemos sustituido la vulgaridad de la productividad, por la Edad hedonista y eufórica del consumo: “Aquí, producción y consumo son un único e incluso gran proceso lógico de reproducción ampliada de las fuerzas productivas y de su control” (Baudrillard, 1974a: 120).

Asimismo, es preciso señalar que Bauman puntualiza magistralmente la situación históricamente objetiva sobredeterminada y marcada por una nueva moral en el nivel cotidiano en el que el sueño de la abundancia y el consumo son vividos como un mito «ficción» real: “En tanto compradores, hemos sido arrastrados por gerentes de marketing y guionistas publicitarios a realizar el papel de sujetos, una ficción vivida como si fuera verdad. Una actuación interpretada como vida real, pero en la cual el paso del tiempo desplaza a la vida real hasta hacerla desaparecer sin la menor posibilidad de reaparición” (Bauman, 2007: 32).

A continuación, se presentará una cartografía reducida pero aproximada de las coordenadas básicas y centrales del *Centre For Contemporary Cultural Studies*.

5.1. Los *founding fathers british*: La consolidación de los estudios culturales como disciplina académica.

Como ya hemos adelantado a lo largo de estas páginas, la corriente de los estudios culturales encuentra sus antecedentes fundamentalmente en el siglo XIX. Eguzki Urteaga (2009) describe encomiablemente como en la Inglaterra del siglo XIX surgió un gran debate sobre la cultura como medio a través del cual organizar a toda una sociedad resquebrajada por un proceso de maquinización que bien nos recuerda a la gran reflexión de acuerdo a la afinidad intelectual y filosófica de Kafka y Weber en (González García, 1989) intitulado *La máquina burocrática: afinidades electivas Weber-Kafka*. Ya en el siglo XX, y tras la Segunda Guerra Mundial, la aparición de los estudios culturales puede calificarse como de paradigmático. Se tratará de sustituir el

término cultura como fenómeno exclusivamente vinculado a procesos y construcciones nacionales, al estudio de las clases sociales. Sin perder el carácter estrictamente conflictivo y político, la problemática cultural se desplaza a cómo las clases sociales, en su propia formación, pueden o no constituir una cultura propia de resistencia, o lo que Richard Hoggart nos enseñó, una defensa de la cultura como forma de vida simbólica y prácticamente inconsciente, frente a mensajes dominantes caricaturizados por los medios de comunicación con el objetivo de ofrecer contenidos «para todas las clases por igual». Lo que en un comienzo, pudo catalogarse como un conjunto de trabajos caleidoscópicos y dispersos en el espacio/tiempo con gran interés en comprender las dinámicas de la formación cultural de las clases populares fue tornándose y extendiéndose gradualmente a factores cada vez más concretos y nunca tan minuciosamente trabajados: la etnicidad, el género o el consumo. El conjunto de los *founding fathers* deudores del pensamiento marxista, o deudores del pensamiento marxista occidental como aseguraba Perry Anderson (2017), deben hacer frente a la propia devaluación de este enfoque y el despliegue de cambios significativos tras el proceso histórica del neoliberalismo y la edificación de nuevas ideologías, a efectos de cambios sociales: “[...] es decir, a la revalorización del sujeto, a la rehabilitación de los placeres ligados al consumo de medios, al ascenso de las visiones neoliberales, a la aceleración de la circulación mundial de bienes culturales” (Mattelart y Neveu, 2004: 16).

Retrocediendo en el tiempo, en el siglo XIX hace su aparición en Gran Bretaña un nicho de pensamiento conocido con el nombre de *Culture and society* integrado por personalidades románticas y conservadoras. La semilla depositada por esta tradición en tanto que centro de estudio cultural, encuentra en el siglo XX y en Birmingham (1964) un nuevo espacio de aproximación a los estudios culturales de masas en la contemporaneidad. Fernando Quirós (2011) en su artículo *De críticos a vecinos del Funcionalismo* nos ayuda a establecer que el objetivo fundamental de los estudios culturales de Birmingham, es el análisis de la cultura propia de la sociedad contemporánea como un terreno conceptual importante, pertinente y teóricamente fundado. Este nuevo espacio de discusión y estudio define la cultura como conjunto de valores y significados portadores de sentido en la conformación de cosmovisiones tanto a nivel de clases sociales, como de los mismos hechos prácticos armados de resistencia o aceptación.

En (Mattelart y Neveu, 2004; Quirós, 2011) apreciamos que la corriente más cercana e inspiradora de este centro creado en el 1964 en Birmingham son los estudios de crítica literaria de Frank Raymond Leavis con la obra *Mass Civilisation and minority culture* publicada en 1930. Tres décadas después, gran parte de los planteamientos escépticos con los patrones culturales y comerciales del momento en términos leavisianos fueron asumidos por un conjunto de autores y educadores que buscarán la defensa y prevalencia de los roles culturales de sus alumnos de clase obrera. Estos autores (R. Hoggart, R. Williams, E. P. Thompson, y S. Hall) con todas sus diferencias, estuvieron profundamente influenciados por los trabajos del interaccionismo simbólico y sus prácticas etnográficas como queda recogido y argumentado en un volumen ejemplar y paradigmático compilado entre otros por Stuart Hall en 1993 titulado *Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*; y corrientes del marxismo heterodoxo.

La etapa de cristalización que representa el reconocimiento institucional de los estudios culturales durante la década de 1960 sería inimaginable si no se tiene en cuenta un trabajo de maduración que se inicia diez años antes y que puede simbolizarse mediante las figuras de los tres padres fundadores (Mattelart y Neveu, 2004: 36). En 1957 Richard Hoggart publica su libro *The uses of literacy: aspects of working-class life with special references to publications and entertainments*. En esta obra, Hoggart que proviene de una familia obrera y que durante mucho tiempo se dedicó a tiempo completo a la educación e interacción con adultos de clase obrera, reflexiona sobre los diferentes productos culturales y comerciales (radio, televisión, programas, revistas, música, etc.) que cada vez con mayor vigorosidad están intentando penetrar en los hogares de cada familia británica desde una supuesta condición neutral y transversal de no erradicación de las clases sociales como espacios de socialización y de conflicto. Desde una posición privilegiada de desarrollo y socialización en las estructuras de una familia trabajadora, el autor adopta una posición de defensa de aquellos valores que desde la «alta cultura» son considerados banales, superfluos, homogéneos, superficiales e insípidos. A este respecto, Hoggart identifica elementos de resistencia que se ubican en una estructura simbólica de acciones y valores cotidianos que se aprehenden y se heredan de manera inconsciente: “Yo soy miembro de la clase trabajadora y me siento cerca y lejos de ella al mismo tiempo. Dentro de algunos años, supongo que esta relación dual no me resultará tan clara, pero seguramente afectará a lo que diga. Quizá

me ayude a proporcionar una visión más exacta de la vida de la clase trabajadora desde la experiencia personal y a evitar algunos de los riesgos de interpretación errónea que puede tener una persona ajena a mi clase” (Hoggart, 2003: 44).

El elemento más destacado en el estudio de la cultura como un conjunto de prácticas y motivaciones no solo vinculadas a construcciones nacionales sino desde las propias clases sociales en su propia autonomía objetiva y material de vida, es aquel que Hoggart inteligentemente encuentra en la inconsciencia de la clase trabajadora puesta en marcha en la existencia de una comunidad de objetivos comunes pero no siempre definidos de una manera tangible. La clase trabajadora no existe como una comunidad objetiva unida en la lucha como algunos movimientos sociales que tienen perfectamente definidos sus intereses y frente a quiénes deben defenderlos. La estructura simbólica y la fortaleza de la clase trabajadora son anteriores y mucho más elementales que el intento de verbalizar un conjunto de intereses comunes. Es justamente el elemento inconsciente y elemental de querer hacer las cosas para mejorar de manera solidaria las condiciones de la gente que te rodea, el sentimiento estructural que define la resistencia cultural de la clase trabajadora frente a los nuevos productos industriales que circulan por unos medios tecnológicos diferentes al modelo tradicionalmente oral (Hoggart, 2013: 104)

La obra de Hoggart demuestra una absoluta y profunda desconfianza en el propio proceso de industrialización. Por un lado, es consciente y no niega el conjunto de mejoras materiales en las condiciones de vida de la clase trabajadora: “Desde luego, es imposible no alegrarse por el hecho de que la mayor parte de la clase trabajadora esté en una mejor situación, que sus condiciones de vida hayan mejorado, que tengan un mayor acceso a la salud, una mayor cantidad de bienes de consumo, más oportunidades educativas y otras cosas por el estilo” (Hoggart, 2013: 323). Sin embargo, según Hoggart, los sucesivos cambios concomitantes en la estructura de la clase trabajadora no son siempre positivos. Frente a una visión optimista en el evolucionismo y en el progreso caracterizado por ciertos centros liberales o por una determinada manera de comprender el pensamiento de Marx, en la obra de Hoggart nos encontramos desconfianza y miedo por la instauración del orden mecanicista. La total absorción del partido laborista en su papel de partido parlamentario dentro del Estado, la presumible incorporación de los sindicatos de clase más importantes dentro de la estructura del Estado, las nuevas industrias basadas en procesos modernos y electrónicos, la nueva configuración cultural de la familia, el auge de los medios de comunicación, el

consumo, etc., produjo no solo desconfianza y miedo en la obra de Richard Hoggart, sino la influencia y la inspiración marxista de otros dos *founding fathers british*: Raymond Williams y Edward P. Thompson.

El caso de Raymond Williams, es realmente semejante en términos estructurales al descrito en la figura de Hoggart. Williams, como el mismo Hoggart, desarrolla en sus primeros años de vida la socialización política e ideológica propia de una familia nítidamente obrera. Si Hoggart considera que la cultura está vinculada a una estructura hereditaria, simbólica y necesaria a la clase social de pertenencia, Williams lo define como un proceso social total y ordinario en el que cada sociedad posee su propia forma, finalidades y significados: “Todas las sociedades los expresan en las instituciones, en las artes y en el saber” (Williams, 2008: 39). No obstante, la deuda contraída con su propia socialización, y con algunas lecturas marxistas, le ayudan a considerar que la cultura como proceso de vida total debe interpretarse en relación con el sistema de producción y con el juego dialéctico de las clases sociales¹³⁹. Precisamente el elemento dual de la cultura entre un modo de vida integral y su necesaria relación con el sistema productivo, se manifiesta en Williams en una defensa de la cultura a nivel estructural por encima de conservadores y marxistas que a ambos lados consideraban que la cultura contemporánea no era más que un producto burgués. El hecho de haber crecido y socializado en el entorno de una familia humilde, o bajo la existencia de un modo de vida de clase trabajadora bien diferenciado que: “yo al menos aprecio; no sólo porque me crie en él, ya que ahora en ciertos aspectos vivo de otra manera” (Williams, 2008: 45); le posibilita la manifestación no sólo teórica, sino práctica, de criticar las tesis que aseguraban que en los años 60 en Gran Bretaña se vivía dentro de una cultura que agonizaba y que las masas eran completamente analfabetas e ignorantes: “[...] tengo que preguntarles, como ya les preguntaba entonces, dónde demonios han vivido. Lo que yo he visto y conocido no es una cultura que agoniza y unas masas ignorantes” (Williams, 2008: 46).

Ergo, el trabajo intelectual empeñado a lo largo de toda la obra de Williams tiene como objetivo, y que defendemos en el siguiente capítulo como matriz para el caso teórico y

¹³⁹ Respecto a esta última idea, en el capítulo 6 trataremos de demostrar que si bien consideramos como válida esta tesis, es insuficiente. La cultura como proceso de vida total debe traspasar las diferencias estructurales que existen entre las diferentes clases sociales en un horizonte transversal, material y espiritual. Para la defensa de esta tesis necesitamos mantener un contacto constante entre las obras de Raymond Williams y Ernesto Laclau bajo el paraguas de la cultura popular descrita por Antonio Gramsci.

práctico que nos hemos propuesto en este trabajo, la conjunción de la cultura como un elemento de vida ordinario que se manifiesta en prácticas simbólicas e inconscientes que no deben ser tachadas de manera categorial como burguesas y dominantes, y la relación con algunos de los integrantes más afamados del marxismo en el estudio de la cultura como Antonio Gramsci, Lukács, Volosinov, y Goldmann.

En cuanto a Edward P. Thompson, destacar la grandilocuente obra datada en 1963 *The making of the english work class* como un clásico de la resistencia en la conformación de la clase obrera. Thompson en el prefacio a la edición de 1980 asegura que como muchos lectores pueden comprobar, la estructura de su obra se divide en dos críticas de igual importancia: por un lado, contra las ortodoxias positivistas que entonces dominaban en la escuela de historia económica más conservadora, ortodoxias que últimamente se venden bajo el nombre de teorías de la modernización; y por otro lado, contra una cierta ortodoxia marxista, cuya influencia disminuía por aquel entonces en este país, según la cual la clase obrera era la creación, más o menos espontánea, de las nuevas fuerzas productivas y relaciones de producción (Thompson, 2012: 33). En este gran volumen, Thompson es capaz de ilustrar perfectamente, que todas las conquistas ligadas a las libertades políticas y sufragio democrático se vinculan a las luchas populares y de la clase obrera. Todas estas conquistas, tienen su origen en luchas y reivindicaciones populares que se extienden en Inglaterra a lo largo de los siglos.

Aseguramos que una de las grandes tesis de este libro es su carácter crítico con lo ahistórico, identificado en la nueva izquierda con un anclaje en sus propias bases y esencia teórica en el estalinismo. En su obra *Miseria de la teoría* vierte severas críticas a lo considerado como apolítico dentro de toda una corriente de la nueva izquierda donde identifica a Althusser como uno de los máximos exponentes de la vaciedad del marxismo estructuralista. Si *The making of the english work class* se puede caracterizar esencialmente por alguna tendencia, esa es la cuestión histórica de la formación de la clase obrera. Como bien arguye E .P. Thompson en el prefacio de la obra traducida al castellano en el 2012, la clase no puede ser analizada como una estructura, ni siquiera como una categoría, sino como algo que tiene lugar de hecho y se puede demostrar que ha ocurrido en las propias relaciones humanas. Esta relación necesita de personas y contextos reales y verificables.

Cabe destacar que en este seminal libro, Thompson muestra nostalgia, añoranza y melancolía respecto a los valores, principios y tradiciones republicano-revolucionarias: “La historia de la agitación a favor de la reforma, entre los años 1792 y 1796, fue, en términos generales, la historia de la simultánea ausencia de reformadores de la clase media y el rápido movimiento hacia la izquierda de los radicales plebeyos. La experiencia marcó la conciencia popular durante cincuenta años y, a lo largo de este tiempo, la dinámica del radicalismo no estuvo trazada por la clase media, sino por los artesanos y obreros. A los hombres de las sociedades populares, se les denomina, correctamente, jacobinos” (Thompson, 2012: 208-209)

El trío de estos tres mosqueteros se completa con la figura de Stuart Hall. Siendo 8 años menor que Thompson, Hall pertenece a la generación que no participó directamente en el conflicto de la Segunda Guerra Mundial. Hall encarna una posición intermedia entre los considerados *Founding fathers*: en 1964. Destacar en mor de un análisis histórico, que Hoggart mantiene una afectuosa conversación con Hall en la que le pide ayuda en la propia fundación del Centro de Birmingham, del que se hará cargo tras la marcha del primero; y la incorporación de una segunda ola o generación de los estudios culturales que coincide con el relanzamiento del Centro a través fundamentalmente de los *working papers* e 1972 (artículos que dan forma a una revista artesanal). En este sentido, *policing the crisis* (Hall *et al.* 1978) sigue siendo desde un punto de vista teórico una de las grandes producciones intelectuales de la primera generación de los estudios culturales en cuanto a la vinculación asimétrica en términos culturales de las diferentes clases sociales. En esta obra, S. Hall y sus colaboradores tras unos exhaustivos análisis de prensa percibieron que dichos espacios dimensionaban exageradamente y de una manera muy agresiva un conjunto de asaltos y amenazas que se desplegaban en la década de los 70 en Inglaterra.

La crueldad y la virulencia de las noticias obligaron de manera indiscriminada a las autoridades competentes del país a incrementar la presión contra los negros disidentes produciéndose un encuentro llamativo. Ya no sólo eran colectivo golpeados materialmente por una coyuntura estructuralmente asimétrica, sino que se añadía el elemento «étnico» por lo que el foco de atención policial no solo iba dirigido hacia un conjunto de personas desfavorecidas en relaciones conflictivas de clase, sino que dentro de un colectivo que difícilmente podemos denominar homogéneamente de clase,

existían distinciones de ganadores y perdederos en función del país de origen y el color de la piel.

Las tesis más importantes de esta obra, contienen el sentido que dará Stuart Hall al conjunto siguiente de sus obras acerca del thatcherismo en la década de los 70 y 80. Los primeros estudios de los que nos hemos hecho eco en esta breve descripción del panorama intelectual de la época en torno al CCCS muestra la gran sensibilidad y reflexividad vivida en la cotidianidad de la clase obrera desde un punto de vista original y desde un enfoque diferente y con gran mérito de lo que había sido hasta el momento el estudio de la cultura. Pero, ellos mismos, entendieron que el estudio de la cotidianidad de la clase obrera estaba erosionándose. En una coyuntura de erosión de las certezas y sensibilidades estudiadas y analizadas durante tantos años por las personalidades mencionadas, la expansión de los estudios culturales en la cotidianidad se extiende como una mancha de aceite.

5.2. Expansión y consolidación de nuevos horizontes en los estudios culturales.

Debemos comenzar este punto aclarando algunas definiciones que son consideradas mínimas. Stuart Hall y Tony Jefferson (1993) definen la cultura como aquel nivel en el que los distintos grupos sociales comprenden y dan forma a un determinado estilo de vida en la codificación de patrones, y principios organizativos de manera tanto objetiva como subjetiva, emocional o simbólica. La cultura de un grupo social o de una clase es la conformación distintiva de los valores e ideas dotadas de sentido en las instituciones¹⁴⁰, en las relaciones sociales naturales y cotidianas, en las propias costumbres históricas, y en relación con la vida material como tal. En conformidad con lo escrito por Hall y Jefferson, ambos aceptan a definir la cultura como –mapas de significantes- que se manifiestan conjuntamente en un orden que podemos denominar espiritual en cuanto a una perspectiva de horizonte común, como en la objetividad de la organización social y del conjunto de las relaciones mediante las cuales los individuos adquieren una subjetividad social y compartida. La cultura es la manera en la que las relaciones sociales de un grupo son estructuradas y modeladas, pero también en las que

¹⁴⁰ La pugna por apropiarse de los diferentes dispositivos legitimadores y generadores del sentido común de época fueron denominados por Gramsci «sociedad civil», estos son: el teatro, el cine, la televisión, la Iglesia, la literatura, los medios de comunicación, etc.

esas formaciones son experimentadas, entendidas e interpretadas (Hall y Jefferson, 1993: 63). De esta manera, la conformación de la subjetividad está completamente condicionada por el conjunto de las relaciones sociales a través de la cultura, la sociedad y no menos importante, la historia. En cada coyuntura histórica existen unas condiciones materiales de existencia que no se representan únicamente en un plano meramente estructural o económico, sino en una suerte de configuración simbólica e imaginativa que tiene un carácter objetivo y material de igual importancia. Como es natural, en cada momento histórico existe una correlación de fuerzas entre existencias totales o parciales que anhelarán constituirse en un núcleo dominante imponiendo una dirección intelectual y moral de los intereses de una comunidad. Ergo, existen configuraciones culturales diferentes y subordinadas a este orden dirigente y dominante: las cuales están continuamente en pugna y confrontación abierta por agrietar, transformar, modificar y cambiar las reglas marcadas, es lo que conocemos como lucha por la hegemonía¹⁴¹.

Antonio Gramsci (1980) en su texto *Americanismo y fordismo* desgana un sistema productivo que va mucho más allá de la mera organización del trabajo: es un modelo organizativo y disciplinario que genera nuevos modos y estilos de vida. Esta fabulosa apreciación cobró cada vez mayor importancia con la naturaleza del cambio social en los años de postguerra. Como identifican Hall y Jefferson son tres los conceptos fundamentales que forman parte de la retórica de la época: prosperidad, consenso y aburguesamiento. Los sucesivos cambios modernizadores y reorganizadores de la división del trabajo, la incorporación de núcleos de resistencia política y sindical dentro del sistema, la consolidación del aparataje del Estado de Bienestar, aumento de la programación de consumo de masas, la creciente emancipación política, el ferviente aumento en intensidad y amplitud de los medios de comunicación, etc., produjo unos nuevos mecanismos de equilibrio y espectacularidad en la reducida en términos discursivos y retóricos, pero no objetivos, desigualdad social de la época.

Una de las primeras dimensiones del conflicto fue el redescubrimiento de la pobreza, es decir, las desigualdades económicas dentro de un sistema de producción capitalista son

¹⁴¹ Gramsci llama Hegemonía precisamente a la capacidad de los dirigentes y las élites de un país de ordenar y recomponer en una suerte de fichas de ajedrez, las posiciones intelectuales y morales más afines para con sus intereses en un juego complejo de legitimidad apoyado en instituciones que articulan los vínculos sociales de la propia comunidad: Iglesia, familia, escuela, series de televisión, canciones, relatos mistificadores, etc.

consustanciales al mismo desarrollo y no una mera accidentalidad. Y, en segundo lugar, que la existencia inherente de la desigualdad social fue recubierta por una espectacular idea de progreso, una disminución relativa de la propia desigualdad económica, una supuesta pacificación industrial, una cada vez mayor separación entre la vida laboral y una continua privatización doméstica, etc.

La prosperidad asumió las proporciones de una auténtica ideología, precisamente, porque intentaba cubrir la brecha entre las desigualdades reales y la utopía de una igualdad y un consumo siempre creciente (Hall y Jefferson, 1993: 97). Asimismo y frente a la idea de la desaparición de la clase trabajadora, estos autores más allá del empleo y el uso intelectual de algunos de los conceptos más afamados del sardo italiano Antonio Gramsci, o pensadores como Althusser y Poulantzas, rescatarán de los confines del positivismo vulgar muchos de los escritos de Marx en los que él afirmó que el capitalismo es una fuerza de producción de plusvalía, en la que de ninguna manera, se podrá reducir a la nada la compleja y desafiante lucha de clases. Para Marx, el conflicto de clases nunca desaparecerá ni podrá borrarse de la ontológica realidad material adherida al capitalismo.

El consenso generalizado alrededor del Centro de Birmingham respecto a la conceptualización cultural del mundo obrero tuvo como consecuencia objetiva el enfrentamiento a todos los cambios materiales y simbólicos llevados a cabo durante el período de postguerra. Dicho enfrentamiento puso en valor un elemento que Hoggart había intentado mantener y relegar a un segundo plano: las relaciones entre diferentes generaciones, las operaciones de identidad y las subculturas de los grupos de clases populares. A pesar de no desprenderse de las categorías marxianas de la desigualdad social y la lucha de clases en el análisis histórico, esta nueva generación de pensadores de Birmingham generaron una conexión y una relación directa con los cambios experimentados en la época de la postguerra: nacimiento de nuevas ciudades, socavamiento de la estructura urbana antigua que reproducía con mayor tenacidad y claridad los mecanismos de sociabilidad del mundo obrero, la escolarización de gran parte de hijos e hijas de grupos populares, cambios en el mundo obrero a nivel internacional, etc. Sin embargo, añadieron al estudio cultural la dimensión de las subculturas como uno de los ámbitos con mayor vigorosidad en las futuras investigaciones etnográficas.

Estas nuevas investigaciones conformaban un continuo diálogo abierto en la búsqueda de una metodología no positivista, cualitativa, y por supuesto, multidisciplinar desde la que poder analizar el terreno de la cultura. Dichas indagaciones no requerían únicamente el trabajo etnográfico, sino que había que desenterrar y tejer un nuevo vínculo con antiguas tradiciones del pensamiento sociológico, con el hándicap incluido de acercarte a un objeto de estudio nuevo, con herramientas tradicionales que no hubieran encontrado entre sus áreas de estudio lo que en aquellos momentos se situaba como axioma principal¹⁴².

En cuanto al estudio de la desigualdad social y la lucha de clases en una nueva coyuntura histórica que pretendidamente impulsaba una suerte de erradicación de fronteras sociales, algunos de los trabajos de la nueva generación de integrantes de los Estudios Culturales respondían así: “Sin embargo, si nos preguntamos si las clases han desaparecido como categoría significativa a la hora de pensar el orden social, la respuesta es un –no- rotundo. Las divisiones de clase no solo existen, sino que continúan ejerciendo una enorme influencia sobre las oportunidades de las personas en todos los ámbitos de la vida; influencias que, por otra parte, se transmiten a través de las generaciones y se integran en el orden social” (Hall y Jefferson, 1993: 28).

Así pues, una de las primeras y más importantes investigaciones que mantiene una fuerte relación con dicha tesis, es el trabajo etnográfico de Paul Willis (1977) en el vínculo existente entre los jóvenes de familias trabajadoras y el desarrollo de la institución escolar. El trabajo etnográfico desempeñado por Willis sitúa el punto de mira en cuestión en la pregunta: ¿Cómo es posible que jóvenes circunscritos a la estructura de la clase obrera, interioricen sentidos de pertenencia a su colectivo «gusto», y pretendan alcanzar un futuro delimitado en el mundo obrero con los nuevos avances impulsados en el sistema industrial de la Gran Bretaña de postguerra? Esta investigación reveló la gran afinidad entre el desarrollo de una experiencia de vida que es siempre compartida y no individual, así como la relación con la estructura de clases en la cosmovisión de las diferentes culturas.

¹⁴² Uno de los grandes autores con los que realmente se dialogará –a pesar de sus grandes diferencias- es con Max Weber. Weber considera que las relaciones materiales, férreas y sedimentadas no pueden ser inteligibles si no se toma verdaderamente atención en las proyecciones de la subjetividad como centro para la comprensión de la realidad. La cultura es un claro ejemplo de proceso de vida propio en la conformación de realidades, modos de vida, arte y creatividad.

Pero, es el trabajo de D. Hebdige *Subcultura. El significado del estilo* el que abre un nuevo camino en el estudio de las nuevas realidades culturales¹⁴³ al calor de los cambios y las transformaciones en la acumulación histórica a nivel global del capital. Las nuevas circunstancias históricas marcan el descubrimiento de nuevas culturas supeditadas en muchos casos a la cultura obrera, denominadas subculturas. El descubrimiento de estas nuevas subculturas representa el desarrollo de nuevas prácticas y estilos de vida en base a una materia prima común e histórica. En este sentido, Marx argumenta que: “Los hombres crean las propias historias, pero no simplemente a su gusto, no la crean bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente interpuestas, dadas, y transmitidas desde el pasado” (Marx, 1951; en Hebdige, 2004: 112). Como afirma Hebdige, esta materia prima que continuamente se transforma en cultura nunca es prima, está siempre condicionada, influida y mediatizada por un contexto histórico dado, y en este caso, las grandes transformaciones del capitalismo de la década de los años 50, y en especial, en el mejoramiento de las condiciones de vida de los sectores obreros. Sin embargo, a pesar de las diversas y positivas transformaciones de las condiciones de vida material de los sectores trabajadores, mientras existan diferentes grupos sociales diferenciados, si no es en el campo productivo, sí en cuanto a las relaciones sociales, es evidente y el trabajo de Hebdige así lo demuestra, que se reproduzcan en forma de subculturas una serie de estilos de vida y de culturas de resistencia en términos de esa imagen: “Las subculturas son, en parte al menos, representaciones de esas representaciones, y los elementos tomados del retrato de la vida de la clase trabajadora deberán sin duda tener alguna resonancia en las prácticas significantes de las distintas subculturas” (Hebdige, 2004: 120).

La obra de Hebdige revela una gran transformación en el paradigma de los estudios culturales. El estudio de las distintas subculturas encuentra un punto de unión entre dos posiciones que son consideradas a primera vista como disonantes. El estudio de los procesos de identificación y de identidad en los diferentes estilos de vida de los jóvenes de las clases populares, muestra una connivencia entre la influencia de los estudios culturales de la clase obrera (aceptando la realidad ontológicamente desigual del capitalismo como sistema general de vida) en los autores de la primera generación del Centro y la aceptación unánime de las transformaciones materiales y de reproducción

¹⁴³ Véase también Morley (1996); Curran, Morley y Walkerdine (1998); Barker (2003); Mattelart y Neveu (2004); Hebdige (2004); Mattelart y Mattelart (2005); Hall y Du Gay (2011)

social en los términos de la clase obrera (nuevos procesos de urbanización, escolarización, masificación de los medios de comunicación de masas, etc.)

Pero, la verdadera transformación a nivel histórico es el impulso y la aceptación de las reglas impuestas por el neoliberalismo que mediante la liberalización de las fuerzas del mercado y el conjunto de revoluciones culturales ha sido capaz de dinamitar el modelo productivo en serie denominado fordismo. A este respecto, S. Hall en *Conversaciones sobre los cultural studies* trata con acierto y rigurosidad como en la tapa inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo como formación histórica a nivel global debe y necesita realizar concesiones como consecuencia de las contingencias del momento y la correlación de fuerzas en los países Occidentales zozobrados por la gran sombra despedida desde los países del llamado socialismo real, denominadas *Welfare State*. No obstante, el estallido de la crisis en la década de los 70 muestra tendencialmente un giro hacia una inexorable globalización o aldea común, donde los diferentes estados y las multinacionales rompen con las reglas marcadas en las décadas anteriores en favor de una mayor fluidez del capital y los procesos productivos y laborales asociados al mismo.

El capitalismo contemporáneo otorga una mayor importancia a las sensibilidades culturales y a la conformación de subjetividades: “En la coyuntura actual, según creo, la cultura y hablemos en términos generales, cumple un papel verdaderamente constituyente, de magnitud y profundidad mayores con respecto a coyunturas previas. Hoy, el capitalismo moderno no puede operar por fuera de la dimensión de la cultura” (Hall y Mellino, 2007: 38). En el capitalismo neoliberal, la producción cultural tiene un papel muy importante que cumplir en la propia reproducción de las reglas marcadas. Tiene que ser capaz de sensibilizar y de hacer llegar sus mensajes a la cultura popular del mundo entero, así como debe continuamente producir y sedimentar subjetividades para introducir continuamente sus mensajes dentro del sistema. Son muchas las personalidades que desde posiciones intelectuales diferentes se han manifestado al respecto: Debord (2002), Barthes (2010), o Marcuse (2016). Sin embargo, es el autor coetáneo de nuestro presente Zizek quien arguye que nuestra subjetividad en la conformación de la experiencia de la realidad se va a producir invariablemente bajo una matriz simbólica perteneciente al «gran otro» lacaniano. En estas condiciones, y analizando las fronteras comerciales y tecnológicas en las que opera el neoliberalismo, Zizek (2001b) afirma que el sujeto es una expresión del orden simbólico identificado

con las grandes maniobras comunicacionales dentro de lo que podemos denominar cultura de masas. Para Zizek el neoliberalismo es una realidad histórica que ha pretendido con efectividad penetrar en las esferas culturales hasta la confección de unos estilos de vida y unas prácticas cotidianas determinadas.

Por consiguiente, desde la década de los 70 asistimos al intento de demolición de la categoría de clase como axioma cerrado y explicativo debido a la derrota teleológica de representar sentimientos políticos excluidos de manera histórica. Las evidentes verdades del pasado se han puesto en entredicho por el sinfín de transformaciones que han adolecido nuestras sociedades en estas últimas décadas: “[...]Esta tarea de recapitulación teórica es un conjunto de fenómenos nuevos y positivos como el feminismo, los movimientos contestatarios de las minorías étnicas, sexuales, nacionales [...]” (Laclau y Mouffe, 1985: 25) Aceptando que la categoría de clase tal y como fue recogida e impulsada por los centros de pensamiento ortodoxos no es del todo válida para nuestro presente, no podemos ser ingenuos admitiendo como buena parte de los autores de la segunda mitad del Siglo XX (filosofía analítica, fenomenología, y estructuralismo) que las desigualdades económicas y la importancia de la sedimentada estructura ocupa un rango inferior en los análisis sociológicos por la ferviente nueva sociedad hiperflexibilizada y saturada de significados sociales y por ende culturales.

Es un lugar común a lo largo del trabajo, el destacar la no complacencia del reduccionismo ideológico y cultural desde el que trabajaron y expresaron sus ideas muchas de las escuelas vinculadas a hablar y razonar sobre la postmodernidad. De alguna manera, es símbolo de nuestro tiempo que las discusiones tradicionalmente asociadas a las fábricas se den en las universidades, o que las acaloradas tensiones en torno al sindicalismo se desplacen a los medios de comunicación, estos y otros muchos ejemplos son muestras irrefutables de nuestra época, pero no es menos cierto, que concediendo un rol importante a la cultura en la configuración de un proceso de vida global e íntegro, estas páginas se encuentren profundamente influenciadas por las lecturas de Antonio Gramsci y Raymond Williams: “Para comprender el mundo contemporáneo, los *cultural studies* tienen que recuperar un lenguaje económico que no sea economista, dado que el mundo contemporáneo aparece dominado por este tipo de lenguaje. Por medio de él se expresa en nuestros días el entramado entre cultura y poder” (Hall, y Mellino, 2011: 37)

5.3. De la crítica a-histórica en Althusser, a la defensa de la hegemonía en Gramsci.

Los *cultural studies* estuvieron en todo momento y lugar centrados de manera híbrida y viscosa en múltiples formas y disciplinas: desde la sociología a los *filme-studies*. No obstante, existe una condición que unifica a todos los *cultural studies* de la que nosotros nos hacemos eco a lo largo de este trabajo en el complejo análisis de la serie *Cuéntame Cómo Pasó*: “Es el lazo, la conexión y la interacción entre la cultura y el poder” (Ibíd., 15). Realizar *cultural studies* implica la imperiosa necesidad de identificar cuáles son los nudos y la relación orgánica entre la cultura con otras esferas de la vida social como la economía, los procesos políticos, la clase, la raza, el género, etc. Siguiendo las palabras de Stuart Hall (2011) tan sólo se puede hablar de *cultural studies* si se trabaja para desenmascarar la interrelación entre cultura y poder. El proceso histórico conocido como neoliberalismo ha generado una gran erosión, también por el gran debilitamiento de los Estados Unidos como potencia hegemónica dentro de una compleja estructura global de poder, que ha cerciorado y desgastado a las economías y centros culturales de índole nacional. Pero, como demuestran los sucesivos cambios nacionales de diferentes países la organicidad y la vitalidad nacional no ha desaparecido por completo.

De este modo, la gran parte de los integrantes de la compleja estructura denominada en la década de los 70 como Nueva Izquierda, se apartaron decididamente de una perspectiva crítica con el surgimiento de nuevas formas globales denominadas postmodernistas. Insistían en mencionar que lo realmente importante es la cultura o las formas en las que debe desarrollarse de manera estética la política, mientras que no es nada razonable la puesta en marcha de mecanismos críticos con las determinaciones económicas y las desigualdades sociales. El conjunto de apóstoles y pensadores cercanos al postmodernismo confirman como ventaja cultural un momento histórico plural en cuya materia prima se encuentra la diversidad como forma ontológica de comprenderse a sí mismo frente a las antiguas opciones políticamente enfrentadas en compartimentos singulares y bien definidos. Sin embargo, la diversidad como condición ontológica de una realidad histórica no es positiva *per se*. Eagleton (2017: 45) acierta declarando que es Marx quien señala que ningún modo de producción en el conjunto de la historia humana se ha configurado de manera tan híbrida y con mayor diversidad como el capitalismo, capaz de borrar fronteras históricamente señaladas, derrumbar

certidumbres, mezclar categorías fijas y reunir un sinfín de diversas formas de vida: “Nada es más generosamente inclusivo que la mercancía, que, con su desdén por las distinciones de rango, raza, clase, y género, no desprecia a nadie, siempre que tenga con qué comprarla” (Eagleton, 2017: 45).

La defensa de la pluralidad y la diversidad esconde desde el comienzo el desplazamiento de la preocupación del significante más que por el significado, por el medio (la circulación flexible y rápida de las mercancías) que por la asimetría capital-trabajo, la estética más que la ética, o como asegura Harvey: “consolidación y no una transformación del rol del dinero tal como lo define Marx” (Harvey, 1998: 122). Como hemos asegurado, el interés por el pluralismo y la diversidad ha servido para desplazar la atención de las cuestiones más materiales en unas sociedades donde las desigualdades sociales siguen siendo uno de los grandes problemas a tratar (Eagleton, 2017: 49).

El geógrafo marxista David Harvey advierte paradigmáticamente como en el simposio realizado en 1983 *Marxism and the interpretation of culture* la mayor parte de los autores se ocuparon más de Foucault y Derrida que de Marx (Nelson y Grossberg, 1988; en Harvey, 1998: 386). Pero es Raymond Williams, integrante de la «vieja izquierda» quien no solo rechaza el conformismo como categoría válida, sino que el propio postmodernismo enmascara las transformaciones más profundas en la cultura del capitalismo que él trata de señalar, y que nosotros pretendemos defender en el último capítulo. El modernismo es definido por Williams como uno de los periodos más inespecífico de todos los «ismos». El modernismo comienza cuando termina la temporalidad estática o la comunidad orgánica, es decir, se presenta como la aceleración donde el sujeto en sus capacidades infinitas se convierte en el actor principal. Los primeros movimientos como agrupamientos culturales defensivos anunciaron de diversas maneras su llegada con una gran precisión de lo nuevo: “el escritor solitario que contempla la ciudad inescrutable desde su miserable alojamiento” (Williams, 1997: 54). De este modo, aquello que aconteció con rapidez, es que el modernismo perdió muy pronto su postura novedosa y antiburguesa integrándose muy cómodamente en el nuevo capitalismo internacional (Williams, 1997: 55).

Es éste el punto principal para el desarrollo materialista de Raymond Williams. Williams ubica la base social o la materia prima de las diferentes vanguardias del modernismo en una burguesía incidente, que progresivamente se introducen dentro de

unas dinámicas estandarizadas del capitalismo internacional. De esta manera, Williams encuentra en las vanguardias modernistas y de la supuesta revolución cultural y revolución del mundo de la cual se hacían eco, el anticipo del nuevo orden postmoderno impulsado después de la Segunda Guerra Mundial (Williams, 1997: 55).

En este contexto, el Centro de Estudios Culturales no se mantuvo al margen siendo presa de las nuevas realidades intelectuales e históricas postmodernas. Lo que encontramos en el Centro desde la década de los 70 son enormes sectores y centros de estudio patrocinados por el capital en cuanto al estudio de la pluralidad y la diversidad. Consideramos que la línea divisoria se sitúa en los trabajos limítrofes de Stuart Hall, que sin ser considerado un pensador nítidamente expuesto a las ideas reinantes del postmodernismo, comienza a vislumbrar vías y salidas no tan vinculadas a los autores de la primera generación, desde las cuales y con el paso de los años han sido enormemente transitadas por diferentes generaciones, éstas sí, atravesadas por conflictos culturales alejados de cualquier conflicto material. Atendiendo al simposio de 1983 *Marxism and the interpretation of culture*, Stuart Hall es una de las grandes figuras que comienza a interesarse dentro del pensamiento marxista heterodoxo por unas referencias intelectuales que marcarían (sin considerarse a sí mismos como tales) el devenir del trasfondo del postmodernismo.

Stuart Hall encuentra tanto en Antonio Gramsci como en Althusser a dos pensadores necesarios para un análisis y reconstrucción de las diferentes e incluso en ocasiones antagónicas contradicciones sociales de orígenes diversos, de manera que, rompe descaradamente con algunas líneas rojas del pensamiento marxista ortodoxo. Hall (1985) en *Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates* afirma que es mediante la obra de Althusser que consigue pensar en las *différance* (Derrida, 2001) desde un punto de vista incalculable por sus predecesores. Mención especial al trabajo desempeñado por Foucault en cuanto al desplazamiento de la materialidad de la experiencia a los discursos esencialmente plurales que albergan el conjunto de las diferencias. A este respecto, Foucault, y es muy significativo en su obra, guarda silencio respecto a la unidad estructural de la diferencia como es el Estado. Foucault no es ingenuo, y es consciente de su existencia e importancia, pero se mantiene alejado de conceder a dicha unidad toda comprensión legible de poder. El Estado es pensado como un ente abstracto y vacío, en el que es preferible hablar de las microfísicas del poder.

Hall concede a Foucault la prerrogativa afirmativa en la crítica vertida por el filósofo francés sobre la teoría marxista que considera al Estado como un objeto único, cuando en su opinión no lo es. De acuerdo con Foucault, el Estado para Stuart Hall es un aparato que en su propio desarrollo es contradictorio, lo que traducido en acción, puede entenderse como un órgano con diferentes maneras de actuar. El Estado continúa siendo una compleja maquinaria necesaria para el desarrollo de una formación histórica capitalista. Hall entiende que esto es un hecho contrastado porque en torno a sí mismo es capaz de unir y concentrar las costumbres y las sensibilidades políticas de muy diverso tipo y naturaleza. Su función es la de unir o *articular* diferentes cosmovisiones y sensibilidades políticas muy diversas y en estructuras espaciales respecto al poder que están en continua transformación sin una única contradicción de nexo o unificación. Para Althusser no consiste en sustituir una diferencia por otra, sino de intensificar la ampliación de unión en ambas a través de un nuevo significado común: este concepto es el de articulación.

La articulación es entendida dentro de toda una amplia construcción de lo que Althusser entiende por ideología dentro del campo de lo social, es decir, la preexistencia de ciertas categorías reconocibles en la política, la historia, o la economía; o por el contrario, la necesidad de visualizar lo social como un espacio vacío y viscoso a la espera de ser construido y representado. Althusser (1974, 2008, 2010) entiende la ideología como un sistema de representación, admitiendo su carácter discursivo y semiótico. Mediante estos sistemas de representación se configuran determinadas maneras de ver y comprender la realidad que se nos presentan como propias y en relación con los demás. Al afirmar la vacuidad y lo permanentemente construible dentro del campo social, Althusser nos recuerda que las ideas no pueden flotar en una dimensión abstracta y vacía bajo unas coordenadas físicas diferentes a las del planeta Tierra, sino que deben materializarse en concreciones institucionales o costumbres a través de las cuales encontramos certezas y certidumbres en el mundo que vemos alrededor. Esto quiere decir que no existe lo social más allá del carácter semiótico, en el que se da una interacción entre el significado y la manera en la que es representado. No existe una dimensión sentimental fuera del discurso, todo lo social es construible y representado discursivamente.

Esto quiere decir que Althusser no considera la existencia de una correspondencia objetiva y transhistórica entre las características de una sensibilidad mistificada o una

costumbre practicada, y la vía en la que puede verse representada. El mayor logro de la ideología como una permanente construcción de sentidos es alcanzar el momento de sentido común, es decir, dar algo por sentado y encontrarlo como natural. Althusser (2008) cree que estos sistemas de representación son establecidos en manifestaciones inconscientes en una clara referencia a las lecturas conjuntas de Freud y Lacan. A colación de lo descrito hasta el momento, Stuart Hall asegura que: “We experience ideology as if it emanates freely and spontaneously from within us, as if we were its free subjects, -working by ourselves- Actually, we are spoken by and spoken for, in the ideological discourses which await use ven at our birth, into which we are born and find our place. The new born child who still, according to Althusser’s Reading of Lacan, has to acquire the means of being placed within the law of Culture, is already expected, named, positioned in advance –by the forms of ideology (Paternal/maternal/conjugal/fraternal)” (Hall, 1985: 109).

La definición de ideología en Althusser encuentra su justificación epistemológica en la idea que registra admitiendo que el marxismo no es un historicismo. Para ello, esboza duras críticas al pensamiento de Antonio Gramsci con las que estamos en desacuerdo. Para Althusser, este error se manifiesta en aquellos pensadores que se acercan y ven al marxismo como una caja de herramientas teleológicas e historicistas o, lo más radical de todo, un historicismo absoluto: “Quisiera adelantar que el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo; que en muchas circunstancias tanto el humanismo como el historicismo reposan sobre la misma problemática ideológica y que, teóricamente hablando, el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta un antihumanismo y un antihistoricismo. Debería decir, con todo rigor, un a-humanismo y un a-historicismo” (Althusser, 2010: 209)

Desde estas densas apreciaciones epistemológicas respecto a la situación de la escuela estructuralista francesa, mostramos no sólo el interés destacado de Stuart Hall¹⁴⁴, sino también el nuestro con algunas reservas relevantes que trataremos de mostrar a lo largo de este epígrafe. Es una perspectiva que entiende la política como una permanente construcción de sentido narratológico en la que se rechaza cualquier tipo de

¹⁴⁴ A este respecto, coincidiremos con Hall y así lo manifestaremos en el análisis de la serie *Cuéntame Cómo Pasó*, en que el concepto de identidad no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional. Para Hall estas identidades nunca pueden unificarse, y que en los tiempos de la modernidad tardía o de la postmodernidad es más complicado por su gran desplazamiento, fragmentación y despliegue.

esencialismo o explicación determinista de los acontecimientos sociales. En la corriente denominada «postmarxista» se entiende la política como un espacio donde los sentidos y las explicaciones no están dados y no tienen un arraigo corporativo. Tanto en el campo político como en el social se da una pugna entre diferentes explicaciones de lo que está sucediendo, que posibilita la construcción de diferentes cuotas de poder y determina unos relatos dominantes. Por ende, hay que entender que toda identidad o voluntad colectiva está sujeta a cambios, se dan fluctuaciones y no resiste en el tiempo de forma estática. No existe un orden natural, ya que todo orden es siempre construido.

El concepto de Hegemonía presentado por Laclau y Mouffe es un tipo de ordenación política marcado por el constante juego del conflicto y la persistente brecha abierta en lo político y lo social cuya imposibilidad de cierre es la seña distintiva de la contingencia. Esta perspectiva no celebra la dispersión, pero tampoco que los sujetos estén ya dados desde lo social de forma inmanente “La sociedad nunca consigue ser idéntica a sí misma, porque todo punto nodal se constituye en el seno de una intertextualidad que lo desborda” (Laclau, y Mouffe, 1985: 154). Así pues, el discurso no es algo constituido, es una construcción y disputa ideológica. Del abanico de ideas que estamos plasmando hasta este momento, cabe deducir que si la hegemonía es un tipo de ordenación política, que necesita de prácticas articularias cuya esencia es la abertura y la imposibilidad de cierre en lo social, el antagonismo constituye el límite a toda objetividad o cierre del orden político de tipo esencialista.

Considerando que el discurso se encuentra permanentemente abierto, en disputa y que tiene que ir ganando terreno en cualquier sentido en función de la formación política. No por ello debemos caer en el error de considerar el discurso como la única realidad posible, como la cientificidad del objeto de conocimiento en Althusser, o como una epistemología en la que los sujetos sociales son únicamente construcciones en disputa en un campo de fuerza contingente. Creemos que la salida más favorable a esta diatriba teórica se encuentra en posicionarnos estrictamente con Gramsci en relación a la crítica realizada a este por Althusser. Para Althusser, el sardo italiano en su afán historicista (no negaremos que este carácter exista) le hace comprender equivocadamente la definición de materialismo histórico. Según Althusser, Gramsci pone el acento en las cuestiones históricas¹⁴⁵ construyendo una retórica profundamente teleológica alejada del

¹⁴⁵ Gramsci mantuvo una relación muy estrecha con los teóricos modernos italianos que se abrazaron al hegelianismo como doctrina filosófica contraria a un mundo decadente y conservador.

carácter científico que él defiende de la obra de Marx: “Finalmente, existe en Gramsci, más allá del sentido polémico y práctico de este concepto, una verdadera concepción historicista de Marx: una concepción historicista de la teoría de la relación de la teoría de Marx con la historia real” (Althusser, 2010: 227).

En este sentido, estamos completamente de acuerdo con las críticas realizadas por Thompson en *Miseria de la teoría* a las tesis althusserianas declaradamente funcionalistas. Si Althusser realiza una defensa de las tesis de Marx respecto al cambio de paradigma en el terreno de las ciencias sociales, Thompson comprende que dicha defensa debería haber estado situada en el plano contrastable de la historiografía, sociología o economía, y no en un plano decididamente abstracto (Thompson, 1981: 77 y ss)

Althusser declara que es el propio Marx quien se da cuenta, como ya lo hiciera previamente Spinoza, de la importancia de pensar el todo como una estructura con sus leyes científicas, y no como lo declarado por Hegel al pensar el todo como una entidad espiritual donde cada elemento de la misma se expresa en función de la totalidad entera: “Proponerse a pensar la determinación de los elementos del todo por la estructura del todo era plantearse un problema absolutamente nuevo dentro de la mayor confusión teórica, ya que no se disponía de ningún concepto filosófico elaborado para resolverlo” (Althusser, 2010: 317). A lo que Thompson responde ferozmente y consideramos que de manera muy acertada que: “Toda esa mierda en la que se hunden hasta el cuello tanto la sociología burguesa como el estructuralismo marxista ha sido defecada sobre nosotros por la parálisis conceptual, por la deshistorización del proceso y por la reducción de las clases, las ideologías, las formaciones sociales y casi todo lo demás a un inmovilismo categorial” (Thompson, 1981: 168).

Frente a un elitismo desmesurado en la obra de Althusser: “Pues el althusserismo está hecho bastante a la medida exacta de las exigencias ideológicas de quienes aspiran a ser clase dominante” (Thompson, 1981: 287) Thompson reivindica una concepción de la historia dinámica y materialista de la cultura donde se demuestren los altibajos y las diferentes transformaciones históricas que Althusser con un estatismo ahistórico e impersonal pretende silenciar.

Dicho esto, y admitiendo la existencia de la dimensión historicista en el pensamiento de Antonio Gramsci (Losurdo, 1997), el italiano fue realmente crítico y consciente de las

pesadillas llevadas a cabo por el positivismo, erigiéndose como una de las personalidades más destacadas en la reacción antipositivista. Gramsci presta mucha atención a las condiciones objetivas y materiales del momento. No obstante, y a la par que su afán por entender las estructuras económicas sedimentadas en su época, entiende que en las sociedades occidentales no se pueden transformar las inercias más estáticas de la sociedad como el Estado o las complejas estructuras económicas sin una continua erosión en términos simbólicos y subjetivos de las diferentes formas hegemónicas de dar sentido y coherencia al mundo. Gramsci, a diferencia de Althusser, fue capaz de prestar atención a una dicotomía irresuelta y que mantiene una fuerte tensión, como son las estructuras económicas de largo recorrido que gestionan muy lentamente los procesos de cambio, y esas conformaciones más fluidas y rápidas de representaciones simbólicas del mundo y conformaciones subjetivas. Si Althusser cae en la trampa de interpretar y menospreciar la teoría gramsciana por merecer el calificativo de historicismo sin realmente cerciorarse de las posibilidades de facto que tiene el análisis histórico, que por otro lado, es completamente necesario también para una conformación de subjetividades; no son menos merecedores de críticas todas las teorías que conceden una totalidad absoluta en procesos de cambio, o explicaciones simbólicas del mundo de tipo únicamente discursivas¹⁴⁶.

A diferencia de quienes construyen su argamasa teórica únicamente en el discurso, Antonio Gramsci considera que no se puede reproducir una revolución cultural, sin a su vez, una reforma económica: ¿Puede haber una reforma cultural, es decir, una elevación civil de los estratos más bajos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reforma económica, o mejor, el programa de reforma económica es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral. El príncipe moderno, con su mera existencia, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales debido a que su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañino, virtuoso o perverso, sólo en relación al punto de referencia central: “El Príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la

¹⁴⁶ Estamos de acuerdo con la idea de un orden social viscoso y fluido pero no por ello dejamos de aceptar la importancia de atender a una dicotomía irresuelta y necesaria. En cada escenario político y nacional, las construcciones dependen en gran medida de las posibilidades históricas de resignificar ciertos valores o principios en función del antagonismo salvaje que pueda contener.

divinidad del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y de una compleja laización de toda la vida y de todas las costumbres” (Gramsci, 1980: 15).

La filosofía para Gramsci se convierte en una teoría de articulación de lo que es la sociedad en su conjunto, es decir, una interacción real entre la estructura o procesos económicos de larga duración y la superestructura o procesos de mayor rapidez y conformaciones más fluidas. Fabio Frosini (2007) argumenta que la filosofía se identifica con la gnoseología de la política, de la historia, de la economía. Para Gramsci la teoría del conocimiento en la filosofía no es muy distinta de la teoría de la ideología, es decir, de la explicación del modo en el que los hombres históricamente acceden, a través de las ideologías, a las propias y específicas (históricas) condiciones de existencia, y en ellas viven como individuos activos. De hecho, para Gramsci las ideologías son el terreno (el único terreno) sobre el que existe el conocimiento. (Frosini, 2007: 185). Es por esto, que el marxismo en tanto que filosofía de la praxis consiste en la unidad de la filosofía y la política, es decir, en el carácter siempre práctico de la política en el pensamiento como ideología.

Gramsci entiende que una de las grandes finalidades de la filosofía de la praxis es la conformación de una voluntad colectiva o hegemónica que fuera capaz de imponer un nuevo sentido común. Para ello, no peca de ingenuo, y otorga el papel que le corresponde (a nuestro parecer excesivamente teleológico) a las condiciones materiales de existencia. *La hegemonía* en lo que respecta a los Estados Occidentales más avanzados se produce cuando *la sociedad civil* se ha convertido en una estructura compleja de resistencia a grandes crisis inmediatas.

En lo que respecta a nuestro trabajo, una defensa materialista de la cultura como la desarrollada por Raymond Williams y que trataremos de exponer sucintamente en el siguiente capítulo, debe partir de la importancia de la cultura popular en los trabajos de Gramsci en conjunción con la construcción de los procesos históricos¹⁴⁷: “Por lógica histórica entiendo un método lógico de investigación adecuado a los materiales históricos, concebido, en el mayor grado posible, para contrastar hipótesis relativas a

¹⁴⁷ Gramsci a lo largo de toda su producción teórica en la cárcel tiene muy presente la inseparable relación entre la filosofía de la historia y la filosofía, es decir, no podemos ser «filósofos» sin tener una concepción del mundo críticamente coherente con su historicidad, la fase de desarrollo que puede representar en el momento del estudio, y del conjunto de contradicciones al albor de otras consideraciones del mundo.

estructuras, causaciones, etcétera, y para eliminar procedimientos autoconfirmatorios” (Thompson, 1981: 67); y de los mismos en su especificidad nacional.

5.4. Conclusiones.

El postmodernismo a cuya retórica de acción se le suele atribuir mayor rigurosidad se presta a atender más a la estética individualista, pero no de manera puntual, sino en su propia esencia como movimiento histórico. El postmodernismo trata de presentar la cultura como el nuevo fundamento ontológico de las sociedades contemporáneas. Describen una cultura como un absoluto que no podemos realmente indagar como antes lo era Dios, a no ser que, empleemos técnicas y formas culturales que en última instancia son redundantes, moviéndonos de un sitio a otro, sin salir de la espiral estética de la cultura. La noción de cultura que manejan en muchos de los centros intelectuales postmodernos nos obliga a realizar una distinción que no es novedosa, pertenece a Marx, entre las personas capaces (por su solvencia económica y su tranquilidad material), de disfrutar de una cultura refinada estéticamente en alta cocina, clubes, moda, o barrios de residencia, y aquellas otras personas, la gran mayoría de la población, que no tiene tiempo ni recursos suficientes para desarrollar vidas estéticamente afines a los estándares marcados por los patrones de acción en plataformas como Facebook o Instagram (Moruno, 2015).

En efecto, las ciencias sociales postmodernas fluctúan en una división del trabajo a gran escala, en la que hay grupos de personas privilegiadas que tienen la capacidad por su propia liberación y su falta de restricciones, de convertirse en los reyes «filósofos» de la cultura del momento; y la gran inmensidad de la población que se ve despojada como si no fuera con ellos, de los «placeres» estéticos que en la cultura postmoderna se supone que están al alcance de cada uno de nosotros si nos esforzamos por adquirirlos. Exactamente los mismos dilemas vuelven a aparecer en cada nivel analizado, ya que los problemas políticos y económicos se reformulan como problemas culturales. Así las cosas, sólo nos queda posicionarnos en la defensa de una cultura materialista como criterio de justificación epistemológica de nuestra época, y también, como antídoto a algunas aseveraciones culturales completamente hedonistas. Consideramos tomando prestando uno de los títulos que componen la obra de R. Williams *La política del Modernismo* que el futuro de los Estudios Culturales pasa por dar prioridad a un

movimiento materialista de la cultura que aúne en su proyecto la formación conjunta del arte y la sociedad. Lo que trato de decir es que, el arte y la sociedad no son dos proyectos desunidos o entidades completamente separadas sino que se deben asumir conjuntamente en la conformación material de las diferentes formaciones sociales. En última instancia, lo que pretendemos asegurar es que la defensa de una teoría de la cultura en términos materialistas, entiende y comprende a la misma como una forma íntegra de ordenar y dar sentido a las diferentes formaciones sociales en las sociedades complejas. Entendemos que una afirmación tal, en una coyuntura histórica como la nuestra pueda sonar a nostálgica y esencialista. Realmente, quien lo pueda pensar no está del todo desencaminado, y es por eso, que en el siguiente capítulo, junto a la defensa de una teoría de la cultura materialista en la figura de R. Williams, queremos tratar de corregir algunas de sus nostalgias y de sus desencuentros históricos en nuestro presente con la teoría de la ideología de Stuart Hall y de Ernesto Laclau.

Capítulo 6

Sociología de la cultura: materialismo, cultura popular y discurso.

Raymond Williams es el autor que mejor aborda la cuestión dual entre arte y sociedad en el interior de los llamados Estudios Culturales. Y es a su obra a la que vamos a dedicar este capítulo en la defensa de una sociología de la cultura materialista. La radicalización innovadora de este proyecto teórico se encuentra en la crítica vertida a toda una serie de movimientos intelectuales que desde comienzos del Siglo XX priorizan la idea de que el arte como actividad autónoma muestra y permite no solo la creatividad humana, sino que es un instrumento necesario para la perfectibilidad del género humano. De esta manera, el arte como actividad intelectual se encuentra o se pretende situar al margen de las diferentes formas de mercado que cada vez con más ahínco se hacen hegemónicas en su fase industrial. Los centros intelectuales adheridos a la defensa del arte como creación autónoma y creativa humana, dibujan la esfera del arte como un *a priori* al margen de toda inclemencia social, que dada las circunstancias de comienzos del Siglo XX cada vez eran más nítidas. Los cambios sociales y políticos se hacen más y más evidentes. Grandes estratos de la población que habían permanecido marginados y en los confines de lo que hasta el momento es considerado incluso en términos de mercado «legible» son incluidos en unas esferas de audiencia con capacidad de influir incluso en la categoría de arte: “Lo que por último apareció teóricamente, en las nuevas y significativas palabras clave «cultura» y «sociedad», fue el modelo hoy conocido: las artes por un lado, la estructura social por el otro, y el supuesto de relaciones significativas entre ellas” (Williams, 1997: 203).

Dentro de los intersticios característicos de esta fase empiezan a formularse tendencias teóricas diferentes y novedosas de gran envergadura que alcanzan a modo de antecedente teórico el devenir de la obra de Williams. La primera de ellas, a la que Williams (1977, 1997, 2012) dedica una gran atención es lo que puede denominarse la ruta de Vítebsk. Movimiento imperfecto y un tanto desarticulado que incluía a personalidades como Medvedev, Voloshinov, y Batjin, que trabajaron juntos incluso en Leningrado. Lo relevante de este grupo de pensadores es que son capaces de captar el

problema de la especificidad. La especificidad teórica que comienzan a desarrollar se enfrenta directamente a aquello que hasta el momento se había considerado separado y dividido: el arte y las sociedades. En aquellos años, la polarización es confinada entre el formalismo en cuanto a la incidencia de los elementos autónomos del arte como creación artística y autónoma, y por otro lado, las consideraciones marxistas que mediante las diferencias asimétricas entre las clases sociales y su relación con los medios de producción se acercan a la producción cultural. Como bien acierta a ver R. Williams (1997: 205) este grupo se acercó a las tensiones culturales de su época: “las relaciones reales y específicas entre estas dimensiones prácticamente inconexas” (Williams, 1997: 205). O, para expresarlo de otra manera diferente: “Las obras sólo pueden entrar en contacto real como elementos inseparables del intercambio social. [...] No son las obras las que se ponen en contacto sino las personas, quienes, sin embargo, lo hacen por intercambio de las obras” (Williams, 1997: 213).

Llegados a este punto, es necesario mencionar algunas consideraciones acerca del análisis marxista de la cultura. Algunos intelectuales desarrollaron unas metas teorías realmente significativas con las que Raymond Williams desde la distancia crítica, pero con un gran sentido de la memoria efectiva y afecto por quienes le ayudaron con sus obras a atravesar el mecanicismo, interactuó con el trabajo de una sociología de la cultura materialista: nos estamos refiriendo a L. Lukács, L. Goldmann, y A. Gramsci. A comienzos del siglo XX, el núcleo duro de la metodología marxista mantenía una relación entre los estudios sociales y la cultura de manera determinada por la base económica, ya que dicha base determinaba mecánicamente las relaciones sociales asimétricas, por lo que a su vez la conciencia, las ideas culturales y las obras artísticas existentes. En cualquier caso, R. Williams (2012: 38) siempre se opuso a la fórmula marxiana de base y estructura. La razón no es únicamente su debilidad metodológica, sino un carácter extremadamente rígida, abstracta y verdaderamente estático. Incluso, Williams llega a manifestar que tras los estudios llevados a cabo del siglo XIX había encontrado en la fórmula base/estructura una dinámica social completamente burguesa y utilitarista. Por el contrario, él propone un estudio de la totalidad social y de la cultura como el análisis entre un conjunto de elementos que en su conformación configuran un modo de vida integral tanto en la práctica como en la teoría.

Desde esta búsqueda intelectual, y con un conocimiento exhaustivo de la obra de A. Gramsci que trataremos de explicar pormenorizadamente, Williams descubre los trabajos

de Lukács y Goldman. Ambos con una trayectoria conexas dentro de la metodología marxiana, exploran áreas y campos intelectuales que Williams¹⁴⁸ ya había explorado y contemplado en obras como *Cultura y Sociedad*, o *La Larga Revolución*. El elemento central de unión que Williams rápidamente señaló entre estos autores y él fue la idea de totalidad como arma crítica de la deformación y denostación del marxismo clásico, como una crítica dirigida al capitalismo en sí mismo. Pero ¿Qué entendemos por totalidad? En términos estrictos, tiene que ver con la crítica compartida por Williams, de Lukács y Goldman al concepto marxiano de reificación dominado únicamente por la actividad económica sobre todas las demás formas de actividad humana, explicado desde un razonamiento teleológico en la historia. Lo que aseguraron ambos autores, es que la reificación o la falsa objetividad de una realidad compleja son algo mucho más difíciles que una mera determinación económica, sino que la reificación capitalista penetra de manera muy compleja en todos los ámbitos de la vida y la conciencia:

Por el contrario, si la deformación podía ser comprendida, desde el principio, sólo a través del análisis histórico de una forma económica particular, el intento por superarla no se apoyaba sobre una presencia aislada o una actividad separada sino en el trabajo práctico de encontrar, afirmar y establecer fines sociales más humanos en el contexto de unos medios económicos y políticos también más humanos. (Williams, 2012: 39)

Respecto a Lukács, la idea de totalidad que destaca Williams es la desarrollada en la obra *Historia y conciencia de clase* que rescatando el trabajo dialéctico de Hegel y Marx¹⁴⁹ ataca cada lugar común impuesto de manera dogmática dentro de una tradición marxista que debe desplegarse de manera objetiva, legítima y científica. Realmente, la idea fuerte de esta obra es que Lukács asegura que mientras se acepte la teoría marxista en términos prácticos como una ciencia objetiva, la acción social será concebida como una técnica social, a lo que Lukács considera un método fallido y antidialéctico. Por el contrario, lo característico en él es que contempla la acción histórica no como hechos de individuos aislados sino de conjuntos y grupos humanos conscientes que hacen la historia. Es decir, ni el grupo social, ni el individuo¹⁵⁰ autónomo pueden ser un *a priori*

¹⁴⁸ A este respecto, debemos añadir algo que debe ser clarificado desde este preciso momento. A pesar de compartir ciertos rasgos comunes a lo largo de sus obras, son dos autores con trayectorias y con finalidades tanto teóricas como políticas muy diferentes. Para un análisis más detallado de lo mencionado, véase también R. Williams (2012)

¹⁴⁹ Lukács (1975: 13) en *Historia y conciencia de clase* manifiesta la necesidad de volver a pensar el método dialéctico objetivo en la defensa conjunta de Hegel y Marx frente a las versiones del marxismo vulgar que al esforzarse en eliminar la ciencia proletaria del método dialéctico o de refinarlo «críticamente» se pierde la cognoscibilidad de la historia.

¹⁵⁰ Véase también Heller (1994)

objetivo y científico, no son un exterior. La acción social histórica no es una cuestión científica sino una cuestión de conciencia.

Este desplazamiento de la cuestión científica a la adquisición de la conciencia en la historia como proceso realmente dialéctico se inscribe en la idea lukacsiana de *mediación*. Previo paso a describir el concepto mencionado, es necesario explicar que para Lukács la sociedad sólo puede ser comprendida en su totalidad, desde una dinámica evolutiva y en movimiento, cuando se comprende la vida cotidiana y heterogénea en su universalidad. En estas condiciones, la vida cotidiana de la gente constituye el núcleo de la *mediación* objetivo-ontológico entre la existencia espontánea de las condiciones físicas y las formas de genericidad: “[...] precisamente porque en ella de forma ininterrumpida las constelaciones más heterogéneas hacen que los dos polos humanos de las tendencias apropiadas de la realidad social, la particularidad y la genericidad, actúen en su interrelación inmediatamente dinámica” (Lukács, 1994: 12). La base ontológica de la vida cotidiana y de la mediación en la conformación de la conciencia como motor de la historia en Lukács se encuentra en el terreno de la espontaneidad: “Justamente en esta evidente heterogeneidad de sus componentes, en su heterogeneidad inmediata, en su ilimitación, etc., que parece contradecir directamente nuestras ideas usuales sobre la esfera de vida, precisamente aquí se expresa la auténtica constitución ontológica de la vida cotidiana” (Lukács, 1994: 14).

Sin embargo, a pesar de que Lukács considera que la relación real y cotidiana de la gente se encuentra en la totalidad de la conciencia: “Una relación que es asumida y luego revelada, más que aprehendida y posteriormente expuesta” (Williams, 2012: 41). Es el propio Lukács, y en esto encontramos la gran distancia entre ambos autores, el que considera que el único sujeto que es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico es el proletariado. En *Historia y conciencia de clase* lo expresa así:

Si el proletariado no consigue dar ese paso la contradicción queda irresuelta y es reproducida a más alta potencia, en forma renovada y con creciente intensidad por la mecánica dialéctica del proceso. En esto consiste la necesidad objetiva del proceso del desarrollo histórico. La acción del proletariado no puede, pues, ser nunca más que la realización práctica del paso siguiente del desarrollo. El que ese paso sea decisivo o episódico depende de las circunstancias concretas, pero la cuestión no es de importancia cuando el tema, como en este punto, es el conocimiento de la estructura, pues desde ese punto de vista lo que hay que considerar es el ininterrumpido proceso de esos movimientos de ruptura. (Lukács, 1975: 254).

Así pues, poco después, Lukács vuelve a incidir asegurando que: “Pero no debe olvidarse nunca que sólo la conciencia de clase en su constitución práctica (en el proletariado) es capaz de esa función transformadora” (Lukács, 1975: 262). Pero, son los trabajos de L. Goldmann, y fundamentalmente los de A. Gramsci los que marcan el devenir de la sociología de la cultura materialista de Raymond Williams. L. Goldmann de una manera realmente similar a Lukács, defiende la puesta en marcha de un método denominado materialismo dialéctico, aplicado magistralmente por Marx, Engels, Lenin y Lukács, pero envuelto en grandes controversias por ser conducido a un plano que lo desdibuja completamente. El método dialéctico defendido por Goldmann incluye un concepto de estructura o totalidad en relación con los hechos sociales y los trabajos literarios o artísticos. Como vemos, la estructura de sentimiento¹⁵¹ promulgada por Goldmann es anterior y anticipa el trabajo posterior de R. Williams. Para Goldmann estas estructuras no son producidas individualmente, sino todo lo contrario, se constituyen por contagio del colectivo. Así pues, una explicación social y económica sofisticada permite comprender y conocer bien los efectos para atajar las causas, y a su vez, desde el conocimiento de las causas nos permite conocer mejor los efectos. Pues existe una relación directa de la conciencia como conjunto estructural de prácticas e ideas sobre la base, como de la base hacia el conjunto de las prácticas registradas en un modo de vida integral: “Es un conjunto de relaciones perfectamente estructuradas cuyas leyes y estructura específica hay que establecer y poner de manifiesto en cada ocasión” (Goldmann, 1968: 60).

Goldmann contempla que el único concepto válido y de inteligibilidad en el estudio de la cultura es la estructura significativa: “representa la vez una realidad y una norma precisamente porque define a la vez el motor real y el fin hacia el cual tiende esa totalidad de la que forman parte a la vez la obra a examinar y el investigador que la estudio” (Goldmann, 1968: 69). Es por este motivo, que Goldmann en la obra *El hombre y lo absoluto*, tratando de comprender la dimensión del mundo y de las clases sociales, asegura que para la base de esa difícil empresa existe una hipótesis que se debe formular de manera explícita: “se trata de la hipótesis de que los hechos humanos tienen siempre el carácter de estructuras significativas cuya comprensión y explicación solamente pueden ser proporcionadas por un estudio genético, y comprensión y

¹⁵¹ Para un análisis pormenorizado de las características de la estructura significativa, véase L. Goldmann (1968: 77 y ss)

explicación que son inseparables para cualquier estudio positivo de tales hechos” (Goldmann, 1985: 111).

De dichas tesis se desprende una idea fundamental que ya hemos mencionado cuando hemos expuesto la visión de totalidad en Lukács. La cuestión de si el saber humano es un *a priori* o se mantiene en el exterior, es decir, que el hecho de alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino que se debe aplicar en la conciencia y la mediación en Lukács, en la estructura significativa de la práctica en Goldmann, o en el sentido común y la hegemonía en Gramsci. Según todos estos autores, en la práctica es donde el hombre debe probar si se encuentra en lo cierto o no, es decir, en el poder, en las instituciones, en el sentido común, en la conjunción del arte y la sociedad es donde se halla una realidad que debe separar los juicios de valor de los juicios de hecho. La estructura significativa y práctica como terreno de certezas y verdades ontológicas en términos sociales, debe mantener según Goldmann, secundado por Williams, y a lo que nosotros damos el visto bueno, la mirada puesta en su formación histórica y a su proceso, es decir, los modos y las formas en que se constituye. Goldmann entiende que toda actividad humana es el intento en términos estructurales e históricos de producir una respuesta significativa a una situación dada contingentemente. Goldmann, como antes Lukács, sitúa en el núcleo de su propuesta ontológica el conjunto de las relaciones reales y sociales.

Desde estas coordenadas teóricas, Goldmann realiza en un paso decisivo la distinción entre la conciencia real y la conciencia posible. La conciencia real alude a una multiplicidad rica pero incoherente, mientras que la posible hace referencia a lo adecuado y coherente. Si trasladamos esta distinción al caso práctico del estudio de una clase social, decimos que un grupo está fuertemente arraigado, vinculado y limitado a la conciencia real, la cual puede albergar en su seno gran cantidad de contradicciones y de falsa conciencia que el grupo maneja consciente o inconsciente para un tranquilo y longevo desarrollo de sus funciones; mientras que la conciencia posible es un horizonte común y coherente donde confluyen a la vez y elevadamente una nueva visión del conjunto. Es entre estas dos posiciones en las que se halla y ubican las fuertes contradicciones de los grupos sociales, no pueden erradicar la válvula de escape de su posición fáctica que puede ser en el caso del proletariado subalterna, pero corren el peligro de que dicha imagen sea tan desbordante que pueda incluso transformar la propia composición del grupo.

Y bien, si aceptamos lo mencionado, es fácil saber que debemos rechazar aquellas versiones que contemplan la conciencia como una mera falsa pantalla determinada por una base económica. La tendencia del marxismo vulgar a determinar la conciencia y la producción cultural desde la base parte de una brecha abierta entre dos propuestas filosóficas diferentes que defienden la conjunción de la acción y el pensamiento con perspectivas completamente dispares. Para Hegel la acción «la astucia de la Razón» representada perfectamente por Napoleón o el Estado Prusiano no necesita un pensamiento o una conciencia de sí misma, sino que perfectamente se abre camino y se impone a través de un conjunto de falsas conciencias, de modo que, la buena conciencia, se impondrá una vez culmine la Razón su propio trabajo histórico. En un lado opuesto, se sitúa Marx. Para éste, la acción histórica y el fin de la lucha de clases como un estadio necesario entre las flagrantes contradicciones de desigualdades históricas que a través de la propia inercia ontológica del capitalismo se abrirá camino, necesita como requisito *sine qua non* que el sujeto histórico, en este caso, el proletariado sea consciente de su obra histórica y de su función redentora. Entre ambas posiciones, el materialismo dialéctico que se fraguó tras los propios escritos de Marx y Engels apostó toda su credibilidad histórica en que la explotación económica genera necesariamente alienación, ergo, falsa conciencia.

El énfasis en una conciencia activa en términos de totalidad estructural y significativa llevada a cabo por Goldmann y Lukács proporcionó un camino real a autores como Raymond Williams en la superación de la dialéctica base/estructura considerada por él mismo como invención burguesa y utilitarista. Por ello, el estudio de la cultura en términos materialistas elaborado por Williams, parte del presupuesto que: “Todo objeto válido en ciencias humanas, y ello significa toda totalidad significativa relativa, se comprende en su significación y se explica en su génesis por su inserción en la totalidad espacio-temporal de que forma parte” (Williams, 2012: 121).

Pero, si Williams fue capaz de escapar a la dialéctica base/estructura dentro de unas coordenadas manifiestamente marxistas se entiende con la ayuda inestimable del corpus conceptual y teórico elaborado por el pensador italiano Antonio Gramsci.

6.1. Antonio Gramsci y la cultura popular: Filosofía de la praxis.

Los apuntes de Gramsci en la cárcel son completamente fragmentarios, inconclusos y lacónicos, notas que acumuló con la firme idea de volver a retomarlas en un trabajo de síntesis y amplitud teórico. De la misma manera que Perry Anderson en su obra *Las antinomias de Antonio Gramsci*, uno de los objetivos que contemplamos a la hora de realizar este trabajo, es el de hacer un gran esfuerzo de epítome, sin caer en el simplismo. En este sentido, Gramsci piensa la Filosofía de la Praxis como una nueva manera de reformular las diferentes problemáticas tradicionales que dimensionan las diversas áreas de la filosofía. Pretende desarrollar todo un método novedoso y alternativo entre materialismo e idealismo. El autor italiano mantiene una posición firme en la cuestión de la objetividad en el conocimiento desde el materialismo histórico, asegurando que:

El punto de partida debe ser la afirmación de Marx (en la introducción a la Crítica de la Economía política, pasaje famoso sobre el materialismo histórico) de que los hombres se vuelven conscientes (de este conflicto) en el terreno ideológico de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas. Pero esta conciencia ¿Se limita únicamente al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción –como materialmente dice el texto marxista- o se refiere a toda conciencia, o sea a todo conocimiento? Este es el problema: que puede ser resuelto con todo el conjunto de la doctrina filosófica del valor de las superestructuras ideológicas. ¿Cómo habrá de ser concebido un “monismo” en estas condiciones? Ni el monismo materialista ni el idealista, ni “materia” ni “Espíritu” evidentemente, sino “materialismo histórico”, o sea actividad del hombre (historia) en concreto, esto es, aplicada a cierta materia organizada (fuerzas materiales de producción), a la naturaleza transformada por el hombre. Filosofía de la acción (praxis), pero no de la acción pura, sino precisamente de la acción impura, o sea real en el sentido profano de la palabra” (Gramsci, 1981b: 167).

La posición manifiesta de Gramsci a este propósito puede ser definida como un historicismo integral o absoluto. El único origen del cual tiene sentido hablar y pensar se produce netamente en el desarrollo de la historia (exactamente al mismo modo en que la única verdad de la que tiene sentido hablar se produce en la ideología) y consiste en la producción de un movimiento histórico sobre la base de la estructura, es decir, en la síntesis política de las premisas materiales y las representaciones ideológicas. Gramsci piensa lo universal como un complejo objeto siempre parcial y provisional de diferentes relaciones sociales antagónicas en forma de síntesis política. Lo universal, como categoría siempre en movimiento, se convertirá en una continua lucha de intereses y fuerzas contingentes y parciales. En resumen, Gramsci, trata la dialéctica como una suerte de inmanencia introduciendo una discontinuidad no solo frente a la transcendencia, si no a la misma inmanencia especulativa: “[...] que sólo un sistema de

ideologías totalitario refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis. Si se forma un grupo social homogéneo al 100% para la ideología, eso significa que existen al 100% las premisas para esta transformación, o sea que lo racional es real efectiva y actualmente. El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real)” (Gramsci, 1984: 309).

Esta inmanencia contenida en la superación dialéctica del materialismo y el idealismo es el modo en el que Gramsci desarrolla la idea, contenida en las tesis sobre Feuerbach, para dictaminar que la verdad se construye en la política. Lo realiza reduciendo la «forma» a ideología, y pensando el devenir de la eficacia de la ideología como proceso de construcción de la verdad. Como ya expondremos sucintamente cuando llegue el momento, la construcción inmanente de la verdad, es denominada por Gramsci como el proceso de la construcción de la hegemonía (producción de un nuevo movimiento histórico). Esta verdad inmanente no precede en ningún caso a la política, se produce en el mismo ejercicio de esta, es a través de la coherencia, de la unificación de la ideología y de la propia praxis de las clases subalternas donde se construye dicha verdad, paso previo a toda construcción hegemónica en una suerte de síntesis dialéctica¹⁵².

Sobre la base de las consideraciones anteriores, es apropiado en este momento, atender la importancia que tuvo la obra de Nicolás Maquiavelo desde el punto de vista de la Filosofía de la Praxis:

¹⁵² Fabio Frosini en el artículo intitulado *Gramsci y la sociedad. De la crítica de la sociología marxista a la ciencia de la política* nos advierte que para Gramsci la filosofía en sí misma se convierte en una teoría de la articulación de la sociedad en su conjunto orgánico e integrado, es decir, la teoría de la interacción entre la base y la superestructura. “Donde todo es práctica, en una filosofía de la praxis, la distinción será entre momentos del Espíritu absoluto, sino entre estructura y superestructura, se tratará de establecer la posición dialéctica de la actividad política como distinción en las superestructuras, y se podrá decir que la actividad política es precisamente el primer momento o primer grado de las superestructuras, es el momento en el que todas las superestructuras están aún en la fase inmediata de simple afirmación voluntaria, indistinta y elemental” (Gramsci, 1984: 248). De hecho, para Gramsci la teoría del conocimiento no es muy distinta de la teoría de las ideologías. Las ideologías son el único terreno en el que adquirir conocimiento. Así a través de las cosmovisiones de las ideologías las sociedades articulan sus diversas prácticas y se forman relaciones sociales en sus diversos sentidos –materialmente y simbólicamente- “[...] Debe tratar toda la parte general filosófica y además debe ser: una teoría de la historia, una teoría de la política, una teoría de la economía. [...] Esto querría decir que después de haber estudiado la filosofía general (esto es, el nexo orgánico de historia-política-economía) se estudia: cómo la historia y la política se reflejan en la economía, cómo la economía y la política se reflejan en la historia, cómo la historia y la economía se reflejan en la política” (Gramsci, 1981b: 177)

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del mito soreliano, o sea de la ideología política que se presenta no como fría utopía ni como doctrinario raciocinio, sino como fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva. El carácter utópico del Príncipe está dado por el hecho de que el príncipe no existía realmente, históricamente, no se presentaba al pueblo italiano con características de inmediatez histórica, sino que era él mismo una abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe en general, del “condottiero ideal” [...] El moderno Príncipe, el mito-Príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; puede ser sólo un organismo, un elemento social en el cual ya tengo inicio el concretarse de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción” (Gramsci, 1984: 226)

Desde un punto de vista estrictamente teórico, Gramsci distingue en Maquiavelo dos niveles completamente diferentes: en primer lugar, los conceptos generales que están formulados en medio de su tratamiento y en la crítica al presente, y que por tanto, se presentan de manera aforística y no sistemática; y en segundo lugar, una concepción del mundo original, que se podría denominar Filosofía de la Praxis o neohumanismo en cuanto vincula la acción novedosa del hombre (la fundación de un nuevo principado) sin vestigios posteriores de metafísica. Según se ha dicho, podemos afirmar siguiendo a Gramsci que Maquiavelo fue capaz de haber teorizado una práctica con valor filosófico de una revolución intelectual y moral:

En la obra de Maquiavelo encontramos dos elementos fundamentales: 1. La afirmación de que la política es una actividad independiente y autónoma que tiene sus principios y sus leyes diferentes a aquellas propiamente morales y religiosas en general (esta posición de Maquiavelo tiene un gran alcance filosófico porque implícitamente innova la concepción de la moral y de la religión, es decir, innova toda la concepción del mundo) 2. Contenido práctica e inmediato del arte de la política estudiando y afirmando con realismo objetivo, en dependencia con la primera definición (Frosini, 2010: 82)¹⁵³

Para Gramsci, uno de los puntos a tener en cuenta y valorar en la obra de Maquiavelo fue la originalidad filosófica que encontró implícitamente en la revolución novedosa de la concepción del mundo, una interpretación de la moral, etc. Las reflexiones en torno a la política y la praxis como centro de una nueva concepción de la filosofía la encontramos debidamente recogida en este fragmento de los *Cuadernos de la Cárcel*:

[...] dada la autonomía de la política, ¿Qué relación dialéctica entre ésta y las otras manifestaciones históricas? Problema de la dialéctica en Croce y su posición de una dialéctica de los distintos: ¿no es una contradicción en los términos, una ignorancia de los elencos? Dialéctica puede darse sólo de los opuestos, negación de la negación, no relación de implicación. El arte la moral, la filosofía sirven a la política, o sea implican

¹⁵³ La cita señalada es una traducción personal al español.

en la política, puede reducirse a un momento de ésta y no viceversa: la política destruye el arte, la filosofía, la moral: puede afirmarse, según estos esquemas, la prioridad del hecho político-económico, o sea la estructura como punto de referencia y de causación dialéctica, no mecánica, de las superestructuras. (Gramsci, 1981b: 215-216)

Para Gramsci la Filosofía de la Praxis es una suerte de construcción de la hegemonía en su concepción de filosofía de las masas, de los grupos subalternos, constituyendo una verdad-liberal en términos «religiosos» de la conciencia. Comprender la Filosofía de la Praxis dentro de estos parámetros significa comprender el objeto de estudio como una filosofía de unión dialéctica de filosofía y sentido común que desarrolla con plenitud el *II Cuaderno de la Cárcel*. Con referencia a lo anterior, hay que destacar que:

Hay que destruir el prejuicio de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de que es una actividad propia de una determinada categoría de científicos, de los filósofos profesionales o sistemáticos. [...] Demostrado que todos son filósofos, a su manera, que no existe un hombre normal y sano intelectualmente que no participe de una determinada manera concepción del mundo, aunque sea inconscientemente, porque cada lenguaje es una filosofía, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia” (Gramsci, 1984: 319)

El concepto de unidad de teoría y práctica no es reducible a alguna religión¹⁵⁴ en el sentido de Croce¹⁵⁵. La Filosofía de la Praxis no es reductible a una «religión» porque a

¹⁵⁴ Cuando Gramsci define en los *Cuadernos de la Cárcel* la Filosofía de la praxis como una herejía de la religión de la libertad se está oponiendo frontalmente a la concepción crociana de la religión expuesta fundamentalmente en su obra *Historia de Europa*. Al respecto, Gramsci menciona: “Así pues, siempre ha habido lucha entre dos principios hegemónicos, entre dos religiones, y no sólo habrá que describir la expansión triunfal de una de ellas, sino justificarla históricamente. [...] La religión popular sustituyendo al catolicismo ha sido la del patriotismo y del nacionalismo [...] Que el contenido concreto del liberalismo popular haya sido el concepto de patria y de nación se puede ver por su misma evolución en nacionalismo, y en la lucha contra el nacionalismo tanto de parte de Croce, representante de la religión de la libertad, como del papa, representante del catolicismo. [...] La historia ético-política, en cuanto que prescinde del concepto de bloque histórico en el cual contenido económico social y forma ético-política se identifican concretamente en la reconstrucción de los diversos periodos históricos, no es otra cosa que una presentación polémica de filosofemas más o menos interesantes, pero no es historia. [...] *Dicho esto, lo que realmente nos interesa es: (Cursiva mía)* Con el lenguaje crociano se puede decir que la religión de la libertad se opone a la religión del Sillabo, que niega en bloque la civilización moderna; la filosofía de la praxis es una herejía de la religión de la libertad, porque ha nacido en el mismo terreno de la civilización moderna” (Gramsci, 1986: 135-136-137)

¹⁵⁵ Si bien, Croce es capaz de identificar la religión como una secuencia filosófica y cultural de su momento ético-político en tanto se muestra lejano a la propia comprensión unívoca de la religión con lo sacramental o lo meramente teológico. El significado cultural y filosófico del término religión en Croce se erige por encima de posiciones positivistas o economicistas. Gramsci afirma hablando de Croce que él, como pensador, siempre había puesto en valor la manera en la que a través de su teoría había expulsado todo residuo de teología y de metafísica. Gramsci al respecto consideró que implícitamente cometía un gravísimo error argumentando algo que en su obra realmente no se concretizaba: “Croce trata siempre de poner de relieve cómo él, en su actividad de pensador, ha procurado expulsar del campo de la filosofía todo residuo de teología y de metafísica, hasta llegar a negar todo sistema filosófico, presentando la filosofía como solución de los problemas filosóficos que el desarrollo histórico presenta e impone en su desarrollo ¿Pero acaso cada filosofía especulativa no es ella misma una teología y una metafísica? Este residuo no es un residuo, es un todo, es todo el método del filosofar, y por esto toda afirmación de

diferencia de todo aquello que afirma Croce en su definición de liberalismo, no cae en la cuenta de las propias contradicciones de autodefinir a esta «religión» como una ideología intranscendente. Para Gramsci es posible descifrar esta religión como una forma de política e ideología en términos de conciencia. Retornando las consideraciones vertidas acerca de Maquiavelo, el sujeto encargado de avanzar posiciones teóricas y prácticas dentro de las coordenadas marcadas por la Filosofía de la Praxis es el Príncipe Moderno con el objetivo de una reforma intelectual y moral, es decir, la cuestión religiosa de una nueva concepción del mundo (Gramsci, 1980: 15). Es evidente, que Gramsci sitúa en este sujeto histórico el abanderado de una reforma intelectual y moral de calado en la estructura de las sociedades capitalistas modernas: “lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna” (Gramsci, 1980: 15).

A lo largo de estas páginas, hemos tratado de clarificar la problemática de la religión en el desarrollo de la Filosofía de la Praxis, haciendo referencia a la traducción teórico-práctica de la ideología, la conciencia y viceversa. Desde un punto de vista estrictamente estratégico, lo argüido significa cuestionarnos acerca de un conjunto de entrecruzamientos en la conjunción del plan religioso-ideológico cuya concreción histórica es capaz de cambiar las relaciones económico-sociales del momento. Gramsci fija en la estrategia del Príncipe Moderno una intermediación entre el momento político y el momento ideológico:

¿Puede haber una reforma cultural, es decir una elevación civil de los estados más bajos de la sociedad, sin una precedente reforma económica y un cambio en la posición social y en el mundo económico? Una reforma intelectual y moral no puede dejar de estar ligada a un programa de reformas económicas, o mejor, el programa de reformas económicas es precisamente la manera concreta de presentarse de toda reforma intelectual y moral. El príncipe moderno, al desarrollarse, perturba todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto su desarrollo significa que cada acto es concebido como útil o dañoso, virtuoso o perverso, solo en cuanto tiene como punto de referencia al Príncipe moderno mismo y sirve para incrementar su poder u oponerse a él. El príncipe ocupa, en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico, deviene la base de un laicismo moderno y una completa laicización de toda la vida y de todas las costumbres. (Gramsci, 1980: 15)

historicismo es vana, porque se trata de historicismo especulativo, el concepto de historia y no de la historia” (Gramsci, 1984: 337)

El Príncipe Moderno debe desplegar sus diferentes acciones programáticas sobre el terreno de la voluntad colectiva nacional-popular, por supuesto, en consonancia a la reforma intelectual moral. Es a través de la lucha ideológica donde se decide y se asume en términos populares todas aquellas prerrogativas que se quieren contemplar como loables para con el resto. De esta manera, Gramsci escribe que la reforma intelectual moral es: “el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular en el terreno de una forma lograda y total de la civilización moderna” (Gramsci, 1984: 228).

En la obra de Gramsci no existe algo así como una clara dicotomía entre razón y pasión, ya que considera que toda acción política parte del presupuesto de la relación orgánica entre teoría y práctica, lugar donde las pasiones políticas ocupan un papel muy destacado. De esta forma Gramsci juega con dos conceptos que son fundamentales para nuestro desarrollo de las pasiones en política, por un lado el saber y por otro el sentir. Estos dos conceptos tienen que relacionarse para saldar las diferencias que existen entre unos intelectuales que saben mucho pero no entienden las pasiones y las pulsiones de su pueblo, por lo que se crea una relación elitista de difícil salida; y por otro lado, los que sienten pero no comprenden cómo y por qué suceden las cosas. La Filosofía de la Praxis de Gramsci consiste en poner en evidencia la dialéctica íntima entre teoría y práctica, es decir, la formación de unos intelectuales capaces de poder dirigir las reformas morales que trasciendan la comprensión de la realidad:

La filosofía de la praxis no tiende a mantener a las gentes sencillas en su primitiva filosofía del sentido común sino que quiere conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre los intelectuales y las gentes sencillas no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad por debajo, al nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa y no sólo de limitados grupos intelectuales. (Gramsci, 1970: 12)

Debido a estas explicaciones, debemos destacar que el desarrollo político del concepto de *hegemonía*¹⁵⁶ representa un gran progreso filosófico además de ser un progreso político-práctico, porque conlleva y supone necesariamente una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de lo real que ha superado el sentido común y se ha hecho crítica, aunque sea dentro de límites todavía estrechos. (Gramsci, 1970: 13).

¹⁵⁶ Para un estudio pormenorizado del concepto, véase también el bloque II.

Pero, dicho todo esto, ¿Qué papel desempeña la cultura popular en la concepción gramsciana de la Filosofía de la Praxis? La cultura popular o el sentido común quedan recogidos en Gramsci de manera muy similar a lo contemplado por Williams, es decir, pensar las sociedades como la unión del arte y la cultura como conjunto de acciones prácticas¹⁵⁷. Cada momento histórico atravesado por un sentido común de época que no es más que una construcción ordinaria de diversas esferas que confluyen en una determinada dirección no es nunca homogénea, por el contrario, es rico en contradicciones. Según Gramsci, la característica de cada época en suma de contradicciones es una lucha atroz por alcanzar la cima histórica, y esto quiere decir, que la pugna se da por intentar que la personalidad y las capacidades de un movimiento histórico determinen el resto de las actividades fundamentales, o lo que es lo mismo, que se naturalicen y adquieran un alto grado de sentido común en lo que denominamos cultura popular. La cultura popular como conjunto de prácticas ordinarias que adquieren un sentido común en conjunción con un arte alejado de la imagen del artista individual, es representada perfectamente en términos históricos por Gramsci en el estudio del Folclore: “Habría que estudiarlo, por el contrario, como concepción del mundo y de la vida, implícita en gran medida en determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición con las concepciones del mundo oficiales que se han sucedido en el desarrollo histórico” (Gramsci, 2000: 203).

Para Gramsci la concepción del mundo descrita en el Folclore en tanto actividad y conjunto de prácticas populares no puede ser una concepción sistemática y bien elaborada, debido a que el pueblo en el uso anárquico de la potencia de la acción práctica del sentido común no puede definir elaboradamente un conjunto de prerequisites políticos y centralizar su desarrollo. Entonces, la cultura popular por definición consiste en hablar de una lucha o pugna por una nueva cultura y no por un nuevo arte: “Seguramente tampoco se puede decir, para ser exactos, que se lucha por un

¹⁵⁷ Siguiendo el artículo de F. Frosini (2000) *Il divenire del pensiero nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* acertamos en la errónea lectura gramsciana que tomaríamos si consideramos el «arte» como ejercicio intelectual autónomo. Por el contrario, en la obra de Gramsci, el arte es presa y es determinado por las funciones civiles (y políticas) en relación con la estructura de sentimiento (de saber) que interviene activamente en la producción cultural de cada periodo histórico. La creación de un espíritu popular creativo no se produce mecánicamente desde la esfera que podemos considerar vanguardista de la sociedad hacia el pueblo, ni tampoco de los intelectuales al conjunto de la sociedad, sino que el gusto al no dividir en sectores culturales diferenciados, interviene uniendo al artista, al intelectual, al pueblo, etc.: “L’efficacia dell’arte sta nella creazione di una comunità di gusto o –detto in termini piú rigorosi- di un senso comune che è dunque sempre, al tempo stesso, il soggetto, l’oggetto e l’orizzonte della funzione civile dell’arte” (Frosini, 2000: 4)

nuevo contenido del arte, porque éste no puede ser pensado abstractamente, separado de la forma. Luchar por un nuevo arte significaría luchar por crear nuevos artistas individuales, lo cual es absurdo, porque no es posible crear artistas artificialmente” (Gramsci, 2000: 105). Por el contrario, debemos aludir a una pugna por una nueva cultura, por una nueva vida moral, es decir, la constitución de un nuevo modo de sentir y de ver la realidad: “Un nuevo grupo social que entra en la vida histórica con actitud hegemónica, con una seguridad en sí mismo de la que antes carecía, tiene necesariamente que generar personalidades que antes no habrían hallado fuerza suficiente para expresarse cumplidamente en un determinado sentido” (Gramsci, 2000: 105-106).

En consecuencia, la cultura popular hace referencia al concepto de totalidad que junto a la elaboración del mismo por Lukács y Goldmann, pone de relieve la importancia de la cultura como conjunto de vida integral en Williams superando la dicotomía de estructura y superestructura. La superación tradicionalmente dicotómica en la tradición marxista adquiere en Gramsci un protagonismo real y verdadero que marcará decisivamente la posterior obra de Raymond Williams. Realmente, Gramsci supera esta falsa dicotomía con la elaboración del concepto de bloque histórico. Concepto que mantiene una apremiada cercanía con la sociología de la cultura materialista desarrollada en Williams y que nosotros tratamos de defender como la teoría más idónea en cuanto al estudio de la vida integral en las sociedades contemporáneas. El concepto de bloque histórico en Gramsci, parte de una lectura crítica del pensamiento idealista de Croce en sintonía con lo que ya hemos mencionado a lo largo de estas páginas. Gramsci admite que el desarrollo del pensamiento idealista de Croce puede ser realmente útil para analizar y dar importancia a las cuestiones política de la superestructura, estudiando pormenorizadamente la cuestión del momento ético-político. Sin embargo, aceptar una lectura integral de Croce, puede hacernos caer en una suerte de reacción especulativa si la autonomía del momento político prescinde de un análisis del bloque histórico.

Asimismo, Gramsci como lector inconmensurable de Croce, destaca las cuestiones culturales como modelos de totalidad, pero sin desvincular la estructura de la superestructura:

La estructura y las superestructuras forman un bloque histórico, o sea que el conjunto complejo y discordante de las superestructuras son el reflejo del conjunto de las relaciones

sociales de producción. De ahí se deduce: que sólo un sistema de ideologías totalitario refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis. Si se forma un grupo social homogéneo al 100% para la ideología, eso significa que existen al 100% las premisas para esta transformación, o sea que lo racional es real en acto y actualmente. El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre la estructura y superestructura (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real) (Gramsci, 1984: 309)

El bloque histórico es un concepto empleado por Gramsci para acercarse a la construcción de una voluntad general en lo que ha sido denominado como cultura popular o sentido común sobre la base de determinadas relaciones de producción conflictivas en la esfera del concepto de hegemonía. Por este motivo, mientras que Croce encuentra solo el momento de la unidad (para él será la propia historia) la filosofía de la praxis intenta acercarse al modo en el que la unidad se encuentra en una situación de continuo conflicto y construcción sobre la base de los antagonismos, es decir, en el espacio de la no-unidad: antagonismos. En esto consiste la idea de la filosofía de la praxis, en una alternativa tanto a los monismos, como a los dualismos.

En definitiva, lo realmente importante del concepto gramsciano de cultura popular como totalidad que marcará profundamente la obra de Raymond Williams es la unificación política y cultural, teórica y práctica de una sociedad. Hemos podido comprobar cómo el pensador italiano es el marxista que más brillantemente reivindicó la autonomía de la esfera de la cultura dentro de un conjunto de relaciones cruzadas entre estructura y superestructura rechazando de una manera muy clara el mecanicismo vulgar y una suerte de teleología histórica por la cual el desarrollo del capitalismo estaba preñado de socialismo. El italiano partiendo desde un serie de planteamientos y prerrogativas cercanas al idealismo desarrolla una impugnación al determinismo, que le condujo a la afirmación de una de las tesis que consideremos más importantes por la importancia que tuvo para Raymond Williams, así pues, la unión de teoría y práctica, o lo que es lo mismo, comprender que los fenómenos histórico-políticos son complejas situaciones donde los cambios se producen desde una cosmovisión conjunta pero no temporalmente simétrica de las relaciones materiales y los cambios ideológicos o culturales, es decir, la retroalimentación en temporalidades dispares de las relaciones materiales de existencia y la cultura como religión laica que ordena la vida de la gente.

6.2. Raymond Williams: una defensa del materialismo cultural.

La vitalidad del enfoque culturalista de Raymond Williams en la búsqueda de respuestas y soluciones en la contemporaneidad, a pesar de todos sus problemas de adaptación metodológica tras un conjunto de acontecimientos internacionales e históricos de gran calado, guarda una relación salvable y completamente justificada en nuestra realidad presente de un cuestionamiento epistemológico de los pilares básicos que habían dominado el marxismo ortodoxo durante largas décadas. Por eso debemos intentar salvar el carácter innovador y fuertemente transgresor en la posición de la cultura popular como objeto complejo que determina la vida integral del conjunto de la sociedad a través de una reformulación de la comprensión de las nuevas teorías del discurso merced de un campo universal ausente, es decir, a un vacío que debe ser reconstruido y dirigido desde una carencia ontológicamente original. Lo relevante en este caso no es la posición estratégica desde la que Williams analiza el fenómeno de la cultura en las sociedades occidentales contemporáneas sino la gran distancia gnoseológica, con un sentido realmente sagaz, entre el automatismo de la estructura o relaciones nítidamente económicas, y la superestructura o falsa conciencia. El ejemplo paradigmático de esta tendencia es, por supuesto, la reconsideración de la superestructura, alcanzando un rango interdependiente de prácticas culturales: “no se trata, ciertamente, de contenidos reflejados, reproducidos o específicamente dependientes. Y, lo que es crucial, debemos reconsiderar –la base-: no concebirla como una abstracción tecnológica o económica fija, sino como un conjunto de actividades específicas de hombres en relaciones reales, tanto económicas como sociales, que encierran contradicciones fundamentales y variaciones que las sitúan, siempre, en un estado de proceso dinámico” (Williams, 2012: 54).

La teoría en cuestión, con un alto grado de dinamismo y búsqueda de la totalidad¹⁵⁸, mantiene paradójicamente una fuerte pulsión de imposibilidad en el cierre dinámico de la totalidad registrada. En este sentido, la lectura de la obra de Voloshinov *El marxismo y la filosofía del lenguaje* supone el pistoletazo de salida a nuevos procedimientos teóricos de hacer sociología y de estudio de la realidad con claras raíces en la manifiesta idea marxiana de lucha de clases, y alejada del proceder clásico donde la superestructura

¹⁵⁸ En este sentido, a pesar de la comprensión de un sistema ontológicamente asimétrico y consciente de las diferentes y diversas posiciones en el juego de roles que cada grupo social ocupa en la totalidad dinámica de la historia, sobre la obra de Williams se han vertido una serie de críticas por la continua y despiadada búsqueda de una normatividad intersubjetiva que trate de subsumir el conflicto. Esta crítica (Stevenson, 1998) se inscribe en la realizada por J. B. Thompson (2011) en *Los límites cambiantes de la vida pública y privada* cuando muestra los límites cambiantes de la esfera pública y la esfera privada tomando como ejemplo el trabajo normativo de Hannah Arendt y Jürgen Habermas.

es un reflejo o imitación de la base. Por supuesto, algunos pensadores como P. Bourdieu (2016a) y M. Foucault (2010) han hecho contribuciones muy importantes a la sociología y la filosofía en este sentido. De todos modos, probablemente la obra más fascinante y crítica con el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure, y que apunta a entrelazar la concepción de la actividad humana como actividad social y el intercambio comunicativo como actividad semiótica, es la obra de Voloshinov. Se trata de un caso único que ayudó y atravesó epistemológicamente el devenir de la obra de Raymond Williams. La idea más sugestiva de la obra de Voloshinov, compartida con algunos matices por Williams es la idea del signo en la combativa vida social, que nos induce a estudiar que en cada clase social utiliza y emplea en su esfuerzo por recomponer simbólicamente la realidad el mismo sistema de signo, pero con un importante matiz, que este sistema de signo y en función de la clase social, se entrecruzan muchas interpretaciones. Este signo no cambia únicamente en función de la clase social, se encuentra en términos de Williams en un espacio conflictivo y negociado con el contexto histórico de cada época, o lo que denominaríamos en términos foucaultianos *episteme*¹⁵⁹ de saber histórico.

Hasta el momento de la publicación de la obra de Voloshinov no existía ningún estudio de la filosofía del lenguaje dentro de los trabajos del marxismo. Tras las diferentes disputas históricas y teóricas que marcan el siglo XX en las diferentes interpretaciones de la obra de Marx, la obra de Voloshinov tendió a mostrar unas pautas metodológicas muy modestas en sus categorizaciones de la realidad social como consencuencia de la inexistencia en aquella coyuntura histórica de un tipo de definición completa y comúnmente aceptada de la realidad específica de los fenómenos ideológicos dentro del marxismo. Es habitual que en la gran totalidad de las obras concernientes a la tradición marxista se asumiera la ideología como superestructura y como cuestionamiento secundario dentro de la teoría general del materialismo histórico. De hecho, éste es el principal motivo por el que Voloshinov (1992: 25) manifestó la dificultad de sostener un enfoque correcto de las especificidades de los fenómenos ideológicos que no se redujeran a las peculiaridades de una conciencia subjetiva. No es exagerado decir que

¹⁵⁹ La *episteme* como llave maestra para la comprensión de los discursos es realmente desarrollada en la obra *Las palabras y las cosas*. No obstante, como asegura M. Poster (1987) este concepto totalizador de cada periodo histórico no le permite a Foucault entender la complejidad del cambio de la misma, motivo por el que dicho concepto será desplazado por el de la multiplicidad de discursos/prácticos interpuestos que le permitirán escapar a los problemas de la causación y el cambio.

buena parte de la obra de Voloshinov está determinada por la idea de que todo producto ideológico posee una significación o, lo que es lo mismo, donde no hay signo, no existe la ideología. Esto equivale a asegurar que cualquier composición social en cuanto a que ontológicamente necesita una serie de mecanismos de unión simbólica se encuentra marcadamente atravesada por el conflicto de significación de los signos comunes: “Los signos son también cosas materiales y singulares y, según hemos visto, cualquier objeto de la naturaleza, de la técnica o del consumo puede convertirse en un signo, pero con ello adquiere una significación que rebasa los límites de su dación singular” (Voloshinov, 1992: 33).

El signo ideológico no solo aparece y es pensado como una abstracción «flotante» e irreconocible, sino que también es, y esto es lo realmente importante y llamativo, una parte material de la realidad. Toda relación ideológica y significativa se da en una base material. Estas aseveraciones desembocan en la idea planteada por Voloshinov según la cual a un signo se le opone otro signo y que: “La propia conciencia sólo puede realizarse y convertirse en un hecho real después de plasmarse en algún material sígnico” (Voloshinov, 1992: 34).

Se trata de un proyecto realmente consciente y con claras referencias epistemológicas a la lucha de las diferentes clases sociales por la imposición significativa de su relación material y composición del signo en la misma disyuntiva dialéctica. Tal y como lo recoge Voloshinov: “Pero no se puede explicar lo ideológico en cuanto tal desde las raíces suprahumanas, infrahumanas o animales. Su lugar auténtico se encuentra en el ser: n el específico material sígnico y social creado por el hombre. Su especificidad consiste justamente en el hecho de situarse entre los individuos organizados, de aparecer como su ambiente, como un medio de comunicación” (Voloshinov, 1992: 35). Pero, como ya hemos asegurado anteriormente, la obra de Voloshinov problematiza la relación marxista entre la base y la superestructura. Es importante apreciar que cada época y grupo social tiene su repertorio discursivo de la comunicación ideológica real – material-:

Como sabemos, todo signo se estructura entre los hombres socialmente organizados en el proceso de su interacción. Por eso las formas del signo están determinadas ante todo tanto por la organización social de los hombres como por las condiciones más inmediatas de su interacción. En cuanto cambian las formas, cambia el signo. Una de las tareas del estudio de las ideologías debe consistir en examinar la vida social del signo verbal. El problema de la relación de reciprocidad que se presenta entre el signo y la

existencia puede lograr una expresión concreta únicamente bajo este enfoque, y sólo bajo esta condición el proceso de la determinación casual del signo por la existencia aparecerá como el proceso de una auténtica transformación de la existencia en el signo, de una verdadera refracción del ser en el signo. (Voloshinov, 1992: 46-47)

En los últimos tiempos, al menos desde la obra de Pierre Bourdieu, esta idea se ha convertido en un lugar común de las denuncias al formalismo extremo de las diferentes propuestas del estudio de la realidad social y del proceso de la formación cultural en general. En una línea similar a la desarrollada por Voloshinov, Pierre Bourdieu (2016a) atestigua que los lingüistas –incluyendo la semiótica más formal- olvidan las leyes sociales de construcción y ocultan la génesis del conflicto social. Para Bourdieu a falta de una objetivación en la construcción de una lengua oficial, éstas mismas –las lenguas- existen en estado práctico, bajo la forma de *habitus*, y que a su vez, la configuración del estado práctico del *habitus* alude al poder de sugestión que se ejerce a través de las cosas y las personas donde la distinción entre clases sociales marca un punto de referencia en la desigual construcción de la legitimidad en la significación social de lo marcadamente deseable o no deseable, lo legítimo o lo ilegítimo, lo bueno o lo malo, etc.: “[...] la construcción del *habitus* se transmite sin pasar por el lenguaje ni por la conciencia, [...] así, los modales, la forma de mirar, de estar, de guardar silencio, incluso la forma de hablar están cargadas de conminaciones que son tan difíciles de revocar, tan poderosas, precisamente porque son silenciosas e insidiosas, insistentes e insinuantes” (Bourdieu, 2016a: 30-31).

Aún más, es un hecho conocido que las elaboraciones teóricas del *habitus* en Bourdieu se inscriben en la idea de que cada etapa evolutiva de la sociedad –existencia de dinamismo- existe un limitado y conflictivo círculos de temas sobre los que discutir y disputar la significación social. Según Foucault, “El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ello y que, sin ella, permanecería como palabra muda, adormecida entre las cosas” (Foucault, 2010: 50). El tipo de concepto que maneja Foucault en la relación del estudio del conocimiento y poder en cada coyuntura histórica es *episteme*. La *episteme* funciona como una llave para descifrar el sentido de los discursos y la relación del conocimiento y el poder en cada régimen de verdad asociado a cada momento histórico.

Sin embargo, la cuestión es más difícil todavía. La significación queda supeditada y contagiada por la intersección de los intereses sociales con una orientación más diversa, dentro incluso de los límites de un mismo colectivo semiótico, es lo conocido como lucha de clases:

La lucha social no coincide con el colectivo semiótico, es decir, con el grupo que utiliza los mismos signos de la comunicación ideológica. Así las distintas clases sociales usan una misma lengua. Como consecuencia, en cada signo ideológico se cruzan los acentos de las orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases. Este carácter multiacentuado del signo ideológico es su aspecto más importante. En realidad, es tan sólo gracias a este cruce de acentos que el signo permanece vivo, móvil y capaz de evolucionar. Un signo sustraído de la tensa lucha social, un signo que permanece fuera de la lucha de clases inevitablemente viene a menos, degenera en una alegoría, se convierte en el objeto de la interpretación filológica, dejando de ser centro de un vivo proceso social de la comprensión. La memoria histórica de la humanidad está repleta de signos ideológicos muertos incapaces de ser arena de confrontación de acentos sociales vivientes. Sin embargo, gracias a que el filólogo y el historiador los siguen recordando, estos signos conservan todavía los últimos vestigios de la vida. (Voloshinov, 1992: 49)

Las innovaciones epistemológicas planteadas por la filosofía del lenguaje le permiten a Williams transitar por un sendero firme y cada vez más robusto en la crítica mecanicista y en la devaluación de la superestructura por el marxismo ortodoxo. Pero, Williams se da rápidamente cuenta que el innovador camino construido por las filosofías del lenguaje plantea un grave problema a solucionar. Si partimos de la crítica –acertada a nuestro parecer- de la filosofía del lenguaje caemos paradójicamente en la trampa dialéctica de base/superestructura que pretendemos esquivar. Williams advierte que la filosofía del lenguaje tiene la dificultad de revisar la fórmula base/superestructura de manera que si estas instituciones o ideologías no son percibidas como dependientes y no se lleva a cabo un ataque en su pretendida legitimidad universalista, entonces el carácter clasista de la sociedad en su conjunto tiende a desdibujarse. Según Williams, esto ha sido el efecto de muchas versiones de la totalidad como descripción de procesos culturales. Debido a esta paradoja, Williams considera que la única forma de pensar la cultura como una realidad integral que condiciona la vida de la gente en la construcción de un horizonte común escapando de la lógica perversa de la dialéctica base/estructura es a través del concepto gramsciano de hegemonía.

La hegemonía tal y como la concibe Williams leyendo a Gramsci supone la existencia de algo verdaderamente total, que no es meramente secundario, falso o superestructural, como la acepción débil de la ideología, sino que es experimentado con una profundidad

tal que satura vastamente al conjunto de la sociedad y que como sostiene Gramsci constituye la sustancia decisiva en la organización del sentido común para el conjunto de los integrantes que se hallan bajo el flujo de la misma. A lo que Williams añade que: “Esta idea según la cual la hegemonía satura profundamente la conciencia e una sociedad me parece fundamental. Y la idea de hegemonía tiene la ventaja, frente a otras ideas generales de totalidad, de enfatizar, al mismo tiempo, el hecho de la dominación” (Williams, 2012: 58). La hegemonía define e identifica a la cultura como un proceso social total en el que los hombres configuran y construyen sus vidas. A pesar de las complicaciones y las dificultades históricas que recaen sobre la hegemonía, ésta no se reduce a la conciencia de la clase dominante, sino que en sí misma, y en la fuerza de sus coordenadas de acción, comprende y subsume las relaciones de dominación y subordinación, asumidas en todos los casos, como una conciencia práctica de diferentes modos y visiones de vida: “La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo” (Williams, 1977: 131).

Dichas ideas suponen que la configuración de las diferentes construcciones integrales de la vida de las gentes supone áreas de realidad de mayor calado que únicamente las abstracciones sociales y económicas. Las gentes configuran su cosmovisión de vida, así como las expectativas, los miedos, y las gratitudes sociales en sus relaciones directas, cotidianas y personales por ejemplo dentro de aquella categoría social que podemos denominar como ocio en la conjunción de entretenimiento y arte. Según Williams, todas estas actividades que integran el conjunto de las prácticas de una cultura y de su producción cultural pueden y deben ser comprendidas como tales sin la reducción a otras categorías de contenido dentro de las áreas de relaciones políticas y económicas que a su vez forman parte de la determinación. Es por esto, que lo que entendemos como sociología de la cultura materialista es un proceso dinámico y en permanente construcción, a lo que Williams denominó en *Marxismo y literatura* hegemonía: “Una hegemonía dada es siempre un proceso. Y excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema, o una estructura. Es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas y cambiantes. En la práctica la hegemonía jamás puede ser individual. [...] Debe ser continuamente renovada,

recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada [...]” (Williams, 1977: 134).

Por lo tanto, el conjunto de las practicas registradas durante un periodo histórico como hegemónicas en términos dinámicos y culturales constituyen un sentido de realidad para la mayor parte de la gente que compone el conjunto de la sociedad, y también un sentido de realidad absoluto en cuanto a que son prácticas que te definen en términos de experiencias vividas más allá de las cuales es muy difícil, para la mayor parte de la sociedad avanzar. Como prueba aducía el hecho, ya mencionado, de la crítica a la reducción de lo social a formas fijas y cerradas dentro de la tradición del marxismo. Sin embargo, parece muy razonable pensar que la sociología de la cultura materialista que hemos rastreado fundamentalmente en las obras de Raymond Williams puede ser la solución a uno de los grandes problemas esta tradición. Nuestra propuesta alude a la búsqueda necesaria de una estructura de la experiencia en términos culturales, dinámicos e históricos, interesada en los significados, valores, temores y horizontes futuros tal y como son vividos y registrados en la misma práctica de vivir y compartir experiencias con los demás. Nuestra defensa se registra en aquello que Williams denomina estructura del sentir: “es una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender tales elementos y sus conexiones en una generación o un periodo, con permanente necesidad de retornar interactivamente a tal evidencia” (Williams, 1977: 155)

En definitiva, este materialismo cultural es definido por Williams como una teoría de la cultura en tanto proceso productivo (social y material): “Es un proceso constituido por prácticas específicas, por artes, en tanto usos sociales de medios materiales de producción (desde el lenguaje como conciencia práctica material hasta las tecnologías específicas de la escritura y de las formas de escritura, incluyendo también los sistemas de comunicación mecánicos y electrónicos)” (Williams, 2012: 294). Estas últimas consideraciones en la explicación de la cultura como un proceso de vida integral derivan fundamentalmente de los trabajos de antropología, algunos de los cuales hemos mencionado a lo largo de esta sección I, y que tienen la gran ventaja de comprender la dimensión de la cultura como un sistema general y organizado de diferentes acciones, practicas y valores sociales pasados, vividos, y experimentos en un horizonte futuro.

6.3. Declive del sujeto de la ilustración: discurso y articulación de mayorías sociales.

Una de las razones obvias y que nosotros aceptamos de la abundancia epistemológica de situar el discurso como centro de la realidad, o como principio fundamental de todo análisis social y filosófico en cuestión es que ha rechazado la búsqueda del sujeto de la ilustración, sueño esencialista que encontramos cómo alternativa soñada en los escritos de Raymond Williams, en tanto que se acepta con casi total unanimidad, fundamentalmente desde los centros de pensamiento «postmodernos» que las identidades o los sujetos políticos se construyen en el discurso o en maneras de hablar y comunicarse que se erigen social y reguladamente. Nuestra posición al respecto se va a situar en el centro metodológico del debate, es decir, articulando de una manera conjunta en un registro de diferentes velocidades espacio/temporales ambas propuestas. Lo que pretendemos decir es que tanto la visión defendida en la obra de Williams según la cual la cultura es un proceso de totalidad social, cuyo análisis está inexorablemente atravesado por el estudio de las relaciones de un modo de vida integral –actividad cultural y económica-; como quienes aseguran de manera antiesencialista que el discurso es el centro de la realidad y que entendemos, comprendemos y actuamos en la realidad a través de los mismos, son dos procesos temporales diferentes de una lógica cultural compartida de comprensión de la realidad. Cada una de estas dos lógicas que nosotros defendemos de manera conjunta, equivalen a dos momentos espacio/temporales diversos con métodos diferentes pero necesariamente unidos en la comprensión de la sociología de la cultura que dimensione la realidad de los acontecimientos íntegramente por encima de cualquier esencialismo disgregador.

Estos dos movimientos pendulares y necesarios en el estudio de una sociología de la cultura en la actualidad hacen especialmente hincapié a dos dialécticas diferentes pero necesarias en conjunción con la obra de Gramsci: la guerra de posiciones y la guerra de movimientos. Con la guerra de posiciones aludimos directamente a la defensa ya trazada en el punto anterior en el que presentamos sucintamente la cultura como un proceso social y constitutivo de diferentes estilos de vida, situando el énfasis en el reconocimiento de un proceso social material que va mucho más allá de las apariencias o la falsa conciencia. En definitiva, la especificidad del materialismo cultural respecto a la teoría del discurso como centro de realidad, es el tiempo de producción. Como ya hemos mencionado, cada período histórico gestiona en forma de sentido común un

régimen de verdad que condiciona y determina en una negociación con el conjunto las acciones prácticas de la vida de las gentes: “no hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault, 1977; en Hall, 1997: 27). De cualquier modo, este movimiento creador de estilos de vida que consideramos como el método más eficaz de entender y desgranar «¿Qué es la cultura?» necesita un amplio sentido temporal no solo en su despliegue, sino en su estudio.

Sin embargo, los sucesivos cambios experimentados en el conjunto de las sociedades al calor de nuevos métodos de acumulación de riqueza global dentro de las coordenadas de un capitalismo a medio camino entre la destrucción total de los resquicios «aún» vigentes del industrialismo, y el despliegue incompleto de las relaciones postindustriales nos obligan a pensar el materialismo cultural introduciendo una dinámica temporal más a corto plazo –guerra de movimientos- como es el discurso -centro de la realidad- que en ningún caso invalida ni total ni parcialmente, la defensa de la cultura como creación económica y artística del conjunto de las acciones de la vida de la gente. En última instancia, cuando aseguramos que las identidades políticas o los sujetos sociales son construcciones nítidamente contingentes que no pueden existir «fuera» de las representaciones culturales; o que las relaciones de las partes con el todo, y del todo con las partes son en cada período y en cada coyuntura histórica únicas e irremplazables, pretendemos corregir los sueños esencialistas que ya hemos mencionado en la obra de Williams.

En este sentido, el despliegue hegemónico y cultural contingente de las acciones prácticas y de las diferentes visiones totales del conjunto de la vida en los diferentes grupos que componen la sociedad es en una coyuntura histórica como la actual insuficiente sin pensar la teoría de las identidades como articulación discursiva. En conformidad con una línea común en el estudio de la realidad contemporánea en términos no solo culturales sino políticos, económicos, geopolíticos, estéticos etc., algunos pensadores (Baudrillard, 1974a, 1974b, 1999; Laclau, 1978, 2008; Castoriadis, 1981; Laclau y Mouffe, 1985; Hall, 1985, 1990, 1992a, 1992b; Lyotard, 1989; Jameson, 1991; Giddens, 1995; Gilroy, 1996; Harvey, 1998; Bauman, 2001, 2007; Derrida, 2001; Anderson, 2016) se han encontrado en el camino de un conjunto de denuncias a un formalismo cultural –esencialista- de buena parte de sus predecesores en el que R. Williams ocuparía un espacio importante de esta crítica. Por ejemplo, A. Giddens decía

que: “El yo y el cuerpo, invadidos profundamente por los sistemas abstractos de la modernidad, se convierten en lugares de una diversidad de opciones nuevas de estilos de vida” (Giddens, 1995: 284) o “He mantenido que la política de la vida es el resultado de la fundamental importancia del proyecto reflejo del yo en la modernidad tardía, vinculando a la naturaleza contradictoria de la extensión de los sistemas internamente referenciales de la modernidad” (Giddens, 1995: 291).

Aún más, la lectura de A. Giddens se corresponde directamente con la noción según la cual, la construcción de nuestra propia identidad es en cierta medida lo que nosotros como personas pensamos que es. Pero, lo realmente importante de la interpretación de Giddens es que la identidad no es un rasgo ontológico que se introduce de manera externa a la propia constitución contingente del individuo, sino que es un proyecto, siempre inacabado y conflictivo en el que se crea y se destruye en función de las circunstancias individuales y sociales que nos rodean, es decir, es un proyecto que siempre se dirige o se mueve hacia algún sitio sin definición previa o externa. Derivado de este esquema S. Hall (1992b, 2011) muestra como el concepto de identidad no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional. Para Hall las identidades nunca pueden unificarse en su totalidad y plenitud, y que en los tiempos de la modernidad tardía o postmodernidad es más complicado por la desintegración de estas, sus continuos desplazamientos, la fragmentación y el despliegue. En este sentido, en una lectura simétrica a la realizada por Giddens, Hall argumenta que las identidades no se construyen singularmente; pero, nunca lo han sido, el análisis de la Revolución Francesa desarrollado por Antonio Gramsci así lo demuestra¹⁶⁰. La construcción siempre contingente de la identidad muestra un conjunto de acciones discursivas, prácticas y posiciones diferentes, a lo que nosotros queremos añadir la importancia de la historicidad y de la construcción de la misma en términos autónomos en función de las fronteras. En términos de E. P. Thompson la necesaria conformación de identidades autónomas en otros periodos históricos.

En cualquier caso, frente a una idea de identidad como homogeneidad construida en una disputa por el sentido como finalidad en sí misma, Hall sitúa el foco en describir a la identidad cultural como las diferentes posiciones que un sujeto está obligado a tomar, a la vez representaciones, y que éstas mismas se construyen en términos lacanianos a

¹⁶⁰ Véase también Mouffe (1991)

través de una falta, de una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada –idéntica- a los procesos subjetivos investidos en ellas. En cambio, Paul Gilroy (1996) concibe la identidad de una manera más sucinta en la relación del poder con la cultura y a su vez de la cultura con el poder. Gilroy insiste que es errado y equivocado concebir los procesos asociados a la construcción de la identidad desde un supuesto espíritu crítico en términos históricos. A lo largo del último signo podemos rastrear y señalar, según Gilroy, una amplia cantidad de formaciones de identidad conservadora, autoritaria y derechista, mientras que en otros términos nos encontramos por ejemplo en las obras de los *founding fathers british* una identidad muy diferente, lo que evidencia el rasgo contingente de su propia construcción: “Cada uno de estos textos básicos dentro del canon de los estudios culturales puede leerse como un estudio de lo conveniente: como una investigación de la identidad en proceso basada en la clase, transformada por fuerzas históricas que sobrepasan su inscripción en las vidas individuales o en la conciencia y, al mismo tiempo, se resisten a esa transformación inevitable” (Gilroy, 1996: 77).

Según este planteamiento, el lenguaje y el discurso no representan ni a los objetos ni a la realidad que ellos mismos proyectan, sino que únicamente lo constituyen, haciéndolo existir y dando forma a una continua y permanente circulación de sentidos. Las identidades se construyen mediante el discurso, y no puede haber identidad o voluntades colectivas que no se constituyan discursivamente. Esto equivale a decir que las identidades son construcciones del lenguaje, y que no se deben dimensionar con carácter retrospectivo ni externo, son fluidas y viscosas. Hall (1990) incide en la defensa teórica de la identidad cultural como una voluntad antiesencialista sujeta a constantes cambios y que los puntos de referencia son la formación de identidades múltiples: “In this perspective, cultural identity is not a fixed essence at all, lying unchanged outside history and culture. It is not some universal and transcendental spirit inside us on which history has made no fundamental mark” (Hall, 1990: 226). Dentro de la presentación de este esquema, la identidad se convierte en un objeto social en continuo cambio y evolución, que posibilita la producción discursiva y la proliferación de nuevas identidades: “Cultural identities are the points of identification, the unstable points of identification or suture, which are made, within the discourses of history and culture. Not an essence but a positioning” (Ibíd., 226).

Sin embargo, es Ernesto Laclau uno de los intelectuales que más ha incidido con vigorosidad teórica¹⁶¹ en la sistematización de todas las cuestiones sobre la identidad cultural que hemos presentado hasta el momento. Según Laclau no existen vínculos necesarios y prescritos entre los conceptos discursivos; las tesis que se fortifican en la pugna discursiva son temporales y circunstanciales, y es aquí donde reside fundamentalmente su crítica al marxismo clásico¹⁶²: “La interpelación popular-democrática no sólo no tiene un contenido de clase preciso, sino que constituye el campo por excelencia de la lucha de ideológica de clases” (Laclau, 1978: 123). La forma habitual de la batalla social entre las clases se da a nivel ideológico, como clase o pueblo, cada voluntad colectiva pretende dar coherencia presentando su programa y su horizonte de futuro no como una constatación dogmática del mismo grupo, sino como objetivos populares que benefician al conjunto de la población: “Y, siendo la ideología una práctica productora de sujetos, dicha integración consiste en la interpelación de un sujeto en quien se condensan las interpelaciones parciales” (Laclau, 1978: 123). Esto equivale a decir que la identidad cultural y la construcción de voluntades colectivas no está determinada en última instancia por las relaciones de producción: “llamaremos articulación a toda práctica articuladora que establece una relación tal entre elementos que modifica la identidad de estos” (Laclau y Mouffe, 1985: 143). Así, estos autores entienden por discurso: “a la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora” (Laclau y Mouffe, 1985: 143). El discurso tiene la función contingente y viscosa de construir sentido en torno a unas identidades culturales atravesadas absolutamente por un conflicto atroz en una lógica antagónica: “Por discurso entendemos algo esencialmente restringido a las áreas del habla y la escritura, como hemos aclarado varias veces, sino un complejo de elementos en el cual las relaciones juegan un rol constitutivo” (Laclau, 2005: 92).

¹⁶¹ En un sentido similar pero con grandes diferencias al desarrollo teórico encabezado por Ernesto Laclau, existen diversas escuelas y algunos autores que podríamos haber destacado de igual manera. Mencionar por su importancia, no solo teórica e histórica, sino por los continuos debates que mantuvo en vida el pensador argentino, la recepción italiana de las obras de Foucault con Giorgio Agamben, Roberto Esposito, y Antonio Negri; también los filósofos franceses Alain Badiou, y Jacques Rancière; y el filósofo esloveno Slavoj Žižek.

¹⁶² La crítica más característica que registra Laclau frente al marxismo clásico es cómo la teoría del valor-trabajo demostró estar plagada de problemas y contradicciones. En esta tesitura, el pensador Ernesto Laclau se posicionó en aceptar como única garantía la heterogeneidad sin tratar de reducirla a ninguna homogeneidad oculta o escondida: “y encarar de frente la cuestión de cómo es posible una cierta totalización que sea, sin embargo, compatible con una heterogeneidad irreductible” (Laclau, 2008: 36)

La forma habitual que tiene Ernesto Laclau de confrontar con la conformación de conceptos tales como populismo, ideología, hegemonía y articulación¹⁶³, y la clase de problemas asociados a una lógica crítica con el modelo dogmático del marxismo más determinista, es recurrir a algunas categorías filosóficas y psicoanalíticas como la contradicción –saturación¹⁶⁴- que existe en un momento abstracto del discurso ideológico. Es en *La razón populista* donde Laclau expresa con mayor claridad la saturación freudiana, que es aquella en la que el sujeto se caracteriza por ser el sujeto de la falta: “siempre emerge a partir de una asimetría entre la plenitud (imposible) de la comunidad y el particularismo de los sitios de enunciación” (Laclau, 2008: 26). Lo político en Laclau (2008: 40) se presenta desde un rol «primariamente estructurante» porque en última instancia las relaciones sociales que se dan en la sociedad son contingentes y cualquier articulación discursiva no puede saberse de antemano. Así, en Laclau el campo político discursivo se da en un continuo y viscoso desarrollo de reciprocidades y articulaciones: “por el que la dimensión de vacío –falta- debilita el particularismo de un significante concreto pero, a su vez, esa particularidad reacciona brindando a la universalidad un cuerpo que la encarna” (Laclau, 2008: 15). En una obra muy comentada en su momento dentro de los círculos intelectuales cercanos al pensamiento de Laclau, Cornelius Castoriadis sostenía que:

La sociedad no es un conjunto, ni un sistema o jerarquía de conjuntos (o de estructuras). La sociedad es un magma y magma de magmas. Pero hay una dimensión ineliminable de hacer/representar social, de toda vida y de toda organización social, de la institución de la sociedad, que es –y no puede dejar de ser- coherente con la lógica identitaria o lógica de conjuntos, pues esa dimensión es precisamente puesta en y por esta lógica, y simplemente es gracias a ella. (Castoriadis, 1981: 106)

Laclau y Mouffe no celebran la dispersión, pero tampoco que los sujetos estén ya dados desde lo social de forma inmanente. Todas estas premisas se presentan en forma de péndulo entre lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, etc. Las identidades son contradictorias, se desplazan y se mueven tanto en el seno de la sociedad como en el conjunto de los individuos particulares. Por supuesto, las contradicciones de las múltiples narrativas que componen la identidad cultural no es únicamente el resultado de un lenguaje y de un juego discursivo continuamente cambiante, sino de la masificación y proliferación de los contextos, los diferentes registros comunicacionales

¹⁶³ Para un análisis detallado de cada uno de estos conceptos, véase también Laclau (1978, 2005, 2008); y Laclau y Mouffe (1985)

¹⁶⁴ Según Laclau (2008: 21) toda sutura discursiva es retórica, sin cesar de ser particular y de tener unos rasgos propios acepta un rol de significación universal.

entre diferentes comunidades, lugares de interrelación, etc., donde aparece el concepto desarrollado por Hall de diáspora: “The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity which lives with and through, not despite difference; by hybridity” (Hall, 1990: 235).

En relación a «la trampa de la diversidad» (Eagleton, 2007; Bernabé, 2018) según la cual conceder mayor importancia y peso epistemológico al discurso contingente como centro ontológico de las prácticas de una sociedad y del estudio de la realidad te hace perder de vista la relación asimétrica entre el capital/trabajo, nosotros hemos apostado decididamente en concebir el estudio de la cultura desde un punto de vista intermedio, como un terreno total e íntegro en el que el propio desarrollo de la misma se conjuga materialmente en base a aquello que hemos denominado sociedad y arte. No obstante, hemos incorporado como forma de corrección a la tendencia esencialista del mismo, un enfoque más actual que entiende que las identidades se constituyen en el discurso o en maneras de hablar y relacionarse compartidas y reguladas, por supuesto, también en términos de clase (Voloshinov, 1992; Bourdieu, 2016a).

En definitiva, la apuesta por un estudio de la cultura materialista intermedio en el que la relación material de la cultura conjugada en la sociedad y en el arte no agota la existencia de prácticas discursivas contingentes en la conformación de voluntades colectivas antiesencialistas, es el aporte que nos permite abarcar el estudio de la serie en cuestión –*Cuéntame cómo pasó*– desde un punto de vista multidisciplinar mediante el cual analizar en términos socio-semióticos el texto audiovisual admitiendo de partida su carácter ideológico (Greimas, 1973; Eco, 2000; Barthes, 2010); y salir del texto incorporando al análisis la relación y el intercambio negociado entre la gente y el producto televisivo comprobando de qué manera las circunstancias estructuralmente culturales como hemos expuesto apoyándonos en la obra de Raymond Williams interfieren o no en la descomposición del producto.

6.4. Conclusión de la Sección I

A lo largo de esta sección se han recorrido algunas de las características más importantes en el intento de describir y definir una sociología de la cultura materialista que no quede arrinconada en esencialismos –ilustrados o de clase- de manera que pueda abrir la puerta de manera parcial y complementaria a la teoría del discurso y al análisis estructuralista de la socio-semiótica. El camino trazado hasta alcanzar la meta señalada ha contado con: la descripción de un proceso de comunicación como ejercicio consustancial a la propia existencia del ser humana (capítulo 1), los grandes dilemas de la comunicación humana en la contemporaneidad (capítulo 2), la importancia de los medios de comunicación masivos en la construcción de identidades culturales (capítulo 3), las grandes confusiones históricas que han rodeado al término cultura en los últimos siglos (capítulo 4), y el carácter ontológico de la cultura en el postmodernismo (capítulo 5). Realmente es muy difícil decantarse por alguno de los términos y de las corrientes descritas en estos capítulos. La práctica de la teoría cultural en estos últimos siglos está marcada como así hemos demostrado a lo largo de esta sección por una continuidad crítica entre las diferentes corrientes y grupos intelectuales que han pensado y trabajado sobre este fenómeno.

Ciertamente, en el capítulo sexto hemos tratado de esclarecer una salida plausible al complejo estudio de la sociología de la cultura como marco teórico y como premisa epistemológica para un ulterior desarrollo en este humilde trabajo de investigación. Consideramos que muchas de las corrientes que hemos presentado son estériles y vacías en cuanto a que sencillamente se cierran en banda en la comprensión de la continuidad de la cultura en un registro no sólo histórico sino total en la conformación de la vida de la gente, de los sentimientos presentes y puestos en el futuro, consideraciones de sentido común, etc. En definitiva, no entender que la cultura debe quedar registrada en las prácticas comunes del día a día y no en una guía romántica que nos oriente en la perfección humana. No obstante, admitiendo lo dicho, consideramos que existen comprensiones del fenómeno cultural más fructíferas que otras. El materialismo cultural asociado a la figura teórica de Raymond Williams a causa de la incorporación de dos

fenómenos –sociedad y arte- que históricamente se hallaban dislocados, es un programa de investigación que consideramos exitoso.

Entendemos en el origen sobrio y austero que hemos defendido en estas páginas, que el materialismo cultural desarrollado ampliamente por Raymond Williams es una alternativa exitosa y viable que puede seguir siendo muy útil en la realidad contemporánea que vivimos actualmente frente a un sinfín de corrientes parciales que periódicamente, muchas de ellas en términos nítidamente postmodernos, han venido para quedarse, agitan el complejo estudio de la cultura. Sin embargo, un corolario importante del sexto capítulo de esta sección no debe empequeñecerse o pasarse por alto sobre una defensa nítida del materialismo cultural. Esto último ha sido el caso de muchas de las propuestas culturales que afloran en los últimos años «la trampa de la diversidad» defenestrando total o parcialmente las teorías del discurso y el estudio socio-semiótico a favor de un *revival* del materialismo cultural. Consideramos haber sido muy claros cuando hemos presentado la corrección del materialismo cultural y de muchas de sus ensoñaciones esencialistas apuntando a la necesidad de pensar la sociedad como un objeto social y político irrepresentable desde un «exterior». Aún así, se ha criticado la obra de Raymond Williams por una cantidad de razones sumamente amplias que la obra de Nick Stevenson *Culturas mediáticas* recoge a las mil maravillas, y, que muchas de ellas, se corresponden con otro gran conjunto de ensoñaciones postmodernas que no nos podemos cansar de exponer como así lo presentó Terry Eagleton (2017)

Por todo esto es importante tratar de discernir dentro de una complejidad epistemológica y de un conjunto inagotable de críticas vertidas entre ambas corrientes cuáles son los problemas generales de cada postura, cuáles cuestionan la legitimidad y la pertinencia de los diferentes proyectos teóricos, y de qué manera realizar una síntesis en términos conjuntos y siempre desde un claro punto de vista materialista de la cultura. En particular, la incorporación de toda una crítica ideológica y semiótica de un texto audiovisual como es el caso que a nosotros nos ocupa, el análisis ideológico/semiótico de la serie *Cuéntame cómo pasó*, debe facilitar y completar el proyecto del materialismo cultural en cuanto a que el sentido común de época en lo popular, o lo denominado por Williams como «cultura ordinaria» en su propia constitución de modo de vida total no se erige «de espaldas» y sin tener en cuenta los cambios y las negociaciones tecnológicas e ideológicas de nuevas retóricas y productos culturales en las sociedades

contemporáneas. En este sentido, una serie de televisión que pretende definir ideológicamente el sentido de la «memoria» y de la historia reciente de nuestro país con una finalidad política como analizaremos a continuación debe tenerse en gran consideración desde el proyecto teórico que hemos largamente defendido en estas páginas.

Sección II

Análisis socio-semiótico:

El mito de la transición política en la serie *Cuéntame Cómo Pasó*

Capítulo 7

Análisis discursivo: el texto visual *Cuéntame Cómo Pasó*.

La serie *Cuéntame Cómo Pasó* no se ha erigido como un producto cualquiera de la televisión española, a pesar de que los valores y sentidos que circulan en todas y cada una de las series de televisión son relevantes y caben mención, sino que se ha configurado en un sentido didáctico, lugar al que puedes acercarte, verte representado, o directamente aprender sobre la propia historia contemporánea española. Atendiendo a Isabel Estrada (2004), y también a Rueda Laffond y Guerra Gómez (2009) recalcamos que *Cuéntame...* es una de las producciones visuales nacionales con mayor índice de audiencia de la historia de la televisión. El éxito que ha experimentado el producto cultural en cuestión se explica según Estrada (2004:548), tanto por su emisión en Prime time, como por su carácter intergeneracional, que estará muy presente en dos temporalidades que finalmente terminarán convergiendo: en el contenido de la serie y, a la audiencia a la que va dirigida. El nacimiento de la serie coincide con la confluencia de unos padres protagonistas y nostálgicos de los últimos años del franquismo, y de una generación, sus hijos, quienes desconocen los acontecimientos históricos que relata la serie en sus primeras temporadas. Para el grueso de los autores que han tratado de vislumbrar lo señalado de *Cuéntame...* (Burkhard Pohl, 2007; Brémard, 2008a, 2008b; De La Cuadra Colmenares, 2012; García de Castro, 2002; Posada, 2015; Rueda Laffond y Coronado Ruíz, 2009; Winter, 2006) a través de una metodología compartida recogida fundamentalmente en (Berthier y Seguin, 2007; Camporesi, 1993; Cerdán, 2005; Estrada, 2004; García Castro, 2002; Jost, 2002; Oller-Alonso y Barrero-Ibáñez, 2012; Palacio, 2001; Rueda Laffond, 2006; Rueda Laffond y Guerra Gómez, 2009) los elementos básicos del análisis se concentran en: la exhibición ejemplar en el entorno familiar, una tipología básica y permanente de los personajes, un conjunto de valores que emplean interrumpidamente, lo intergeneracional e interclasista, la combinación del ámbito urbano y el mundo rural, siendo este último infrarrepresentado, o el tratamiento poco conflictivo o ausente de algunos conflictos sociales ilustres en los últimos años del franquismo.

A tal efecto, se han empleado multitud de estrategias visuales y una lectura partidista y arbitraria de la historia de España que no siempre resulta evidente. Así, nos interesa atisbar las estrategias desarrolladas por los creadores y guionistas de la serie en virtud de continuas alusiones históricas dirigidas a configurar un ambiente histórico de verosimilitud didáctica. La combinación de imágenes de archivo y el desarrollo de las destrezas de los personajes conforman una significación histórica codificada en la ficción. Así, según Rueda Laffond y Guerra Gómez (2009: 2) el recurso a la comedia costumbrista amable, con una sistemática apelación a un mundo nostálgico, mediante la inserción de las tramas en ambientes históricos de archivo, por lo tanto, compases temporales reconocibles, justifica nuestras aseveraciones. Resulta claro, que el empleo continuo de las representaciones históricas en las que se ve envuelta la trama, alude al tiempo presente del espectador. Tanto es así, que el viaje mediante *flashback* nos condiciona a vivir un presente pasado, epitomizado por una batería familiar, cotidiana, y cercana de personajes, donde todos ellos de manera emblemática generan un ambiente simbólico que va desde lo familiar al desarrollo colectivo como país.

En esencia, debemos destacar dos características fundamentales: de un lado, la importancia de los medios de comunicación, y más concretamente, la televisión en la construcción de dispositivos y relatos ideológicos en la configuración de subjetividades y adhesiones históricas y políticas, de otro, los mitos políticos como elemento a través de los cuales se confiere legitimidad a un orden social no preexistente desde una perspectiva no reduccionista de la ideología. Con frecuencia se tiende a subestimar la importancia de los textos visuales, cuando lo cierto es que desde la era de la televisión y las transformaciones que suscitan el tiempo de los vídeos y las redes virtuales, la política¹⁶⁵ ha ido modificándose y adaptándose a las circunstancias de las diferentes coyunturas históricas.

¹⁶⁵ Consideremos que un elemento clarificador y paradigmático de lo contemplado son los cambios en el ritmo y la forma de las campañas electorales a lo largo de los Siglos XIX y XX. En las democracias del Siglo XIX, caracterizadas por el parlamentarismo, las campañas electorales tenían una preparación a corto plazo, con un contacto local y personal –es la forma de relacionarte con las personas que tenían derecho a voto-, con unos mítines muy largos, cargados de complejidad y peso político. Posteriormente, el parlamentarismo da pie a la democracia de partidos, y los mítines son completados a través de la televisión. Esta herramienta es importante como mediadora con los ciudadanos. Desde este momento, comienza a darse una dependencia en cuanto a que la presencia en la televisión posibilita de manera proporcional un mejor resultado electoral, mientras disminuye la densidad y el tiempo de los mensajes. A la era de la televisión, le siguen los cambios y transformaciones que suscitan el tiempo de los vídeos y las redes virtuales. Aunque lo verdaderamente importante es la consolidación de una forma de representación que difiere de los dos tipos de gobiernos precedentes, la democracia de audiencias. Y dentro de las

El auge de los textos audiovisuales en la configuración de las subjetividades en el presente tiene que ver con la idea ya tratada en este trabajo, y nítidamente presentada por Mitchell (1994, 2005) al contemplar que no existen únicamente medios visuales, siendo todos mixtos e incorporando orgánicamente elementos sensoriales, perceptivos y semióticos. Lo verdaderamente relevante es que el desarrollo y el auge de los medios de comunicación en sus diferentes formatos y registros atienden a la idea desarrollada por R. Williams según la cual todo medio es una práctica social material, y no una esencia discernible dictada por algún conjunto de prerrogativas elementales o por la técnica y la tecnología. En consecuencia con las ideas contempladas, hay que asegurar que los medios son mixtos, no implica abandonar por ello la idea de que en la actualidad los medios audiovisuales han adquirido una importancia destacable. Según Rose (2001) esto se debe a que en las últimas dos o tres décadas el término «cultura» ha comenzado a ser crucial para quienes pretendían entender procesos sociales complejos, construcción de nuevas identidades, también para profundizar en coyunturas de cambios y conflictos:

Culture, it is argued, is not so much a set of things –novels and paintings or TV programmes or comics- as a process, a set of practices. Primarily, cultura os concerned with the production and Exchange of meanings –the giving and taking of meaning-between the members of a society or group... Thus cultura depends on its participants interpreting meaningfully what is around them, and making sense of the world, in broadly similar ways. (Hall, 1997: 2; en Rose, 2001: 6)

Sin embargo, la lección que debemos destacar del trabajo de Rose es que la gran mayoría de los escritos que se han hecho eco de la centralidad de los medios de comunicación, en la construcción de la subjetividad de la ciudadanía en términos culturales e ideológicos no reduccionistas, han argumentado la centralidad de los medios visuales: “[...] the visual is central to the cultural construction of social life in contemporary Western societies” (Rose, 2001: 6). Recuperando algunas de las nociones ya contempladas en el Capítulo 3 de la Sección I, decir que los medios visuales son un instrumento ideológico y cultural magnífico mediante el que generar un mundo simbólico de totalidad. Asimismo, Rose (2001: 14) atestigua que la cultura no puede ser pensada como una simple totalidad hermética determinada subsidiariamente, sino que el análisis de las imágenes y su misma decodificación responde a unos efectos incrustados en las prácticas sociales dadas en la cotidianidad. La idea de cultura como proceso

democracias de audiencias, las series de televisión como vehículo simbólico de transmisión de mundos posibles y creaciones retóricas de impulsos de adhesión política juegan un papel destacable.

mediado de totalidad en las prácticas sociales es precisamente la gran idea que vehicula y estructura el presente escrito¹⁶⁶. A pesar de que las imágenes o el texto visual presenten arbitrariamente unos efectos propios y precisos, éstos en contacto con el conjunto de los ciudadanos, se transforman en un producto mediado en los usos y prácticas registradas en la mediación. El efecto que causa el empleo de una retórica visual dependerá de las diferentes formas de ser decodificado o leído.

Como indica J. L. Brea (2005: 8) el punto de partida de los Estudios Visuales es la convicción de que no existe una suerte de pureza fenoménica de lo visual, o que ninguno de los rasgos que pueda presentar pueden ser tratados de tal naturaleza: “[...] como resultado de una producción predominantemente cultural, efecto del trabajo del signo que se inscribe en el espacio de una sensorialidad fenoménica, y que nunca se da por tanto en estado puro, sino justamente bajo el condicionamiento y la construcción de un enmarcamiento simbólico específico” (Brea, 2005: 8). Por tanto, el hecho de decodificar un producto visual que desde ahora denominaremos *texto*¹⁶⁷, depende y es el resultado mediado de una construcción cultural, y por tanto de un proceso híbrido y viscoso en continuo movimiento:

Así considerados, se percibe entonces que la enorme importancia de estos actos de ver – y de la visualidad así considerada, como práctica connotada política y culturalmente– depende justamente de la fuerza performativa que conlleva, de su magnífico poder de producción de la realidad, en base al gran potencial de generación de efectos de subjetivación y socialización que los procesos de identificación/diferenciación con los imaginarios circulantes –hegemónicos, minoritarios, contrahegemónicos...– conllevan. (Brea, 2005: 9)

¹⁶⁶ En cuanto a la relación de los procesos culturales como totalidades registradas en las prácticas cotidianas y la importancia de las series de televisión como vehículos simbólicos Brea (2005) distingue dos escenarios en los que fijarse meticulosamente. El primero de ellos es el trabajo que pretendemos desempeñar en esta segunda sección, pues nos vamos a referir a los procesos de subjetivación y el papel que en ellos representa el consumo de imágenes de la serie en cuestión. Ello pretende como bien asegura Brea ir más allá del referente lacaniano, según el cual, la constitución del yo se da en relación con la mirada: “como estructura de relación instituyente del yo en el encuentro con el/lo otro –que también nos mira–” (Brea, 2005: 10). De tal modo, tanto si el sujeto se constituye en relación a las imágenes estandarizadas de productos culturales, tanto en el caso de las series de televisión, como en la socialización cotidiana en relación a una totalidad de prácticas cotidianas atravesadas por categorías como la clase y el género; así como la transformación de los productos culturales capaces de ser invertidos en contacto con el proceso de consumo inexorablemente compartido y mediado de la comunidad. En segundo lugar, el escenario que se abre es precisamente aquel que pretendemos estudiar en la última parte del trabajo, el que se refiere a los procesos de socialización, y a los potenciales de articulación en categorías como la clase que pueden ser determinantes en relación con los imaginarios estandarizados de los productos culturales.

¹⁶⁷ El estudio del texto audiovisual en este trabajo debe la inspiración fundamentalmente a la obra de Lozano, Peña-Marín, y Abril (1982) *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción social*; y al texto de Abril (2008) *Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira*.

En este sentido, el texto audiovisual de la serie *Cuéntame Cómo Pasó* puede ser definido como un signo¹⁶⁸ portador de una retórica subjetiva y arbitraria de cómo debe ser leída la historia contemporánea de España en cuya esencia parte del presupuesto semiótico desarrollado por Umberto Eco en un claro y nítido acercamiento a la teoría semiótica del signo de Peirce: “El hombre es su lenguaje, porque la cultura se constituye como sistema de sistema de signos. Incluso cuando cree que habla. Conocer las reglas de estos signos es conocer la sociedad, pero es también conocer el sistema de determinaciones lingüísticas que nos constituye, como alma” (Eco, 1988: 166). Por lo tanto, el texto audiovisual de la serie en cuestión responde a la tesis propuesta por Mitchell (2005: 17) de los medios mixtos como postulado capital que nace cuando Aristóteles observa que el drama combina los tres órdenes (palabras, música y espectáculo) hasta el análisis presentado por Barthes (1986) en la división de imágenes, música y texto del campo semiótico.

Es el propio Barthes en *Lo obvio y lo obtuso* quien define que el signo no es un elemento casuístico, sino que la esencia de su vigorosidad en el imperio de los signos (Barthes, 1991), responde al elemento de repetición. Sin repetición no habría signo, pues no seríamos capaces de reconocerlo. La pregunta que debemos hacernos es: ¿Qué papel juega nuestra mirada? A lo que Barthes señala que: “Lo que pasa es que la mirada pertenece a ese dominio de la significación cuya unidad no es el signo (discontinuo), sino la significancia cuya teoría esbozó Benveniste” (Barthes, 1986: 305). Dicho esquema, responde a la noción hjelmsleviana de «connotación» ampliamente utilizada como asegura Ducrot (1979: 24) por Barthes. Para Hjelmslev cada lenguaje se define por la asociación de dos realidades distintas, el plano de la expresión y el plano del contenido (por ejemplo la unión entre el sonido y la idea). Un lenguaje es connotativo cuando el plano de la expresión es constituido por la unión de la expresión y de un contenido en el lenguaje. No obstante, es E. Benveniste (1997, 1999) quien mejor define

¹⁶⁸ El estudio ideológico del signo en la serie *Cuéntame Cómo Pasó* que vamos a realizar en este trabajo acepta positivamente las críticas del signo abstracto y postmoderno descritas en la obra de Jameson y Žižek, (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. En conformidad con lo descrito por los autores, el capitalismo transnacionalizado de la actualidad, pese a las diferencias que presenta con el modelo industrial categorizado por A. Gramsci en su texto *Americanismo y fordismo* no ha eliminado completamente las etapas anteriores, en todo caso, como aseguran estos autores, lo ha integrado en su nueva lógica de acumulación. De esta manera, el discurso y la circulación de sentidos ideológicos está, por tanto, vinculada a una producción imaginaria en los distintos modos y prácticas de vida de los diferentes grupos y clases sociales que integran la realidad social y productiva. El resultado es que: “Todo signo ideológico no sólo aparece como un reflejo, una sombra de la realidad, sino también como parte material de esta realidad” (Voloshinov, 1992: 33)

el método para otorgar sentido al conjunto de los signos que circulan en las sociedades. Desde una perspectiva semiótica europea¹⁶⁹ Benveniste (1997: 55) afirma que el signo, como elemento principal y primordial del sistema lingüístico, encierra en sí mismo un significante y un significado cuyo nexos tiene que ser reconocido como necesario, son consustanciales el uno con el otro: “El carácter absoluto del signo lingüístico así entendido rige a su vez la necesidad dialéctica de los valores en constante oposición, y forma el principio estructural de la lengua” (Benveniste, 1997: 55). Esto implica según Benveniste (1999: 28), que en el fondo, todo el mecanismo de la cultura es un mecanismo simbólico. Dicho lo cual, implica como asegura Eco (1988: 107) que el hombre es ontológicamente un ser simbólico, entonces no solo el hombre, sino toda la cultura, los ritos, las ceremonias, las costumbres, etc., no son otra cosa que formas simbólicas en las que los hombres otorgan sentido y codificación con el objetivo de ser intercambiadas. Así es como la humanidad es capaz de configurar sociedades, ya que si no hay comercio de signos, no existen según Eco el desarrollo de las mismas: “Por medio del signo el hombre se aparta de la percepción bruta, de la experiencia del *hic et nunc*, y *abstrae*. Sin abstracción no puede haber concepto, pero sin abstracción ni siquiera puede haber signo” (Eco, 1988: 107). Pero, como afirma Fabbri (1999), no podemos caer en la tentación de que es posible trocear la complejidad del lenguaje y del mundo en unidades mínimas, y luego mediante combinaciones de significado producir sentido. Por el contrario, nuestro trabajo de análisis debe ceñirse a su definición de giro semiótico: “no se puede, como se creía, descomponer el lenguaje en unidades semióticas mínimas para recomponerlas después y atribuir su significado al texto del que forman parte. [...] En cambio, podemos crear universos de sentido particulares para reconstruir en su interior unas organizaciones específicas de sentido [...]” (Fabbri, 1999: 41).

En cualquier caso, la teoría de la significancia aludida por Barthes es la distinción realizada por Benveniste entre semiótica y semántica: “La lengua tiene dos maneras de ser lengua en el sentido y la forma. Acabamos de definir una; la lengua como semiótica;

¹⁶⁹ Como afirman Fabbri (1999: 23) y Traini (2013: 11) sobre el signo se ha reflexionado siempre, en todas las épocas y en todas las culturas, pero la consolidación de la semiótica como disciplina autónoma debemos registrarla a principio de los años sesenta. Esta consolidación de la disciplina semiótica que se ha practicado desde entonces se puede resumir en dos características que a su vez se asocian a dos personalidades diferentes, y que a su vez, se registran en dos corrientes epistemológicas diferentes. La primera que es la europea queda resumida en la figura de Barthes y en el estudio que realiza del trabajo desempeñado por Ferdinand de Saussure; y la otra corriente, de origen norteamericana, es encabezada por Umberto Eco y el estudio que mantiene de la filosofía de Charles Sanders Peirce.

hay que justificar la segunda, que llamamos la lengua como semántica” (Benveniste, 1999: 226). La diferencia entre ambas maneras de la lengua se debe a que la semiótica es el dominio de los signos articulados, donde cada uno de ellos tiene un sentido; y la semántica cuyas unidades no presentan un conjunto de significantes por sí mismos. Esta distinción puede entenderse nítidamente con el ejemplo que muestra Benveniste de la música, ya que los sonidos no son signos, existe una sintaxis y una coherencia en los sonidos pero no hay semiótica. Decir esto, implica reiterar que el signo es la unidad de la semiótica (Benveniste, 1999: 221).

La semiótica pretende descifrar discursos y signos que configuran los imaginarios simbólicos y las parcelas ocultas que construyen nuestras sociedades, para ello, como afirma Jorge Lozano (1982: 16) debemos delimitar el objeto de análisis. Ese objeto de análisis es el texto, por ende el texto audiovisual de la serie *Cuéntame Cómo Pasó* remite a unas prácticas sociodiscursivas (Abril, 2008: 81) que van más allá de una revisión abstracta del signo, ya que conecta con toda una corriente pragmática e intermedia ampliamente entendida, es decir, escapa del estatismo de un análisis únicamente unidireccional, apostando por un análisis crítico de los textos visuales descrito por Rose (2001: 3). Así, la lingüística ha tendido tradicionalmente a ocuparse de la palabra y de la oración, siendo el ejercicio de la retórica lo que condicionó que la unidad de investigación predominante fuera la técnica del discurso como un arte de la comunicación cotidiana: “Nosotros hemos comenzado a reflexionar sobre el lenguaje para defender nuestra propiedad” (Barthes, 1970: 13); tanto como una *tejné* mediante la cual en términos aristotélicos: “sirve como medio de producir una de esas cosas que pueden indiferentemente ser o no ser y cuyo origen está en el gente creador” (Barthes, 1970: 17) Sin embargo, el estudio del texto como unidad y categoría de análisis es relativamente reciente. Según J. Lotman (1996: 64) el concepto de texto mantiene una fuerte tensión polisémica, que no debe menoscabar el hecho de ser uno de los términos más empleados en las ciencias humanísticas¹⁷⁰. Para Umberto Eco (1979) el texto es una categoría que aparece en la manifestación lingüística y representa una cadena de artificios expresivos que deben ser actualizados por el destinatario, es decir, es un

¹⁷⁰ Según Lotman (1969: 54) la función socio-comunicativa del texto es compleja y puede resumirse en diversos procesos: (1) El trato entre el destinador y el destinatario. (2) El trato entre el auditorio y la tradición cultural. (3) El trato del lector consigo mismo. (4) El trato del lector con el texto. (5) El trato entre el texto y el contexto cultural. De esta manera, el texto ante nosotros no es la realización absoluta de un mensaje sino como un complejo dispositivo que guarda variados código, capaz de recibirlos y transformarlos. (Lotman, 1969: 56)

ejercicio interpretativo que requiere la cooperación del lector: “Anzitutto perché un testo è un meccanismo pigro que vive sul plusvalore di senso introdottovi dal destinatario. [...] In secondo luogo perché, via che passa dalla funzione didascalica a quella estetica, un testo vuole laciare al lettore l’iniziativa interpretativa. [...] Un testo vuole che qualcuno lo aiuti a funzionare” (Eco, 1979: 52)

No obstante, el texto en cualquiera de sus formas (escrita u oral) es concebido por M. Bajtin (1982) como dato primario de todas las disciplinas mencionadas y de todo pensamiento humanístico y filosófico en general: “El texto es la única realidad inmediata (realidad del pensamiento y de la vivencia) que viene a ser punto de partida para todas estas disciplinas y este tipo de pensamiento. Donde no hay texto, no hay objeto para la investigación y el pensamiento” (Bajtín, 1982: 294). Cada texto, oral u escrito es definido en su especificidad por comprender una cantidad enorme de aspectos heterogéneos que hacen imposible la construcción de textos puros. Es por ello, que cada texto presupone un sistema acordado por la colectividad que nos permite descifrar el conjunto de signos que lo forman, según Bajtín, esto es la lengua: “Si detrás de un texto no está una lengua, ya no se trata del texto sino de un fenómeno natural” (Bajtín, 1982: 296). Así pues, detrás de cada texto está el sistema de la lengua. Sin embargo, el texto a diferencia de la lengua nunca puede ser traducido hasta el final, en sus últimas consecuencias, debido a que no hay un texto mediante el cual descifrar el conjunto de los textos, no existe un texto potencial y único.

Para Julia Kristeva (1969) la semiótica¹⁷¹ debe entregarse al estudio del conjunto de las prácticas semióticas que son consideradas como translingüísticas. Desde esta perspectiva, Kristeva define el texto como: “appareil translinguistique qui redistribue l’ordre de la langue, en mettant en relation une parole communicative visant l’information directe, avec différents types d’énoncés antérieurs ou synchroniques” (Kristeva, 1969: 113). Por lo tanto, el texto es una producción, que se caracteriza según Kristeva por dos características: (1) consecuentemente es más recomendable analizarlo desde categorías lógicas más que puramente lingüísticas; (2) el texto se comprende en su dimensión de conjunto, en lo que denominamos una intertextualidad. Eco (1978: 212) nos recuerda que el concepto de intertextualidad en Kristeva se relaciona con el de

¹⁷¹ Añadiendo a lo contemplado en la *sección I*, la semiótica (Kristeva, 1969; Courtés, 1976) tiene el objetivo de explorar el significado y el sentido oculto de las prácticas y los textos en su circulación social y comunitaria: “Elle doit également pouvoir rendre compte d’un procès beaucoup plus général, celui de la signification” (Courtés, 1976: 33)

hipercodificación, dado que sólo en función de este concepto, somos capaces de referir a un texto que nos conduzca a otros textos precedentes. Esta idea en términos de Kristeva equivale a asegurar que si aceptamos el campo de la ideología o de ciertas prácticas culturales estandarizadas como una intertextualidad, podemos leer su «materialidad» en los diferentes niveles de la estructura de cada texto cultural, en conjunción -y esto es lo realmente importante- con las coordenadas históricas y sociales:

L'acception d'un texte comme un idéologème détermine la démarche meme d'une sémiotique qui, en étudiant le texte comme une intertextualité, le pensé ainsi dans (le texte de) la société et l'histoire. L'idéologème d'un texte est le foyer dans lequel la rationalité connaissant saisit la transformation des énoncés en un tout (le texte), de meme que les insertions de cette totalité dans le texto historique et social. (Kristeva, 1969: 114)

Pero, consideramos que es J. Lotman (1996) quien da un paso más allá identificando la plena relación entre el texto y el lenguaje o, lo que es lo mismo, entre el texto y el sistema de la cultura: “En el sistema general de la cultura los textos cumplen por lo menos dos funciones básicas: la transmisión adecuada de los significados y la generación de nuevos sentidos” (Lotman, 1996: 65). El texto es, como sujeto pensante un generador de sentido, pero necesita para completar su acción un interlocutor. Este sentido es generado, supeditado pero también expuesto a transformaciones dentro de un conjunto de prácticas culturales que son siempre dinámicas denominadas por Lotman con la idea de semiosfera: “Sin semiosfera el lenguaje no sólo no funciona, sino que tampoco existe. Las diferentes subestructuras de la semiosfera están vinculadas en una interacción y no pueden funcionar sin apoyarse unas en las otras” (Lotman, 1996: 20) La profundidad dinámica del proceso global de la semiosfera no se comprende sin la interconexión –lo que hemos denominado con Kristeva intertextualidad- de todos los elementos del espacio semiótico como una realidad. Por ello, la entrada de un texto desconocido o externo dentro de una realidad semiótica dada posibilita la transformación del conjunto formando una nueva estructura de sentido: “Las poderosas irrupciones textuales en la cultura considera como un gran texto, no sólo conducen a la adaptación de los mensajes externos y a la introducción de éstos en la memoria de la cultura, sino que también sirven de estímulo del autodesarrollo de la cultura, que da resultados impredecibles” (Lotman, 1996: 69).

Desde un punto de vista lotmaniano, la cultura en su totalidad puede ser considerada como un texto. Asimismo, el desarrollo de sentido se caracteriza por la complejización

organizada de componer y descomponer una jerarquía de textos en los textos. A su vez, según Van Dijk, cada texto contiene conceptos capitales como: conexión, macroestructura, coherencia, pragmática del discurso, etc. En este momento, debemos mencionar la aclaración realizada por Van Dijk (1980) entre los términos texto y discurso. Para el autor holandés, el discurso es una unidad observacional, es decir, la unidad que interpretamos cuando al ver o escuchar una emisión, es la unidad desde la cual los sentidos más profundos que mueven las acciones culturales de los individuos se desplazan en busca de adhesiones históricas y sociales; mientras que el texto es una unidad más abstracta: “un constructo teórico de los varios componentes analizados en la gramática y en otros estudios discursivos. No sólo tiene estructura gramatical, sino también estilística, retórica, esquemática (narrativa, por ejemplo) y otras clases de estructuras que la lingüística actual no puede explicar” (Van Dijk, 1980: 21).

Haciéndonos eco de la distinción realizada por Van Dijk entre los términos texto y discurso, vamos a destacar de la mano de J. Lozano (1982) el aspecto discursivo del texto: “el texto como proceso semiótico que en su discurrir sintáctico va produciendo sentido” (Lozano, 1982: 33). Al considerar el aspecto discursivo, semiótico y también ideológico del texto, evitamos caer en la tentación de olvidar el carácter crítico y su vinculación directa en las relaciones materiales del momento. La materialidad a la que nos estamos refiriendo no es la del marxismo vulgar, puesto que todo lo que denominamos como «real» o «realidad» en el estudio del texto no puede verse reducido a abstracciones lingüísticas pues mantiene una fuerte relación con su materialidad.

7.1. El discurso como realidad pragmática e ideológica

Hemos acordado en establecer que el análisis del discurso (Van Dijk, 1980, 1984, 1999) es una de las metodologías más acertadas para identificar los sesgos ideológicos de una cultura, o en nuestro caso, de un producto cultural como la serie española *Cuéntame Cómo Pasó*. De esta manera, la ideología según Van Dijk (1980: 37) en su trabajo *Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso* recogido en *Estructuras y funciones del discurso* es considerada como un sistema cognitivo. Esto significa, que la ideología¹⁷² es un proceso de almacenaje y memoria a largo plazo que es empleada para la interpretación de acontecimientos, actos, y discursos que se fortifican de manera

¹⁷² Para un análisis exhaustivo de la relación entre ideología y discurso, véase Van Dijk (1980)

(inter-) acciones. Pero también es: “un sistema social, porque es compartida por los miembros de un grupo o (una subcultura) y porque su conducta puede controlarse por dicha ideología” (Van Dijk, 1980: 37). No debemos caer en el error de vincular una ideología a cualquier sistema cognitivo. Como norma general, la ideología es un sistema que se relaciona con la política, con la religión, etc., es decir, con la coyuntura histórica y la circulación de sentidos que impere en el momento del estudio. Puesto que la ideología es un sistema complejo de sentidos y relaciones de poder, consideramos que a diferencia del marxismo vulgar y su tendencia a comprender la ideología con una visión falsa o tramposa del mundo; ésta para que sea realmente efectiva debe ser compartida por el grupo o la comunidad en una necesaria interacción cotidiana y sistemática entre los miembros de la comunidad como una totalidad de experiencias vividas. Los miembros del grupo no obtienen toda la información necesaria en la configuración de su subjetividad de las relaciones directas y espontáneas de las relaciones materiales de producción, aunque hemos acordado que es un elemento importante y que marca un patrón a no desconsiderar incluso en las sociedades altamente flexibles como las neoliberales. De este modo, los miembros del grupo configuran –su- mundo subjetivo en la circulación compleja de diversos discursos materiales y espirituales entre los que destacan en nuestro presente, la cada vez más importante esfera de los medios masivos. En este sentido, la mayoría de los integrantes de las democracias occidentales tienen conocimientos históricos, políticos y religiosos a través de las historias representadas en diferentes formatos culturales como películas, libros de texto, series o noticias televisivas. Así pues, Van Dijk (1980) asegura que el discurso juega un papel fundamental y central en la transmisión y circulación de la ideología como modelo de experiencia y de conocimiento de los miembros de la sociedad: “Esto no significa que el discurso solo exprese, describa o prescriba acciones basadas ideológicamente. Es más bien parte inherente de las prácticas ideológicas” (Van Dijk, 1980: 153).

En este caso, debemos señalar algunas de las características de la estructura semántica del discurso que determinan el propio sentido del mismo: coherencia y contexto. Van Dijk define la coherencia del discurso como: “es una propiedad semántica de los discursos, basados en la interpretación de cada frase individual relacionada con la interpretación de otras frases” (Van Dijk, 1984: 147). A su vez, Van Dijk distingue primariamente entre discurso completo y discurso implícito/explicito. Sin embargo, lo que nos interesa para nuestro análisis es la coherencia interna descrito con el concepto

de isotopía presentado por Greimas, y la coherencia global profunda del texto definido por Van Dijk como macro-estructuras. El concepto de macro-estructuras alude a la organización, en el tratamiento y en la memoria de toda la información semántica compleja. En concreto, esta categoría sentenciaría la imposibilidad de los hablantes de procesar y registrar en términos de memoria toda la carga semántica compleja de la información que circula por ejemplo en una serie de televisión. Por lo tanto, lo importante es que esta información es reducida a macro-estructuras de sentido – símbolos- vinculadas a la información semántica plena del discurso: “Esto es, un cierto número de proposiciones que subsuma la información más detallada en un nivel más global de representación” (Van Dijk, 1984: 214). Mientras que Greimas con el concepto de isotopía, trata el problema muy corriente en los estudios literarios de la relación – intratextual- de la coherencia en el conjunto de los discursos: “De carácter operatorio, el concepto de isotopía designó, en un principio, la iteratividad –a lo largo de una cadena sintagmática- de clasemas que aseguran al discurso-enunciado su homogeneidad” (Greimas y Courtés, 1990: 229-230). En definitiva, la isotopía garantiza la cohesión semántica y la homogeneidad del discurso, y consiente la descomplejización de un enunciado.

Por otro lado, la siguiente característica de la estructura semántica del discurso que nos gustaría señalar es el contexto. Para Van Dijk (1984: 273) en una situación comunicativa hay al menos dos personas, siendo los dos pertenecientes a una comunidad de habla. Una primera propiedad del contexto es su carácter dinámico. De esta manera, un contexto es un trascurso de sucesos. Por ello, tenemos un estado inicial, un estado intermedio y un estado final. Cuando Jakobson (1981: 352) identifica y describe los factores que constituyen todo hecho discursivo, cualquier acto de comunicación verbal, asegura que para que cualquier mensaje sea operante, necesita y requiere un contexto de referencia que el destinatario pueda captar, o verbal, o susceptible de verbalización. La importancia del contexto va mucho más allá de lo contemplado por Jakobson, ya que el contexto que nosotros identificamos como posible y necesario en el análisis discursivo, tiene que relacionarse fundamentalmente con el contexto social o las relaciones de totalidad (material y espiritual) del momento, o lo que con Foucault hemos denominado *episteme*¹⁷³. El contexto al que estamos

¹⁷³ Añadiendo simplemente a lo contemplado en la *Sección I* diremos que la *episteme* para Foucault es la disposición epistemológica que hace posible tanto los problemas y los debates como los conocimientos y las discusiones de una época.

directamente aludiendo es el contexto transcultural (Van Dijk, 1980: 113). El discurso no puede identificarse, y en este caso no pretendemos hacerlo, separadamente de sus diferentes clases de contexto: “Poco puede comprenderse de las diferentes propiedades internas del discurso en los niveles semánticos, pragmático y estratégico si ignoramos el papel de las condiciones, las funciones, los efectos y las circunstancias de la producción y de la comprensión del discurso” (Van Dijk, 1980: 113).

El análisis socio-semiótico de *Cuéntame Cómo Pasó* responde precisamente el afán por evidenciar las estructuras ocultas e ideológicas admitiendo la distinción realizada por la lingüística generativa entre estructura superficial y estructura profunda¹⁷⁴ (Ducrot y Todorov, 1976: 274). Esta distinción resulta evidente y será utilizada para el análisis pormenorizado de *Cuéntame* en la teoría discursiva de Greimas (Courtés, 1976; Traini, 2013). La estructura subyacente de los textos (discursos) en Greimas, es pensado como un sistema semántico organizado por diferentes niveles de profundidad, con un mecanismo de generatividad que permite a los elementos más profundos, y también a los más simples, generar elementos más superficiales y más complejos según la regla de conversión:

In questi termini la teoria greimasiana è definibile come una teoria della generazione del senso: al livello più profondo si situano elementi di tipo logico-semantico che si convertono in piani semantico-sintattici più superficiali, per poi trasformarsi, attraverso i meccanismi dell'enunciazione, negli elementi discorsivi: el tutto in vista della manifestazione. La conversione designa dunque l'insieme di procedure che rendono conto del passaggio da una unità del livello profondo a una unità del livello di superficie: il nuovo livello più superficiale mantiene lo stesso contenuto del precedente, ma nello stesso tempo apporta un arricchimento del senso. Ogni conversione quindi deve essere considerata contemporaneamente come un'equivalenza e come un surplus di significazione. (Traini, 2013: 95-96)

En definitiva, una teoría de este tipo inspirándose evidentemente en los modelos generativistas, encuentra que su proyecto es diferente, dado que es una teoría de la significación, mostrándose como una semiótica general y no solo de las lenguas naturales: “la structure élémentaire de la signification permet de rendre compte de

¹⁷⁴ Greimas (1990: 162-163) asegura que la distinción entre ambas es muy relativa, ya que la teoría semiótica puede disponer en el recorrido generativo de tantos niveles de profundidad como desee. No obstante, admite que esta distinción se realiza para establecer una diferenciación entre dos niveles de profundidad dentro de las estructuras semióticas. *Grosso modo*, definimos la estructura superficial como un dato que sólo ofrece una superficie: “bajo la cual se puede encontrar una organización subyacente más profunda capaz de dar cuenta de las articulaciones superficiales aparentes” (Greimas y Courtés, 1990: 397); Mientras que por estructura profunda, se presenta teñida de: “connotaciones ideológicas por la alusión a la psicología profunda y también porque su sentido se acerca, a menudo, al de autenticidad” (Greimas y Courtés, 1990: 319)

l'ordonnance des univers sémantiques dans leur ensemble” (Courtés, 1976: 55). Como indica Traini (2013: 97) esta teoría semiótica distingue tres campos problemáticamente autónomos: las estructuras semi-narrativas, las estructuras discursivas y las estructuras textuales: “Le due prime forme posono essere considerate come due livelli sovrapposti di profondità, mentre la testualizzazione, in quanto procedura di messa in testo linere è situata al di fuori del percorso generativo propriamente detto” (Traini, 2013: 97). Así pues, nuestra intención es evidenciar la estructura narrativa ideológica y profunda de *Cuéntame...* en tanto que discurso ideológico con una importante carga simbólica de cómo debe ser entendida la historia reciente de España, y así, vinculada a una serie de elementos que serán explicados y conjugados en el recorrido histórico que presentaremos a continuación. Dicho lo cual, nuestra metodología de análisis responde a lo contemplado por Greimas con el nombre de narrado figurativo. Greimas (1990: 273) comprende que todo discurso narrado articula organizaciones más abstractas y profundas: “que comprenden una significación implícita y rigen la producción y la lectura de este tipo de discurso” (Greimas, 1990: 273).

Asimismo, el discurso como la categoría de análisis desde la que descifrar la estructura profunda e ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó* responde a lo contemplado por Paul Ricoeur (2006) cuando asegura que el discurso es una dialéctica de acontecimiento y sentido, de proposiciones y de referente. Para Ricoeur el discurso completa dos movimientos que se concretizan, cuando nos remite a su hablante, al mismo tiempo que se refiere al mundo: “Esta correlación no es fortuita, puesto que es finalmente el hablante el que se refiere al mundo al hablar. El discurso en acción y en uso remite hacia atrás y hacia delante, a un hablante y a un mundo” (Ricoeur, 2006: 36). Asimismo, en el esquema del autor, el referente –sujeto- es el elemento ontológico¹⁷⁵ para poner en común el mundo que se encuentra en el discurso. Para Greimas (1976) la estructura de la significación se manifiesta en la comunicación, ya que es en el acto de la comunicación donde el significado encuentra al significante. Por consiguiente, la manera de articular las estructuras elementales de la significación, es lo que constituye el discurso. Sin embargo, el discurso no es únicamente el espacio de unión y de sentido entre el significante y el significado, también es el espacio de una cierta libertad, ya que

¹⁷⁵ A diferencia de los románticos hermenéuticos (Schleiermacher/Dilthey) que plantean y luchan por reconstruir el genio de un autor a través de su obra, llegando incluso a querer entender al autor más y mejor de lo que se comprende uno a sí mismo. Ricoeur plantea una visión ontológicamente decisiva del sujeto y de su capacidad hermenéutica de interpretación. En última instancia, lo relevante es que el sentido del símbolo –del texto- por parte del referente siempre se encuentra en un excedente de sentido.

la comunicación elige y excluye en función de la coyuntura ciertas significaciones, pero en cualquier caso, es la categoría central en el estudio de la significación y del sentido de las prácticas profundas e ideológicas: “[...] se apoya en el discurso, que no sólo es el lugar de encuentro del significante y el significado, sino también el lugar de distorsiones de significación debidas a las exigencias contradictorias de la libertad y de las imposiciones de la comunicación, a las oposiciones de las fuerzas divergentes de la inercia y la historia” (Greimas, 1976: 63)

Por consiguiente, como afirma G. Abril (1982: 186-187) la performatividad de los discursos, invade todas las expresiones lingüísticas. Así pues, según Abril (1982: 174) se debe a Austin (2004) la formulación inicial de la teoría de la performatividad, de la que arranca que el mismo acto del habla genera o puede generar una acción.

Influidos por los trabajos de la filosofía del lenguaje durante los años sesenta, la lingüística ha llegado a reconocer que las manifestaciones del lenguaje no son simplemente alguna clase de objetos lingüísticos –tales como las palabras, las frases o los textos- sino también y al mismo tiempo acción, es decir actos del habla. [...] Este tipo de dimensión pragmática del uso del lenguaje también es válida para el discurso. (Van Dijk, 1999: 81-82)

Austin (2004: 53) en la Conferencia II de su obra *Cómo hacer cosas con las palabras* muestra algunos ejemplos en los que «decir algo es hacer algo» cuestionando algunas suposiciones filosóficas tradicionales que aseguraban que cuando «se dice algo» debe ser considerado únicamente como una manera de –enunciar- algo y nada más que eso. Por el contrario, lo que nos enseña Austin, y por ello el desarrollo completo del conjunto de sus *Conferencias* es que cuando «decimos algo» a pesar de que en su mismo registro pueda parecer únicamente un enunciado, al decir esas palabras evocamos a hacer algo, a tomar parte de una acción: “En este caso diríamos que al decir esas palabras estamos haciendo algo: a saber, asumir un cargo y no dando cuenta de algo, o sea, de que estamos asumiendo el cargo” (Austin, 2004: 54). En este mismo sentido, E. Benveniste (1997, 1999) asegura que la Lengua es un sistema común a todos y que el discurso es a la vez portador de un mensaje e instrumento de acción. Por ello Benveniste expone sucintamente como la lengua re-produce la realidad, es decir, la realidad es producida por mediación del lenguaje y esto a su vez conlleva que sobre el discurso recaiga una función doble: “Para el locutor, representa la realidad; para el oyente, recrea esta realidad. Esto hace del lenguaje el instrumento mismo de la comunicación intersubjetiva” (Benveniste, 1997: 26). De esta manera, el lenguaje

reproduce el mundo, pero como afirma Benveniste, sometiéndolo a su organización propia: “Es logos, discurso y razón al tiempo, como vieron los griegos. [...] La forma del pensamiento es configurada por la estructura de la lengua. Y la lengua a su vez revela en el sistema de sus categorías su función mediadora” (Benveniste, 1997: 27).

En efecto, la lengua como individuo y sociedad se determinan mutuamente. Afirma Benveniste, que el hombre ha sentido de manera consustancial a su propio desarrollo el poder fundador e instaurador de sentido que tiene el lenguaje. Debido a esto, podemos explicar cómo es que tantas mitologías cuando han pretendido explicar el comienzo, la aurora de los tiempos: “planteen como principio creador del mundo esta esencia inmaterial y soberana, la palabra” (Benveniste, 1997: 27). Decimos con Benveniste que la sociedad no es posible más que por la instauración de sentido y de imaginarios contemplados ontológicamente por la lengua. En ese sentido, P. Ricoeur contempla el discurso como el replegar del lenguaje, otorgándole vida e instaurando sentido. Miramón Vilchis (2013: 54) mantiene que según Ricoeur el mensaje precede la existencia del sistema: es un acontecimiento real, le da vida al lenguaje y conserva su contenido proposicional. Ricoeur (2006) mantiene que los términos en los que se debe discutir el lenguaje como discurso son modernos en el sentido de que son necesarias las ampliaciones y las nuevas formulaciones de la lingüística moderna. No obstante, los términos son muy antiguos. Retrotrayéndose a las teorías de Platón y Aristóteles, el filósofo francés considera que el *logos* del lenguaje siempre requiere de un nombre y de un verbo, y que es a través del entrecruzamiento de ambos lo que constituye la primera unidad del lenguaje y del pensamiento. La importancia del discurso en esta acción recae en cuanto a que: “Un nombre tiene un significado y un verbo tiene, además de un significado, una indicación de tiempo. Solamente en su unión produce un nexo predicativo, que puede ser llamado logos, discurso” (Ricoeur, 2006: 15).

La cuestión es sorprendentemente compleja. No obstante, las consideraciones hermenéuticas establecidas por Paul Ricoeur (2002) en *Acerca de la interpretación y ¿Qué es el texto?*, nos ayudarán, retomando de nuevo la idea de texto, a cerrar el complejo campo de lecturas que hemos empleado hasta este preciso instante. Asumiendo de entrada que Ricoeur (2002: 27-28) define su tradición filosófica como una filosofía reflexiva; ubicada en la esfera de influencia de la fenomenología de Husserl; pretende en última instancia ser una variante hermenéutica de esa fenomenología; resume esta consecuencia epistemológica en la formulación de que no

existe una realidad inmediata que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos. Para el pensador francés, esta autocomprensión coincide con la interpretación de los propios términos mediadores: “Al pasar de uno a otro, la hermenéutica se libera progresivamente del idealismo con el que Husserl había intentado identificar la fenomenología” (Ricoeur, 2002: 31).

No obstante, el giro más destacado del pensador francés en este sentido es que no acepta las conclusiones ontológicas derivadas de una limitación teórica propia de la hermenéutica como interpretación simbólica. Según indica Ricoeur, a primera vista esta mediación puede parecer más limitada que la propia que característicamente se ajustaba a la comprensión de símbolos y signos orales, e incluso no verbales. Ricoeur admite la veracidad de lo dicho. Pero, en la teoría del pensador francés, lo que se pierde en extensión se gana en intensidad¹⁷⁶. El giro intelectual llevado a cabo por Ricoeur (Ricoeur, 2002: 33) pone punto final al ideal cartesiano, fichteano y, en gran medida también husserliano, de la transparencia del sujeto para sí mismo:

Gracias a la escritura, *en nuestro caso práctica el texto es un recurso audiovisual*¹⁷⁷, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo, y de las circunstancias económicas, sociales y culturales de su producción. En este sentido, lo escrito se libera de los límites del diálogo cara a cara y se convierte en la condición del devenir texto del discurso. Corresponde a la hermenéutica indagar las implicaciones que tiene ese devenir texto para la tarea interpretativa. (Ricoeur, 2002: 33)

En último término, y desde una perspectiva epistemológica diferente, Michel Foucault¹⁷⁸ mantiene que el discurso: “es el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las solas secuencias lingüísticas que han sido formuladas; pueden ser innumerables, pueden, por su cantidad, superar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura: de todos modos constituyen un conjunto finito” (Foucault, 2015: 67).

¹⁷⁶ En este sentido, la intensidad obtenida del estudio del texto en la obra de Ricoeur es resumido por él mismo en cuanto a que comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de configuración de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ante dicha tesis, nos encontramos con una paradoja que pretendemos resolver a lo largo del presente trabajo. Por un lado, tanto dicha sentencia, como el conjunto de líneas teóricas que configuran el giro hermenéutico que emprende Paul Ricoeur nos será de gran ayuda en el análisis socio-semiótico, o dicho de otra manera, en el estudio de la estructura ideológica del recurso filmico. Pero, admitiendo como hemos hecho en la *Sección I* que la hegemonía cultural es una comprensión cultural de la experiencia total vivida, no nos resistimos, y por eso la última sección del trabajo, a subordinar toda comprensión cultural de la experiencia histórica y cotidiana a un modelo estructural cuya origen radical se encuentre en el sentido del texto.

¹⁷⁷ Las palabras en cursiva son nuestras.

¹⁷⁸ Para un estudio pormenorizado de las diferencias entre P. Ricoeur y M. Foucault, véase también Miramón Vilchis (2013)

Dicho lo cual, la cuestión más importante derivada de lo descrito es según Foucault: ¿Por qué ha aparecido tal enunciado y no otro en su lugar? Esto se debe, y es algo que hemos querido señalar nítidamente cuando hemos tratado las cuestiones de la cohesión y el contexto, a determinar las condiciones de posibilidad que han hecho posible la existencia en un momento histórico determinado, y a establecer las correlaciones y los antagonismos con el resto de enunciados con los que está ligado y excluido a la vez: “El problema específico el análisis del discurso podría formularse así: ¿cuál es, pues, esta irregular existencia que sale a luz en lo que se dice y no en cualquier otra parte?” (Foucault, 2015: 68).

Dadas las condiciones teóricas que hemos presentado hasta el momento, en el estadio presente del desarrollo de nuestra democracia, así como del resto de democracias homologadas en Europa y en otras partes del mundo, quienes ostentan en su mano y pueden tomar decisiones en el poder político, aunque no solo en esta esfera de poder, sino el entrecruzamiento jerárquico, conflictivo, dinámico y consensual con otros actores de los cuales también depende la longevidad y el desarrollo del funcionamiento –normal- de la estabilidad del sistema no solo nacional, sino también internacional, son conocedores de la importancia de mecanismos ideológicos de cohesión y legitimación permanente. En el marco de las discusiones ideológicas en términos de hegemonía como totalidad de experiencias registradas y vividas en el día a día explicado sucintamente en la *Sección I*, podemos encuadrar un análisis discursivo del papel que ha desempeñado la serie *Cuéntame Cómo Pasó* en la construcción del mito de la transición política española como relato mistificado y momento idílico de gran reconciliación tras una concatenación de episodios históricos altamente violentos y agresivos en la figura histórica de la monarquía.

7.2. Caso práctico: *Cuéntame Cómo Pasó*.

¿Por qué, en definitiva, las impresiones teóricas de Paul Ricoeur nos resultan tan interesantes y necesarias en el estudio de *Cuéntame Cómo Pasó*? Porque en la construcción de la memoria, que en términos gramscianos equivale a decir voluntad nacional-popular, es la historia la que confiere la legitimidad cohesionadora que antiguamente era atribuida a los designios religiosos. La serie *Cuéntame Cómo Pasó* alude precisamente a un tiempo humano histórico, contingente, y no medible con las

categorías más habituales del tiempo, como el reloj o el calendario, que entrecruza la historia de un conjunto de acontecimientos en la España del siglo XX, verdaderamente significativos en sentido de construcción tanto de un horizonte de expectativas y esperanzas cohesionadas, como de la propia composición de lo puede significar para una gran mayoría de ciudadanos españoles ser *-español-* en un artefacto televisivo y, al mismo tiempo, una propuesta de representar la realidad histórica más inmediata. En este caso, ficción y representación de la realidad se funden aludiendo directamente a lo que Paul Ricoeur (1996: 917) conviene en llamar tiempo humano, en el que superando las diferentes aporías del tiempo, desde Aristóteles a Heidegger, pasando por San Agustín, Kant y Husserl, se conjuga la representación del pasado mediante la historia y los documentos de verdad presentes de la misma, y las variaciones imaginativas de la ficción: “Consiste en un artefacto literario, o un recurso televisivo¹⁷⁹, en la medida en que, al igual que los textos de la literatura, tiende a asumir el estatuto de un sistema autosuficiente de símbolos. Pero consiste también en una representación de la realidad, en la medida en que pretende que el mundo que describe –que es, desde el punto de vista de la realidad, el mundo de la obra- equivalga a los acontecimientos efectivos del mundo real” (Ricoeur, 1999:138-139).

Así pues, las teorías del tiempo narrativo de Paul Ricoeur afrontan la problemática intelectual de la identidad, en nuestro estudio de *Cuéntame Cómo Pasó*, la misma se vincula al acierto o no de una memoria colectiva en torno al mito de la transición política a la democracia tras la muerte de Franco en la figura del Rey Juan Carlos I, abrochando y cerrando las ambigüedades y complejidades históricas en torno a su figura tras el intento fallido de golpe de Estado el 23 de febrero de 1981. Al respecto, son decisivas las apreciaciones de Ángel Gabilondo y Gabriel Aranzueque en la introducción de la obra de Ricoeur *Historia y narratividad*, según los cuales la construcción de la identidad requiere ineludiblemente un juego de mutabilidad y circularidad, donde el pasado se presenta en sentido inacabado, es decir, en continuo proceso de interpretación y de nueva construcción. La libertad de la construcción del pasado obliga a un continuo proceso hermenéutico de comprensión del mismo. De este modo, la tradición se encuentra en un espacio viscoso de transmisión y mediación entre un pasado abierto a diferentes comprensiones, un presente marcado por la huella de la

¹⁷⁹ Las palabras en cursiva son nuestras.

interpretación hecha previamente y, supeditado a una experiencia de búsqueda de certidumbre en el futuro.

En cualquier caso, desde este punto de vista, y a tenor de las referencias citadas, debemos asumir de partida algunas consideraciones teóricas acerca de la hermenéutica como herramienta filosófica de análisis, que problematiza la existencia inmediata de la realidad fenomenológica. De entrada, el principal atractivo de la hermenéutica es la mediación, en muchos casos entendida como una cualidad cotidiana, de la verdad como interpretación, es decir, que lo que está o se presupone en disputa es la actualización por el sentido del texto. Lo que quiere decir según el hermeneuta romántico Schleiermacher: “[...] que la hermenéutica comienza únicamente con la determinación del sentido” (Schleiermacher, 1999: 119). Así pues, cuando Di Cesare (2007) en una obra magna sobre el pensamiento de Gadamer, se pregunta ¿Qué quiere decir la verdad hermenéutica?, responde en boca del autor que: “L’ermeneutica non aspira altro che a comprendere il comprendere. Ma il comprendere non è un proceso o un procedimento conoscitivo. Ed el conoscere è semmai una modalità derivata del comprendere” (Di Cesare, 2007: 57). Mientras que, el pensador francés Paul Ricoeur profiere en su texto *La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey* que: “la hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos” (Ricoeur, 2002: 71).

Asimismo, atendiendo cuidadosamente a la vinculación tan novedosa y fructífera de la hermenéutica al proyecto de la ilustración en la obra de Odo Marquard, podemos afirmar que, si tratamos de fechar históricamente el inicio de tal arte evolucionado, diremos que no es exclusivo de la modernidad, datándose como muy tarde cuando el cristianismo se consolidó como Iglesia: “Esta necesitaba una técnica que desarrolló, apropiándose de los artificios de la exégesis homérica y de las reglas de aplicación del derecho romano, con el fin de fijar una lectura de la Biblia única y correcta, absoluta, por así decirlo, desde el punto de vista salvífico. Mediante figuras, alegorías o abstracciones dogmáticas, esta hermenéutica teológica tenía que reencontrar en el acervo de historias bíblicas siempre la única historia que era necesaria, la historia de la

redención: tenía pues que reencontrar en la letra múltiple de la Escritura un solo – Espiritu” (Marquard, 2000: 140)¹⁸⁰.

Sin embargo, llegados a este punto, nos vemos en la obligación de prestar atención a la obra de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Es Heidegger, a diferencia de su mentor Edmund Husserl, quién realizando un tránsito de la fenomenología a la hermenéutica, sitúa la pregunta por la comprensión del ser, y a su vez, la importancia de la comprensión hermenéutica del *Dasein*¹⁸¹, o lo que es lo mismo, el ser humano, en el corazón mismo del debate filosófico contemporáneo (Heidegger, 1962: 62).

Si Husserl, mediante el método fenomenológico pretende acceder al conocimiento de las cosas en sí mismas, o lo que es lo mismo, instaurar una compleja filosofía, criticada por Heidegger (1962), Gadamer (2004) y Ricoeur (2002) como idealista, o movimiento de nuestra conciencia que nos inste a ver las cosas tal y como se muestran al margen de cualquier tipo de prejuicio; es Heidegger (1962: 60) sirviéndose del método de su maestro, quien pretende deshacerse del continuo ocultamiento de la pregunta por el ser de la tradición filosófica desde los escritos de Platón (Heidegger, 1962: 44).

En resumidas cuentas, y dada la complejidad de la obra de Heidegger, la cuestión hermenéutica de la pregunta por el Ser esconde una ambigüedad histórica e irresoluble puesto que el Ser es en sí mismo un fenómeno contradictorio en el que simultáneamente aparece y se oculta. Es así, que Heidegger define esta ambigüedad como el pliegue del Ser. La propia delimitación de las cosas, y de las cosas tal y como se muestran en la

¹⁸⁰ Consecuentemente Marquard aporta una valiosa distinción entre una exégesis hermenéutica singularizadora como la desarrollada por el cristianismo en la búsqueda de un único –Espíritu- que justifique su propia existencia; y una hermenéutica pluralizadora rastreadora de diferentes y múltiples sentidos en la consecución de los más diversos espíritus. El autor contextualiza estas dos corrientes hermenéuticas en la guerra civil religiosa que tiñó al continente europeo de tensiones y conflictos en los siglos XVI y XVII con la Reforma y la respuesta a modo de Contrarreforma: “Más bien subrayo, sin vacilación, que la hermenéutica singularizadora se cernió sobre la hermenéutica pluralizante sólo cuando, a través de generaciones enteras, esa contienda hermenéutica se hizo sangrienta, es decir, en la guerra civil religiosa que al menos era también una guerra hermenéutica: una guerra civil por el texto absoluto” (Marquard, 2000: 141).

¹⁸¹ La importancia del *Dasein* para Heidegger radica en la peculiaridad de que no es tan solo un ente que se presenta como otro cualquiera ante nuestros ojos. En la compleja terminología de Heidegger esto quiere decir que la característica propia del *Dasein* es que en su ser le va este mismo ser: “Understanding of Being is itself a definite characteristic of *Dasein*’s Being” (Heidegger, 1962: 32). Equivale a decir que para Heidegger la pregunta por el sentido del ser, consiste en un desplazamiento fenomenológico de la hermenéutica en el que se busca y se encuentra el ente del ser humano, que es el ente propio del *Dasein*, o lo que equivale a decir que, es el espacio en el que se muestran el resto de las cosas o los entes, puesto que nosotros mismos somos a la vez un ente y el ente en el que se nos presentan las cosas. En resumidas cuentas, la vida individual o el ente del ser humano ligado al destino de la comunidad o del resto de las cosas que se nos muestran en nuestra propia peculiaridad como *Dasein*.

realidad, siempre se da como ocultamiento –*hiddenness*–, que a su vez, es inseparable del aparecer o el mostrarse de las mismas. A pesar de su complejidad, Heidegger realiza un movimiento hermenéutico realmente decisivo con respecto a Schleiermacher, que marca la obra de Gadamer al que debemos prestar una mayor atención junto al filósofo francés Paul Ricoeur, por la importancia que tiene para el primero la tradición y el pasado en la comprensión histórica del presente, y en el segundo por la articulación de un tiempo humano, -explicaremos a continuación las aporías del tiempo que esto suscita-, dispuesto en el desplazamiento de nuestra historicidad al lenguaje mediante el intercambio entre historia y ficción (Ricoeur, 1999: 153).

In essere e tempo il prius da cui Heidegger muove è il comprendere che, lungui dall'essere uno stato privativo, è il fenomeno originario di cui il non-comprendere ed il fraintendere sono fenomeni derivati. Il comprendere è già sempre dato; mentre il non-comprendere ed il fraintendere hanno luogo nell'ambito del comprendere, non al di fuori. Solo in quanto comprendo posso anche non comprendere o fraintendere. Questa è la lezione di Heidegger. A partire da qui l'ermeneutica si ricostituisce impegnandosi a riflettere in modo nuovo e radicale sul comprendere. (Di Cesare, 2007: 118)

En breve, lo que ocurre con la experiencia hermenéutica según Gadamer (Di Cesare, 2007: 147) es que el pasado se comprende en el proceso de transmisión de un presente que tiene algo que decir en ese juego temporal hacia un futuro. Así, continua Di Cesare, la conciencia de la determinación histórica se articula en la experiencia hermenéutica con la apertura a la tradición. Por eso, Gadamer considera que la apertura a la tradición significa estar continuamente en un diálogo de transmisión, en un diálogo ininterrumpido en el que nuestra conciencia histórica está siempre atravesada por un conjunto de voces que se articulan y resuenan en el pasado: “Rather, we are always situated within traditions, and this is no objectifying process- i.e., we do not conceive of what part of us, a modelo or exemplar, a kind of cognizance that our later historical judgment would hardly regard as a kind of knowledge but as the most ingenuous affinity with tradition” (Gadamer, 2004: 283). De hecho, como subraya Gadamer en *Verdad y método*, la íntima relación del presente y el pasado a través de la tradición, impide que la historia a diferencia de la fenomenología del espíritu de Hegel sea absorbida como un sujeto absoluto (Gadamer, 2004: 284).

Estas observaciones son significativas porque parece colocarnos directamente en una posición mostrada, *grosso modo*, anteriormente para lo que el estudio de *Cuéntame Cómo Pasó* nos sitúa en la comprensión de un tiempo o de un sentido ideológico

humano compuesto y atravesado por la ficción y la historia, aceptando eso sí, que cada cual mantiene una referencia de verdad distinta, pero una estructura homogénea: “A pesar de las diferencias evidentes que existen entre el relato histórico y el de ficción, ambos poseen una estructura narrativa común, que nos permite considerar el ámbito de la narración como un modelo discursivo homogéneo” (Ricoeur, 1999: 83). Aún más importante, es asegurar que dentro de la compleja estructura teórica de los tres volúmenes de *Tiempo y narración*, una de las composiciones de unión más fructífera y con mayor recorrido de análisis y trascendencia, es aquella en la que se presentan unos acontecimientos históricos decisivos para el devenir de una comunidad coyuntural temporal e históricamente, en la que en este caso, el estudio de la serie en cuestión ejemplificaría perfectamente la necesidad de prestar atención a las tesis del filósofo francés: “Estos acontecimientos –*epoch making*, en inglés- obtienen su significación específica del poder de fundar o de reforzar la conciencia de identidad de la comunidad considerada, su identidad narrativa, así como la de sus miembros” (Ricoeur, 1996: 909).

Este tipo de cuestiones jugarán un papel crucial en el estudio del caso práctico, para el que parafraseando a Ricoeur nos encontramos con el problema de la referencia cruzada entre la historiografía y la ficción. Afrontar este problema teórico nos insta a encarar las aporías del tiempo, por lo que en nuestro trabajo, la mediación entre historia y ficción se conjuga en la mediación entre un tiempo humano o un sentido ideológico complejo alejado de cualquier tipo de medición ortodoxa del tiempo, y la propia narración o el paso de los acontecimientos: “Time becomes human time to the extent that it is organized after the manner of a narrative; narrative, in turn, is meaningful to the extent that it portrays the features of temporal experience” (Ricoeur, 1984: 3). En este sentido y siguiendo a Ricoeur (Ricoeur, 1984: 53-54) la mediación presentada se plantea en la conjunción de las problemáticas del tiempo en las *Confesiones* de San Agustín, y en la trama de la *Poética* de Aristóteles: “We are following therefore the destiny of a prefigured time that becomes a refigured time through the mediation of a configured time” (Ricoeur, 1984: 54)¹⁸².

¹⁸² Para Ricoeur las obras de San Agustín y Aristóteles nos acercan al círculo del problema planteado y resuelto del tercer tiempo, o tiempo humano en la conjunción de la ficción y la historia, desde dos accesos independientes, pero complementarios ya que sin la unión de ambos, a pesar de sus grandes diferencias, Ricoeur no hubiera podido responder a las diferentes problemáticas que le acompañaron a lo largo de los tres volúmenes en cuestión: por un lado, las paradojas del tiempo planteadas por Agustín, y por otro lado, la compleja organización de la narración en Aristóteles. En cuanto a las paradojas del tiempo en San Agustín, Ricoeur comienza parafraseando la pregunta que Agustín se formula en el libro XI capítulo 14,

En realidad, la experiencia humana de la temporalidad, o el acceso a un sentido temporal contingente, se establece en la mediación de la producción cruzada de la trama en el sentido aristotélico, en el que en nuestro caso se conjuga la ficción y la narración, y por otro lado, el sujeto que sigue la trama, para lo que, la cultura como experiencia de totalidad vivida juega un papel fundamental en esta intersección. Este modelo temporal de la experiencia humana adquiere en Ricoeur la categoría de un «tercer tiempo» que invalidaría las complejas relaciones de inconclusión mutua entre el tiempo fenomenológico y el cosmológico. Para ello, Ricoeur en el tercer volumen de *Tiempo y narración* confronta a aquellos que consideran que el tiempo es producto de la realidad de la conciencia y quienes piensan que pertenece al mundo. No obstante, si bien encontramos la confrontación de Aristóteles a San Agustín, Husserl a Kant, y Heidegger con su idea de la intratemporalidad, o lo que es lo mismo, con la ruptura de la representación lineal del tiempo como una sucesión de *ahoras*. (Ricoeur, 1984: 63); ninguna de estas teorías se acerca al tiempo humano nítidamente construido en la trama aristotélica o en la narración entrecruzada de ficción e historia. Pero, es importante advertir que las revisiones y las confrontaciones de las aporías del tiempo en la obra de Ricoeur también se establecen en el espacio de la narración. En el segundo volumen de *Tiempo y narración* con la ayuda inestimable de la *Morphologie poétique* de Günther Müller, aunque, sobre todo, *Frontières du récit* y *Le discours du récit* de Gérard Genette, se vislumbra una importante relación entre el tiempo de narración y el tiempo narrado, cuya relación según Ricoeur (1995: 499) conserva un reto: la vivencia temporal puesta en circulación por la narración. Desde estas coordenadas teóricas, para las que la evolución del tiempo narrado se convierte en un problema central o nuclear del campo de la experimentación narrativa, Ricoeur dedica un espacio verdaderamente laborioso y profundamente bello a analizar tres fábulas sobre el tiempo en *La señora Dalloway*, de

17: “What, then, is time? I know well enough what it is, provided that nobody asks me; but if I am asked what it is and try to explain, I am baffled” (Ricoeur, 1984: 7). Tras un pormenorizado análisis de la obra de Agustín, podemos concluir que lo relevante para el pensador francés es la interacción constante de la espera, de la memoria, y de la atención, o lo que es lo mismo, un momento presente en tensión y contraste a su vez por el tránsito de lo que era futuro o espera, a lo que ya es pasado, memoria, introducidos en una atención presente. Mientras que, lo relevante de la obra de Aristóteles es la construcción de la trama. El concepto de actividad mimética que impregna la construcción de la trama pone en conexión la experiencia temporal vivida mediante el desarrollo del mismo hecho de la trama, del hecho narrativo, del acontecimiento contado: “The intersignifying of Project, circumstances, and chance is exactly what plot, which I have described as a synthesis of the heterogeneous, orders. The narrative work is an invitation to see our praxis as it is ordered by this or that plot articulated in our literature. [...] Lastly, it is the time of action that, more than anything, is refigured by the configurational act” (Ricoeur, 1984: 83)

Virginia Woolf; *La montaña mágica*, de Thomas Mann, y *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust.

En cualquier caso, ni las investigaciones del tiempo en la fenomenología, ni tampoco en la cosmología se acercan al planteamiento del tercer tiempo desarrollado por Ricoeur, y esto es así, porque el tiempo no se encuentra de forma unitaria ni en la conciencia, ni en el mundo. El tiempo específicamente humano es un tiempo nuevo, o un –tercer tiempo– entre los dos mencionados, cuya imbricación recíproca (ficción e historia) conjugan la representación del pasado mediante los documentos históricos y por otro lado las variaciones imaginativas de la ficción desarrolladas estructuralmente en una comprensión de la trama aristotélica, sobre el fondo de las aporías de la fenomenología del tiempo. La solución propuesta por Paul Ricoeur de un tiempo humano atravesado por la fenomenología del tiempo, la cosmología; y por otro lado, la estructura de vasos comunicantes entre la ficción y la historia, nos permite aceptando lo dicho, establecer una nueva vuelta de tuerca incorporando a este tercer tiempo humano una conducción que como nos muestra Tzvedan Todorov en *Los abusos de la memoria*, pero sobre todo, Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de historia* no es inocente o abstracta, sino marcado por una huella¹⁸³ de quienes en cada época mantienen la posibilidad de ser dueños del momento, que pasa por encima de los vencidos que yacen postrados en el suelo (Benjamin, 2018a: 310).

En cuanto a la obra de Tzvedan Todorov *Los abusos de la memoria* es relevante atender a que la memoria es responsable tanto de nuestras convicciones como de nuestros sentimientos. El autor contempla que durante los sucesivos cambios y transformaciones en los regímenes políticos de la modernidad, el paso del feudalismo y las monarquías absolutas –construcciones históricas unificadas y cohesionadas en torno a la figura del monarca soberano– se abre un sendero fértil, aunque asimétrico, para los sistemas representativos y parlamentarios donde la unificación en torno a un rey soberano es sustituida por el consentimiento y la elección de las mayorías sociales. Incluso, leyendo

¹⁸³ La idea de la huella en Paul Ricoeur es una adaptación de la lectura que realiza él mismo de la huella contemplada por Levinás e identificada con el rostro. En cambio, Ricoeur pretende ejemplificar que con el paso del tiempo existen espacios tallados «huellas» que son arrojados a posibles y diferentes construcciones de sentido: “No es sorprendente: las *Confesiones* de Agustín nos han familiarizado con la metáfora del tiempo como paso: el presente como tránsito activo y como transición pasiva; una vez realizado el paso, el pasado se hunde detrás de mí: ha pasado por ahí. Y se dice que el tiempo mismo pasa. ¿Dónde está, pues, la paradoja? En esto: que el paso ya no es, pero la huella permanece; recordamos el aprieto de Agustín con la idea de vestigio como algo que permanece en el espíritu” (Ricoeur, 1996: 807)

la obra de Todorov asistimos al ideal basado en que en los nuevos regímenes modernos, la tradición obtendría un papel testimonial en detrimento de la voluntad general o bienestar común: por supuesto, nada más lejos de la realidad.

Si estas observaciones son relevantes para nuestro trabajo, son porque la construcción de la memoria y del pasado histórico en forma de tradición (Gadamer, 2004) condiciona y marca en forma de huella el presente histórico individual de un tiempo humano, pero también la identidad colectiva del grupo que estará siempre puesta en cuestión, en una tensión de revisión y estudio constante del presente a través de las voces del pasado, y de la búsqueda de certidumbres disparadas hacia el futuro, es decir, un tiempo viscoso en el que el pasado, presente y futuro se disputa en recursos culturales como es en nuestro caso la serie *Cuéntame Cómo Pasó*. Sin embargo, es la lectura de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin quien nos obliga a pensar que la búsqueda de la estructura ideológica de la serie en cuestión, o lo que hemos acordado con Ricoeur en denominar un tiempo humano, se encuentra profundamente atravesado por un tiempo histórico en el que existen vencedores –de la comprensión común de un tiempo humano- y que en su cometido está mantener a salvo y defender el botín del tiempo: al que se da el nombre de –bienes culturales- (Benjamin, 2018a: 310). La historia según Benjamin es objeto de una construcción cuyo espacio no es homogéneo y vacío, sino de un tiempo colmado de presente:

Así, la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de presente (*Jetztzeit*) que él hizo saltar del continuo de la historia. La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna. Citaba a la antigua Roma igual que la moda cita un ropaje del pasado. La moda tiene un olfato por lo actual dondequiera que este se mueva por la jungla de lo que una vez fue. Es un salto de tigre al pasado. Solo que este tiene lugar en una arena de un circo donde manda la clase dominante. El mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, y así es como Marx entendió la revolución. (Benjamin, 2018a: 315)

Merece la pena señalar que esta continuidad entre el pasado y el presente y su relación con estructuras ideológicas temporales en la ficción y la historia, es el afán que nos guía en el desarrollo de esta *Sección II*: “El historiador que parta de ello dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que su propia época ha ingresado junto con otra anterior muy determinada. Fundamentada así en un concepto de presente (*Gegenwart*) como tiempo de ahora (*Jetztzeit*)” (Benjamin, 2018a: 318). No obstante, la intrínseca y vinculante relación entre pasado y presente mantiene continuamente latente una herencia de génesis conflictiva en la

dialéctica de las estructuras sociales. Las disposiciones inculcadas en un juego estructural complejo pero conflictivo, busca su propia perdurabilidad en la objetivación de inercias y acciones que se comprendan desde una virtud acrítica. La producción misma del *habitus*, que no excluye, puesto que depende de ello, el conflicto social, marca un conjunto de pautas de experiencias primeras y disposiciones vividas que cumplen una función estandarizada de una cotidianidad marcada. El sistema de disposiciones del que estamos hablando se encuentra en el valor prioritario del principio de continuidad y de una regularidad que el objetivismo, del cual ya advertimos que pretendemos escapar en la Sección III de esta investigación, concede a los productos sociales imbricados de juegos subjetivos y producciones culturales de los que depende en su construcción determinista. Somos conscientes que esto puede sonar un tanto contradictorio después de la justificación teórica que hemos presentado previamente para el análisis de *Cuéntame Cómo Pasó*. Sin embargo, estamos convencidos de la imperiosa necesidad de realizar un análisis socio-semiótico que nos permita ubicar la estructura ideológica de la trama, para llevar a cabo un posterior estudio cualitativo que escape del idealismo y objetivismo y, que esté en condiciones de realizar una valoración completa de una supuesta homogeneidad de la audiencia. Las series de televisión son un producto inmejorable en la distribución de papeles y roles subjetivos, pero sin un análisis más profundo entroncado con el análisis del *habitus* estaríamos cometiendo el error de trasladar el intelectualismo de quién escribe estas palabras, a la descomposición cultural holística que realizan todos los espectadores:

Producto de la historia, el *habitus* origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. (Bourdieu, 2007: 88-89)

Dicho esto, que todo análisis cultural que implique determinarlo como un texto, o desde un punto de vista lingüístico, deba ser considerado primero un aparato político, es consabido con la lectura combinada de Batjín y Bourdieu. Batjín, así como también Foucault, mantiene una idea conflictiva y deliberada de la enunciación que arrecia como una contienda entre interlocutores. Lugar donde no queda anegado el contexto estructural de las fuerzas simbólicas que se dan cita. Los esfuerzos denodados de Batjín desembocan en el logro teórico de aquella esfera ignorada tanto por la lingüística, como

por la filosofía del lenguaje: lo que denomina dialógico. Este descubrimiento, le permite a Batjín no limitar los diálogos a simples réplicas entre los interlocutores. Por el contrario, una relación dialógica puede darse entre textos científicos, u obras de arte y literarias separadas en el tiempo. Desentrañando la madeja de lingüistas y filósofos del lenguaje, lo relevante en la obra de Batjín es que en la esfera dialógica, las relaciones de sentido que se establecen confluyen y amainan en lenguaje y signos, pero no son reducibles a ellos. De este modo, y frente a los teóricos actuales de la performatividad entre los que podemos destacar a S. Zizek y J. Butler, el espacio abierto por la teoría de la enunciación de Batjín se presenta en su indeterminación, en lo fantasmagórico, y en lo indecible del despliegue de lo dialógico. Es decir, en una batalla de grandes e impenitentes conductas para mover y reestructurar siempre el campo de acción.

Mientras que el caso de Bourdieu lo podemos apreciar nítidamente desvinculando su obra colectiva sobre el uso social de la fotografía. Si la esfera de lo dialógico es un campo abierto a lo impredecible y por tanto, en la obra de Batjín se pueden hallar el origen magmático de la teoría del discurso populista de E. Laclau, en la obra de Bourdieu la fotografía en cuanto a ser un ejercicio social, anticipa y supera las impresiones únicamente semióticas de la práctica espoleada por R. Barthes en *La cámara lúcida*. Escapando del objetivismo de la lingüística y de la filosofía del lenguaje, tanto como Batjín, Bourdieu interpreta que el área de «lo fotografiable» pertenece a las disposiciones de las diferentes clases sociales o, lo que es lo mismo, se define por los modelos implícitos de cada una de ellas: “puesto que éstos determinan objetivamente el sentido que confiere un grupo al acto fotográfico como promoción ontológica de un objeto considerado digno de ser fotografiado, es decir, fijado, conservado, mostrado y animado” (Bourdieu, 2003a: 44).

Es así, que existe entre semióticos y lingüistas un acuerdo, para ver las relaciones marcadas por la lengua, el modelo de veracidad y objetividad por su estructura impermeable y duradera. Según Bourdieu, sería demasiado fácil mostrar que esta presentación social encierra en sí misma un compendio de prejuicios. La fotografía, como espacio social abierto y conflictivo, es un espacio convencional, como otros muchos, que expresa usos sociales cubiertos de objetividad y realistas. La fotografía, insiste Bourdieu, debe tanto a la imagen social que se tenga del objeto en cuestión que la produce, como a su dimensión social, el hecho de atestar la reproducción más exacta y fiel de lo real:

Pero, es sólo en nombre de un realismo ingenuo que puede verse como realista una representación de lo real que debe aparecer como objetiva no por su concordancia con la realidad misma de las cosas (puesto que sólo las capta según formas socialmente condicionadas), sino por su conformidad con unas reglas que identifican su sintaxis en su uso social con la definición social de la visión objetiva del mundo. Al otorgarle a la fotografía la exclusividad del realismo, la sociedad no hace otra cosa que confirmarse a sí misma en la certeza tautológica de que una imagen de lo real, conforme con su representación de la objetividad, es verdaderamente objetiva. (Bourdieu, 2003a: 139)

No obstante, a pesar de que autores como J. Aumont (2009) aseguren que las tediosas conclusiones alcanzadas por la obra colectiva de Bourdieu dirigida al *art moyen*, son hoy en día ciertamente discutibles, vista la fulgurante evolución del arte de la fotografía y la correlativa evolución de su público: “la fotografía está a punto de convertirse en un arte plenamente legitimado, en todo caso en términos de mercado, siendo la tendencia la tirada única (o muy limitada), firmada por el artista, expuesta y vendida en un circuito de galerías copiado al de la pintura” (Bourdieu, 2003a: 196). El método de trabajo, así como los estruendosos conceptos sociológicos que se conforman en la obra, continúan siendo un ejemplo. Por supuesto, también por el sistemático cuestionamiento metodológico expoliado por los autores. Después del vistazo somero a las obras de Batjín y Bourdieu lo que queda claro es que la semiótica, la lingüística y la filosofía del lenguaje no pueden asegurar un cierre completo y absoluto de lo simbólico, a no ser que se consume tautológicamente, y por lo tanto, emprendamos un intelectualicemos del aparato. Ninguna sociedad, y es relevante advertirlo en relación con no caer en fosas sépticas del objetivismo en nuestro estudio de caso, puede llegar a ser plenamente constituida. Siempre se va a topar con límites, desgarros e imposibilidades en su cierre.

Para este caso, S. Žižek (2003) haciendo uso del arsenal teórico lacaniano que le caracteriza, mantiene firmemente la convicción de que no existe realidad sin el espectro. En el lenguaje lacaniano equivale a decir que el círculo de la realidad puede completarse únicamente mediante el misterioso uso de lo espectral. Desde este punto de vista, la realidad no sería aludiendo a Kant la «cosa en sí» sino que ya estaría de partida constituida simbólicamente, estructurada por mecanismos que acordamos en definir como simbólicos, y el problema, o el núcleo de nuestra cuestión, es que esta completa simbolización de la realidad siempre fracasa. Ininterrumpidamente se encuentra con un óbice en forma de deuda simbólica irresuelta: “Este real (la parte de la realidad que permanece sin simbolizar) vuelve bajo la forma de apariciones espectrales” (Žižek, 2003: 31). Debido a la complejidad de los términos, resumiremos lo proferido aludiendo

que la realidad, o lo que intuimos como realidad nunca es la conformación unitaria de ella misma, puesto que permanece supeditada a la simbolización fracasada, ya que el espectro está en condiciones de aparecer continuamente en la brecha abierta dejada entre lo real y la realidad, motivo por el cual la realidad siempre tiene un carácter simbólico de ficción, y por ello, la importancia del estudio de los recursos culturales que confluyen en un continuo intento aunque incompleto de cubrir lo real: “Lo que el espectro oculta no es la realidad, sino lo –primordialmente reprimido- en ella, el X irrepresentable sobre cuya –represión- se funda la realidad misma” (Zizek, 2003: 32). Dicho esto, y simplemente a modo aclarativo, en el caso de Zizek el núcleo preideológico de la ideología consiste en la aparición espectral que llena el hueco de lo real, y esto a su vez, sería la lucha de clases.

En este punto, es interesante aludir por la importancia que tiene en nuestra investigación la idea del carácter simbólico de la ficción, la distinción que realiza Zizek entre la apariencia y el concepto posmoderno de simulacro aludiendo a J. Baudrillard en su obra *Cultura y simulacro*. Según Zizek la política como el dominio alambicado de las apariencias, no tiene nada que ver, ni guarda tampoco relación con la idea posmoderna del simulacro (Baudrillard, Virilio, Vattimo), que viene a decir que la realidad se está tornando indistinguible de su simulación. Lo relevante, es que en las investigaciones posmodernas de la simulación, lo que se pierde no es lo real firme e inmutable, sino la apariencia de sí:

La clave del actual universo de simulacros, en el cual lo Real es cada vez menos diferenciable de su simulación imaginaria, reside en el repliegue de la “eficacia simbólica”. [...] El viejo lema conservador de “cuidar las apariencias” recibe en la actualidad un nuevo giro: ya no representa la sabiduría según la cual es mejor no perturbar demasiado las reglas de la etiqueta social, pues la consecuencia puede ser el caos. Hoy en día, el esfuerzo de “cuidar las apariencias” apunta más bien a mantener el espacio propiamente político contra la embestida del cuerpo social posmoderno omnívoro, con su multitud de identidades particulares. (Zizek, 2001a: 212)

En resumidas cuentas, y trasladándolo al plano sociopolítico, lo dicho mantiene una tensión inmanente con la idea de que mientras percibamos «apariencias» existen partes que no están incluidas en un todo, es decir, partes que pugnan indeleblemente por abrirse hueco en una formación histórica solidificada. Por lo tanto, la era de los simulacros es fastuosa en cuanto a que evidencia una ruptura epistemológica de lo Imaginario. Espacio en el que demostrar que un cuerpo social está integrado dejando de lado a otros colectivos, y que es mediante la apariencia simbólica (ficción) que se

escenifican dicotomías entre incluido/excluido. Estas notas intelectuales son interesantísimas para reflexionar acerca de la pertinencia de nuestro trabajo. Apoyándonos en nuestro trabajo teórico de la Sección I, consideramos que la era posmoderna de los simulacros, si bien tiene efectos en la sociedad entendida como un todo integrado en diferencias y relaciones de poder, no ha conseguido difuminar brechas y tensiones sociales como las propias de las diferentes clases sociales. Es decir, la apariencia simbólica (ficción) sigue teniendo un papel nada baldío en la ordenación imaginaria de las diferencias.

Hemos acordado en definir con Žižek que la realidad, en efecto, no se puede cerrar, o acabaríamos sumidos en tautologías de difícil escapatoria. Sin embargo, las vicisitudes de la ficción, por ende, *Cuéntame...* entran dentro del espacio ideológico en un sentido estricto en cuanto a que aluden a fermentos «verdaderos» o «falsos» con respecto a alguna lógica relacional de dominación: “la lógica misma de la legitimación de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva” (Žižek, 2003: 15). Por lo tanto, si bien la realidad no se puede cerrar, la ideología bulliciosa e insomne es un aquelarre que solidifica ciertas posiciones de dominación. Es, por cierto, a través del cine y las series de televisión, que la ideología debe ser entendida como un objeto que puede mentir con facilidad con ropajes de «veracidad». Es importante, antes de advertir las pesquisas que giran alrededor de *Cuéntame...* que insistamos en algunas notas acerca del cine como fenómeno social; la función simbólica del mismo; y la importancia consustancial que tiene la ficción en el interior del origen denodado del ser humano.

Por consiguiente, el cine no siempre ha sido el mismo, existiría una modernidad cinematográfica. Esta modernidad opondría dos modelos que fueron descritos perfectamente por Gilles Deleuze entre un cine clásico del sistemático enlace entre imágenes y narrativas, y otro, representado por la autonomía de la imagen y doblemente autónomo, puesto que estaba marcada por una temporalidad independiente y por el vacío que los separaba. Dada la complejidad filosófica de la propuesta de Deleuze, y del espacio que ocuparía una explicación que satisfaga al lector, hemos convenido trazar algunas líneas someras e insistir para quien considere, la revisión directa de sus textos *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, y *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*. *Grosso modo* la imagen-movimiento sería la imagen organizada mediante el esquema sensoriomotor, una imagen concebida como el encadenamiento de otras imágenes con una lógica de conjunto análoga al encadenamiento de percepciones y

acciones. Mientras que la imagen-tiempo, se caracteriza por la ruptura o desaparición de esa lógica, de modo que la imagen ya no encadena con otra imagen sino con su propia imagen virtual. Esto quiere decir, que cada imagen se separa del resto, y se abre a la infinitud, y lo que se propone como la lógica del encadenamiento de imágenes, es la propia ausencia de esta, es un encadenamiento desde el vacío. Esta ruptura histórica, es vista por Deleuze como una consecuencia de la Segunda Guerra Mundial, por la que el enlace sensoriomotor ya no puede desembocar en ninguna respuesta ajustada y estructurada.

Pasaríamos resumiéndolo mucho, de las imágenes propias de una filosofía de la naturaleza, a las imágenes de una filosofía del espíritu. Diríamos que las imágenes de la imagen-movimiento nos introducirían en el infinito insondable de la materia-luz. Mientras que la imagen-tiempo nos muestra como el pensamiento, nuestra conciencia despliega una potencia mediadora dentro del propio caos. Por lo tanto, este segundo movimiento, o esta segunda obra «imagen-tiempo» demostraría como nuestra conciencia no se perdería en la interexpresividad del caos imágenes-materia-luz. Por el contrario, juega el papel de unirse a ello dentro del espacio de la infinitud. El estudio que realiza Deleuze no es el propio de una historia del cine. Es en sus palabras una taxonomía de la clasificación de imágenes y signos. El impresionante despliegue intelectual de su primera obra se realizará cruzando los avances teóricos y las innovaciones intelectuales de Peirce y de Bergson. Así, será frecuente encontrarnos en el desarrollo de esta, una crítica al tiempo fenomenológico e idealista propio de Kant y Husserl, pero también a la obra *La imaginación* de Sartre influenciado por su maestro Husserl, desde el punto de vista de Bergson:

Sin embargo, ante Bergson parecía abrirse una vía diferente. Porque si la concepción antigua corresponde cabalmente a la filosofía antigua que se propone pensar lo eterno, la concepción moderna, la ciencia moderna, reclama otra filosofía. Cuando uno se refiere al movimiento o momentos cualesquiera, tiene que ser capaz de pensar la producción de lo nuevo, es decir, lo señalado y lo singular, en cualquiera de esos momentos: se trata de una conversión total de la filosofía, y es lo que Bergson se propone hacer finalmente, dar a la ciencia moderna la metafísica que le corresponde, que le falta, como a una mitad le hace falta otra mitad. (Deleuze, 1984: 21)

Así, un hábil pensador, y un perfecto conocedor de la teoría deleuziana como es Jacques Rancière (2005: 146) asegura que la teoría de Deleuze pone de manifiesto la dialéctica constitutiva del cine entre el pensamiento y el no-pensamiento definitorio de la imagen moderna. Pero, es capaz también de invertir esta imagen para situar el cerebro humano

en su pretensión de convertirse en centro del mundo y situar sus disposiciones al alcance de su mano. Es decir, con capacidad de orden en la infinitud del mundo. Lo relevante de la teoría de Rancière es lo que él denomina el régimen estético del arte. Esta lógica, que también puede ser aplicada a nuestro caso práctico, opone al modelo representativo de acciones e imágenes encadenadas, una potencia primordial del arte en la tensión constante entre dos extremos: entre la pura actividad creadora carente de registros y normas, y por otro lado, la pasividad de los sentimientos inscritos en las cosas. Asimismo, el arte de la edad estética que defiende Rancière, y con ello la televisión¹⁸⁴, está vinculado a la lectura pormenorizada y rica de la obra de Madame Bovary de Gustave Flaubert. En ella, el pensador francés soñaba con una obra sin tema ni materia, únicamente sostenida por el estilo del escritor. Pero este estilo, puramente marcado por las reglas soberanas y límites de su creador, sólo podía completarse a través de su contrario: a decir que la obra se liberaba de todo rastro de intervención del escritor. Una obra caracterizada por la pasividad, verdadero sortilegio de una fuerza sin voluntad o significación:

Tal es el arte de la edad estética: un arte *a posteriori* que deshace los encadenamientos del arte figurativo, ya sea contrariando la lógica de las acciones encadenadas mediante el devenir-pasivo de la escritura, o bien re-figurando los poemas y cuadros del pasado. Dicho trabajo presupone que todo el arte del pasado está ahora disponible para su relectura, revisión, repintando o reescritura; pero también que cualquier cosa de este mundo –objeto banal, lepra de un muro, ilustración comercial y otros- está a disposición del arte en su doble potencial, como jeroglífico que cifra una época del mundo, una sociedad, una historia y, a la inversa, como presencia pura, como realidad desnuda aderezada con el esplendor nuevo de lo insignificante. (Rancière, 2005: 18)

En definitiva, lo que en última instancia está defendiendo Rancière con el arte de la edad estética es haber concitado una alternativa al principal aspecto negativo que él encontraba en la obra de su mentor Althusser, pues había cooperado en la elaboración de *Para leer el Capital*: su elitismo científico, y la viva e insalvable brecha que Rancière observaba apesadumbrado entre la cognición científica de los rigurosos y sagaces intelectuales, y por otro lado, el latrocinio de la ideología falaz de las masas. Contra esta posición que resultaba muy cómoda a Althusser de estar en disposición de la verdad oculta en los procelosos laberintos del tiempo histórico, Rancière intenta una

¹⁸⁴ Para Rancière la televisión no es el instrumento del consumo de masas que certificaría la defunción del gran arte, sino algo mucho más importante: “Es, más profunda pero también más irónica [...] Esa máquina no anula la potencia del cine, sino su –impotencia-. Anula el trabajo de contrariedad que no ha dejado de animar sus fábulas. Y el trabajo del director consistirá en darle otra vuelta de tuerca a ese juego en virtud del cual la televisión –culmina- el cine” (Rancière, 2005: 29)

y otra vez elaborar los contornos por los cuales la masa, clases inferiores, o subalternos, completan el proceso de subjetivización, reclamando a su vez el derecho de hablar por ellos mismos. Es decir, reclamar espacios para personalizarse sin necesidad de la fruición intelectual que ejerza de guía chamánica. La búsqueda de abrir un lugar legítimo a sus demandas, hace que Rancière valore muy positivamente las diatribas teóricas de Flaubert, pues si concebimos la obra de arte como un espacio abierto de inclusión sin presencia como tal del autor o del intelectual, desentrañamos espacios previamente ocultos. Estos motivos le hicieron aborrecer toda obra estética marcadamente intelectual, por tanto, las críticas al teatro de Bertolt Brecht y del cine de la *nouvelle vague* encabezado por François Truffaut, y Jean-Luc Godard son constantes.

Razonando sobre lo dicho hasta el momento, las imágenes que proyectan el cine o la televisión tienen según Aumont (2009: 84-85) la misma función que todas las producciones marcadamente humanas en el decurso de la historia, que pretendían o buscaban tener una relación de comprensión con el mundo que los rodeaba. Son tres los modos principales de esta relación: modo simbólico, modo epistémico y modo estético. En cualquiera de estas relaciones existe la noción de analogía, es decir, la relación entre la realidad y la imagen. De este modo, y siguiendo a Aumont (Aumont, 2009: 210) diremos que el arte es también lo que enseña a ver, así, debemos advertir por la importancia en nuestra investigación: el aspecto mimesis.

La palabra mimesis procede del griego y significa imitación. En la antigua Grecia aludía a dos contextos y formatos muy diferentes. El primer de ellos, íntimamente relacionado con un contexto narratológico¹⁸⁵, en particular, Platón se encargaba de recordar un tipo de relato, de oralidad que obtenía su peculiaridad en que el recinto imitaba las grandes hazañas y personajes históricos. Y, por otro lado, un contexto representacional en la obra de Aristóteles, mucho más cercano al sentido que nosotros ya hemos presentado apoyados en las ricas y eléctricas obras de Paul Ricoeur.

Finalmente, Aumont insiste que la historia del arte se presenta desde sus orígenes arcádicos un conflicto entre la necesidad de ilusión, o la supervivencia de los aspectos más mágicos, y la necesidad concreta de la expresión del mundo. De nuevo, encontramos una alusión maravillosa al poder de la fotografía, que nos conduce, harto

¹⁸⁵ Para un desarrollo más pormenorizado de las diferencias que alberga el término mimesis entre Platón y Aristóteles véase J. M. Schaeffer (2002: 1-114)

elemental, a la trasposición de la instantánea congelada e inmóvil por la yuxtaposición de las mismas en movimiento y con una coherencia propia del relato como se nos presentan en el cine y en las series de televisión. En este sentido leemos que la fotografía tendría un poder irracional que arrastra nuestra credibilidad. Sobre esto, Zizek en su conferencia titulada *Fotografía, documento, realidad: una ficción más real que la realidad misma* nos sirve como baluarte teórico para afrontar esta cuestión.

La cuestión que plantea Zizek en esta conferencia revestida con su peculiar tono irónico pero franco, y con su atrevida lectura de la obra completa del psicoanálisis de Lacan, no es baladí, y por lo tanto, no debemos dejar pasar la ocasión de presentar algunas de sus líneas teóricas más destacadas. De entrada, nos topamos ya con una frase que no deja a nadie indiferente: «La verdad tiene la estructura de una ficción». Los denodados esfuerzos de Zizek se concentrarán en huir a la idea bulliciosa y popular según la cual los seres humanos huimos hacia la ficción cuando la confrontación directa con la realidad se nos hace insuficiente. Justamente, el epicentro teórico de Zizek se situará en escapar de dicha encrucijada. El subterfugio de la crueldad del Holocausto, le permite escapar de un atolladero que laceraría su invectiva. Según Zizek, por espantosos que sean los documentales del Holocausto somos capaces de mantener la mirada fija y comprender holísticamente el trascurso de las imágenes que en el formato documental se dan cita. Pero, difícilmente encontramos esa veracidad en la ficción narrativa «realista» cuando tratan de exponer los sucesos de los campos de exterminio. Esta paradoja le permite a Zizek afirmar que el secreto de todo esto está en que el realismo documental queda, para quienes no pueden soportar la ficción, los excesos de una fantasía. Sin embargo ¿Esto mantiene alguna relación con lo proferido sobre los comentarios de Aumont? La respuesta es concisa y sencilla: sí.

Es ahí, posiblemente, donde resida la razón definitiva de la tensión dialéctica que se da entre realidad documental y ficción: si nuestra propia realidad social tiene sostén en una ficción o fantasía simbólica, el logro definitivo del arte cinematográfico no estriba en recrear la realidad dentro de una ficción narrativa, en seducirnos para tomar (erróneamente) lo ficticio por lo real, sino, muy por el contrario, en hacernos discernir los aspectos ficticios de la realidad misma, en experimentar la propia realidad como si fuera ficción. Vemos en la pantalla una simple toma documental en la que, de improviso, reverbera toda la profundidad fantasmática. Se nos muestra “lo que sucedió en realidad” y, de improviso, percibimos esa realidad en su dimensión más frágil, como resultado contingente, siempre cercado por sus dobles en la sombra. Eso es lo máximo que pueden plasmar los documentales. (Zizek, 2004: 6)

Lo presentado por Žižek se nos muestra en todo su esplendor cuando avanzamos unas páginas más, y hallamos que el contraste de la «realidad virtual» que no se nos presenta en su determinación y en su ontológica conformación, esconde una proto-realidad o una proto-ontológica, es decir, en términos lacanianos diríamos que lo que aparece en la ficción que altera nuestras percepciones, determinándolo como más «real» que la «realidad misma» es porque se nos presenta lo Real de la materia informal, espeluznante y fantasmagórica: “El primero que expresó con toda claridad esa dimensión pre-ontológica fue F. W. J. Schelling en su noción del Terreno Insondable de Dios, algo en Dios que aún no es Dios, que aún no es realidad plenamente conformada” (Žižek, 2004: 8).

En última instancia, para Žižek es en la ficción donde se representan escenarios sexuales cada vez más «pornográficos» o «dolores» como la tortura. Así es como lo Real laciano está del lado de la virtualidad opuesta a la «realidad real». Entonces, ¿esto qué implica en nuestra cotidianidad? Cuando asistimos a algunas escenas cinematográficas en las que actores sufren un dolor interminable sin posibilidad de obtener una huida hacia la muerte, experimentamos en nuestras carnes la visión más pura de la brecha entre lo Real y la Realidad y esta es la paradoja de la ficción y del cine, a decir que experimentamos mayor sensación de lo fantasmagórico «inconsciente» asociado a nuestra constitución como sujeto que en la «realidad real»: “Ese –Real- socava de ese modo la división entre los objetos de la realidad y sus simulacros virtuales: si en la realidad virtual escenifico una fantasía imposible, puedo experimentar un disfrute sexual –artificial- que es mucho más –real- que cualquier otra cosa que pueda experimentar en la –realidad real-” (Žižek, 2004: 9)

En cuanto a posicionarnos del lado del espectador que asiste de testigo a tal indeleble función, experimenta lo que Christian Metz conjuró en llamar «identificación cinematográfica primaria»: esto significa, que ante todo, la capacidad del espectador para identificarse con el ojo de la cámara que lo ha visto antes que él: “La identificación primaria, en el cine, es aquella por la que el espectador se identifica con su propia mirada y se experimenta como foco de la representación, como sujeto privilegiado, central y transcendental de la visión” (Aumont *et. al.* 1983: 264). Estos autores, contemplan meritoriamente que la identificación del espectador con el relato, que puede ser denominado en forma de identificación primordial, surge de la analogía de la estructura fundamental del relato, y de la estructura edípica: “Se puede decir que todo

relato, en cierto modo, fascina por eso, revive la escena de Edipo, el enfrentamiento del deseo y de la Ley” (Aumont *et. al.* 1983: 267)

A este respecto, volviendo a Zizek y su obra conjunta titulada *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*, éste asegura que aquella fascinación en virtud de la cual el sujeto se identifica con el objeto viendo su propia mirada, o, lo que es lo mismo, el sujeto que se reconoce en el objeto como a él mismo que se está viendo, es definida por Lacan como la ilusión propia del modelo autorreflexivo que caracteriza al sujeto de la filosofía tradicional de corte cartesiana. Esta relación entre la mirada del espectador y del objeto que es observado, lejos de ser un autorreflejo de la mirada del sujeto, debe ser entendido como una falla, o una distorsión que ensucia la imagen vista. Por lo tanto, concluiríamos esta reflexión admitiendo: “Yo nunca puedo ver adecuadamente –es decir incluir en la totalidad de mi campo visual- el punto del otro desde el cual él me devuelve la mirada: como la mancha extendida en Los embajadores de Holbein, este punto me desequilibra la armonía de mi visión” (Zizek, 2011c: 40)

En definitiva, la función del objeto nostálgico, según el cual podemos vernos a nosotros mismos, funciona precisamente ocultando la antinomia entre ojo y mirada, es decir, oculta lo traumático de poder acceder a la mirada del otro, momento que sería un latrocinio para la propia constitución del sujeto. Sin embargo, y avanzando un poco más en las pesquisas tan interesantes del psicoanálisis, uno de los objetivos implícitos de esta inyectiva, ha puesto de manifiesto que la ficción, y la propia constitución del ser humano como entidad pensante son dos epítomes perfectos. Por lo tanto, el principal objetivo es la comprensión de las representaciones visuales, en nuestro presente trabajo, la serie *Cuéntame...* y, en la conformación de nuestro conocimiento sobre el mundo en el que vivimos. De esto ya hemos dado buena cuenta a lo largo de las pedregosas páginas de la *Sección I*. De este modo, concebimos la imagen, o las imágenes del producto fílmico como producto y proceso cultural. El análisis cultural de las imágenes, nos debe recordar súbitamente que es un producto cultural, y que sus interpretaciones dependen de la circulación de sentidos hegemónica establecida en una coyuntura determinada.

Cada sociedad, y la española no iba a ser menos al respecto, ordena la realidad de forma singular, también con flujos concitados globalmente, en este preciso instante de la

historia no tendría sentido aminorar aseveraciones de este calibre. La categoría universal que está detrás de lo dicho es simplemente la ontológica necesidad que tiene el ser humano de ordenar la realidad, de indicar lo que significa arriba y abajo, derecha e izquierda, sagrado o profano, malo o bueno, legible o ilegible, bonito y feo, en definitiva, de otorgar un sentido al mundo que nos rodea en su imposibilidad de control. A lo largo de la *Sección I* hemos abordado pormenorizadamente un estudio de las representaciones desde diferentes escuelas cruzadas: filosofía, antropología, sociología, psicología, estudios culturales, estudios históricos, y también teoría del discurso. Por todo ello, nos ahorraremos apreciaciones que confluirían de nuevo a la interpelación de obras tales como *Las consecuencias perversas de la modernidad* de Z. Bauman; *El pensamiento salvaje* de C. Lévi-Strauss; *Las formas elementales de la vida religiosa* de É. Durkheim; *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* de M. Foucault; *La construcción social de la realidad. Un tratado de sociología del conocimiento* de P. L. Berger y T. Luckmann; *Mitologías* de R. Barthes; y así con otras muchas obras magnas del pensamiento social que nos ayudarían a esclarecer los procelosos laberintos de la construcción social de la realidad.

Simplemente, nos detendremos brevemente en añadir a esta breve presentación de obras el título de *La selva de los símbolos* del antropólogo Victor Turner. Turner avanza teóricamente, y corrige algunas imprecisiones que a su juicio habían cometido personalidades como Durkheim. Las investigaciones etnográficas de los Ndembu le permitieron identificar que por encima de la clasificación simbólica dual, por ejemplo entre rojo y blanco, alto y bajo, se hallaba un modo más amplio de clasificación denominada tripartita. Dicho esto, Turner (1980: 32-33) establece que los símbolos rituales son al mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación. Aludiendo a Durkheim, el autor menciona que a éste le fascinaba que muchas normas e imperativos sociales sean considerados por quienes lo observan como «obligatorios» y «deseables». Sin embargo, se distancia de Durkheim y esto es lo más relevante, puesto que considera que toda clasificación procede del organismo humano y de su pericia corporal crucial, y no del conjunto de las agrupaciones sociales (Turner, 1980: 101)

De este modo, al exhortar de nuevo la condición arcádica del simbolismo en el ser humano, arreciamos a considerar que aquellos conceptos se encontraban como fermento esperando la lluvia que los hiciera brotar. Y este es el momento. A pesar de que autores como G. Sartori en *Homo Videns. La sociedad teledirigida* admita la perversión que

sufre el hombre como un animal simbólico, aludiendo, en efecto, a Ernst Cassirer, mediante la permutación y la metamorfosis que está produciendo la televisión, al revertir la naturaleza misma del *homo sapiens*: “La televisión no es sólo instrumento de comunicación; es también, a la vez, *paideía*, un instrumento –antropogenético-, un médium que genera un nuevo *ánthropos*, un nuevo tipo de ser humano” (Sartori, 1998: 36). En estas páginas apostamos por la idea de que la idea cognoscitiva del mito no desaparece, y no lo puede hacer.

Esta modelización mítica que defendemos en este escrito se corresponde con la idea de G. Genette en *Nuevo discurso del relato* por el que desde el momento en que hay un acto o suceso, aunque sea único, breve, desarmado y incoherente, existe una historia porque hay una transformación, es decir, el paso de un estado anterior a un estado posterior, y a esto Genette (1998: 16) lo define como «noción de relato mínimo». Entonces, modelización mítica, y noción del relato mínimo, atestiguan el error comúnmente cometido entre los antimiméticos, puesto que no atienden a la verdadera tarea de la actividad ficcional. Schaeffer confirma que no se le puede criticar a Platón por no haber tenido en cuenta la importancia mítica de la actividad ficcional. El tiempo y los avances transcurridos desde su *República* hasta la actualidad invalidarían dichas sentencias. Sin embargo, no ocurre lo mismo con los sucedáneos actuales que no perciben que sus críticas antimiméticas dirigidas a la televisión y al cine, se apoyan en una idea de la mimesis y de la ficción insostenible en nuestro presente.

Resulta evidente que, contrariamente a lo que defendía Platón, la mimesis es en efecto una operación cognitiva, y en un doble sentido, pues es la aplicación de un conocimiento y una fuente de conocimiento. El hecho de que no haya sido reconocida como tal y que, salvo raras excepciones, la filosofía incluso la haya opuesto al pensamiento, se debe sin duda a múltiples razones. Ya nos hemos tropezado con algunas de ellas. Para empezar, está el hecho de que la filosofía defiende en general una concepción muy restrictiva de las modalidades de conocimiento humano y, en particular, subestima el acceso no reflexivo al mundo que hace posible la ejemplificación mimética. También está la oposición simplista entre verdad y falsedad, es decir, la incapacidad de reconocer la diversidad de las modalidades de creencia y la diversidad de registros entre los que, sin embargo, cada uno de nosotros no deja de alternar. [...] (Schaeffer, 2002: 37)

Tal y como habíamos indicado anteriormente, Aristóteles a diferencia de la concepción mimética de Platón, entiende que lo que caracteriza a la ficción es su estructura representacional posible que es específica de una narración que representa hechos posibles o verosímiles. Pero según Schaeffer habría que avanzar un paso más que

Aristóteles. Es interesante advertir que si bien Aristóteles acepta la ficcionalización de sucesos reales, no está por la labor de concebir loable que a diferencia de hacer sobresalir la estructura subyacente, se intente hacer descender su estructura ficcional al terreno de lo real:

Por lo tanto, me parece que para comprender realmente la ficción, y también la actitud ambivalente que la cultura occidental ha mantenido constantemente con hacia ella, de una forma u otra, hay que conseguir integrar el punto de vista platónico (la imitación como fingimiento) en el modelo aristotélico (la imitación como modelización cognitiva). Sólo esta doble perspectiva permite comprender por qué la ficción es una conquista cultural de la humanidad. (Schaeffer, 2002: 39)

En última instancia, lo que Schaeffer está planteando muy inteligentemente, es la posibilidad de huir de la cuestión tramposa de si la ficción afecta a la condición de posibilidad de una «verdad» puesto que en su formato representaría una imitación, por ende, una «falsedad». Escapar de la disyuntiva nos exhorta a observar la ontológica necesidad del ser humano en aprender imitando «modelización mítica» que en ningún caso es asimilable como falsedad. No podemos caer en la tentación de supeditar la idea de representación o la construcción simbólica del mundo con la tesis según la cual toda representación se dirime y es juzgada en términos de verdad y mentira. La posibilidad de la veracidad, y sin querer inmiscuirnos en precisiones metafísicas y epistemológicas de primer orden en la historia de la filosofía, se encuentra si la representación se corresponde con las cosas, es decir, cuando estas son de la misma forma que las representaciones dicen y muestra que son.

No obstante, so pena de caer en absurdas repeticiones, aceptando la importancia capital que tiene la ficción en la conformación de la realidad tal y como la concebimos a través de dosis simbólicas que ordenan la inconmensurabilidad de la naturaleza. Está, y así insistiremos a lo largo de nuestro recorrido por *Cuéntame...*, supeditado a unas relaciones de fuerza que imprimen en conformación a su poder un determinado sentido simbólico y no otro. En definitiva, lo que tenemos es que la ficción ayuda a ordenar nuestra realidad, pero está determinada desde su inserción al mundo de las representaciones, manchada de un poder ideológico que con Žižek acordábamos en definir como: “[...] la lógica de la relación de dominación debe permanecer oculta para ser efectiva”.

Aplicando lo presentado hasta el momento para el caso de la televisión en nuestro país, es harto elemental, fijar la mirada en las palabras de M. Palacio (2001) para quien

cualquier historia de la televisión en España, ineluctablemente se convierte en una historia general del país. Tanto es así, que el autor arrecia a afirmar que comprender la televisión española, sus logros, límites, invalidaciones, o miserias, corren el mismo camino que lo preconizado para entender procesos similares que acaecieron en el país. Admitimos que esta invectiva concitada por M. Palacio la hemos tomado en serio, y es por ello, que avanzando más allá de lo prescrito por el autor, en el capítulo 3 de la presente Sección, se presentará una historia reciente de España, que nos permita no solo comprender la dimensión temporal y compleja de la televisión, sino los procesos históricos que dan vida y mueven las imágenes inquietas y móviles de *Cuéntame...* durante las temporadas que vamos a analizar. En cualquier caso, las jóvenes generaciones, y las no tan jóvenes, construyen parte de su identidad, puesto que si entendemos la cultura como una forma de vida integral, afirmar la coherencia de la identidad únicamente mediante la visualización de la televisión sería un completo disparate, algo obstinado. Sin embargo, la televisión y el espacio estratégico que ocupa en el desenlace de una cotidianidad cada vez más asfixiante y desoladora como consecuencia del derrumbe de parte de las certezas proporcionadas por estructuras comunitarias de mayor envergadura, se constituye como subterfugio y, en efecto, en instrumento nada baldío en la confirmación de identidades.

Así, las imágenes tanto del cine como de la televisión que se vieron relacionadas con lo que F. Jost (2002) definió «El culto de la televisión como vector de identidad», por lo tanto, imágenes que se vieron relacionadas con el concepto de identidad cultural nacional, que según V. Camporesi (1993) en su obra *Para grandes y chicos. Un cine para los españoles 1940-1990* mantenía una relación compleja e inacabada, en ocasiones indecible, con la expresión «españolada», adquiriendo, a su vez, y conforme a los casos, un valor más o menos peyorativo. De este modo, el campo de los estudios cinematográficos y televisivos en España, se fue ampliando a lo largo del último tercio del siglo XX, cuya prerrogativa, en la mayoría de los casos, consistía en generar un contexto favorable al estudio del cine y la televisión dentro de la península, puesto que se encontraba absolutamente denostado y maltratado con contundentes calificaciones como la mencionada previamente «españolada» generando una orfandad apesadumbrada. Es importante advertir que para V. Camporesi es posible elaborar una lista loable de definiciones de españolidad relativamente independientes de un contexto histórico específico. No obstante, esta elaboración no es y no puede ser estática en el

tiempo, ya que se fue conformando en sincronía con transformaciones y cambios que tuvieron lugar en la sociedad española en su conjunto, y por defecto, también en el cine y la televisión. Camporesi (1993: 37-66) elabora una lista de los diferentes discursos de la españolidad en el cine español desarrollada por los críticos hasta los años 70, identificado a menudo con salvaguardar o exaltar la imagen en el exterior. Esta lista es importante, puesto que *Cuéntame...* como veremos no es una creación abstracta y desligada de la tradición española. Es una serie que se desenvuelve en el tardofranquismo, y por lo tanto, mantiene afinidades destacadas con géneros españoles de la época, y también, con referencias a otras producciones visuales tanto españolas, como extranjeras.

1. La primera versión es sinónimo de recuperación y difusión de las tradiciones intelectuales del país.
2. Un segundo discurso lo identificamos con el costumbrismo. Los elementos costumbristas reverberarán situándose imprescindibles en cualquier análisis que se realice de *Cuéntame...* En el panorama cinematográfico español, el costumbrismo permanece impertérrito desde los años veinte hasta la contemporaneidad, y nuestro caso de estudio, es paradigmático de ello.
3. Una interpretación de la españolidad es, por supuesto, el realismo. Un realismo dramático y amargo. De nuevo, éste será un elemento crucial para comprender los ambientes y la tradición que impera alrededor de la familia Alcántara.
4. Una cuarta versión vincularía a las producciones cinematográficas españolas con una especial sensibilidad hacia el drama. También, el cine religioso es una versión de este discurso donde pesa el requerimiento de un fondo teológico.

Dicho todo esto, costumbrismo y realismo, que en nuestro caso será neorrealismo, se confirman como epítomes perfectos hacia la comprensión holística de *Cuéntame Cómo Pasó*. La conjunción de ambos géneros en una producción televisiva como la que nos ocupa alimenta una realidad esencialmente vinculada a tradiciones religiosas, a conflictos entre lo urbano y lo rural, que en todos los casos están vinculados con la esencia de lo español. *Cuéntame Cómo Pasó* desde una estructura neorrealista es capaz de leer el costumbrismo reconociendo el potencial de las tradiciones populares y folklóricas para la representación de una España auténtica. No obstante, la estructura de la trama no es estática en estos elementos. Es, precisamente por lo proferido, que puede

erigirse en una producción cuyos análisis no cesan, motivo por el cual, convocamos la pertinencia de estas páginas.

Cuéntame Cómo Pasó representa los avatares y luchas de una familia de clase trabajadora, la familia Alcántara, a finales de los años sesenta y comienzos de los setentas, en definitiva, el tardofranquismo. Los capítulos son comentados y, esto es de gran relevancia, por la voz en Off de Carlos, el hijo menor de los tres, que posicionado temporalmente en la España de la actualidad, «recuerda» por lo tanto construye e interpela, lo que fueron los últimos años del franquismo, así como el proceso de la transición a la democracia. El peso del neorrealismo y del costumbrismo en la estructura de la trama es más que evidente. Haciéndonos eco de un fabuloso artículo de Isabel Estrada titulado *Cuéntame Cómo Pasó o la revisión televisiva de la historia española reciente*, atisbamos las continuas apelaciones de intertextualidad, que a partir del episodio titulado «Caballero y mutilado» observamos con alusiones a películas como *Plácido* (García Berlanga 1961) y *El cochecito* (Ferrerri 1960), por lo que preconizan el diálogo con el neorrealismo.

La alusión al concepto de intertextualidad refiere a la idea desplegada por G. Genette en *Palimpsestos. La literatura en segundo grado* a la que hemos prestado, y así lo haremos a lo largo de este recorrido con una pormenorizada atención. *Cuéntame...* corresponde a la idea de hipertexto de Genette, o, lo que es lo mismo, un texto derivado de un texto anterior por transformación simple o por transformación indirecta. Así, la ficción histórica, que es el caso que nos ocupa, en su propio desarrollo diacrónico resalta dos caminos que confluyen en la idea de hipertexto de Genette, por un lado, la internacionalización y adecuación de sus propuestas y, por otro lado, la pertinencia sociocultural de las transformaciones acaecidas en la televisión durante estas décadas en España. Antes de pasar a explicitar pormenorizadamente esta última idea, viéndonos obligados a cruzar nuestra trama con formatos precedentes o bien parecidos como las series *Médico de Familia* o *Los Serranos*. Es preciso que insistamos y valoremos dos trabajos: *Televisión y nostalgia. The Wonder Years* y *Cuéntame Cómo Pasó*; y *Ficción televisiva en el ocaso del régimen franquista: crónicas de un pueblo*.

En ambos trabajos, comprobaremos la pertinencia, por un lado, de las semejanzas entre la trama española *Cuéntame Cómo Pasó* y la ficción histórica norteamericana *The Wonder Years* y, por otro lado, destacar que el origen de los trabajos de ficción

televisivos encuentra un escenario arcádico en la serie *Crónicas de un pueblo*. Grosso modo, *Crónicas de un pueblo* (Rueda Laffond, 2006: 1) ha sido valorada a la vez como uno de los grandes logros de RTVE, pero, al mismo tiempo, una muestra más que paradigmática de trasladar los imaginarios dominantes franquistas a través de la pequeña pantalla: “Este último aspecto otorga una pátina peculiar a la serie, en forma de producto de entretenimiento pautado por claves ideológicas y proselitistas” (Rueda Laffond, 2006: 1). *Crónicas de un pueblo* fue una idea incipiente del vicepresidente del Gobierno Luis Carrero Blanco, cuyo objetivo consistía en difundir los preceptos del Fuero de los Españoles en un contexto histórico donde se recrudecía la revuelta social y la contestación política. Insistiendo en el artículo de Rueda Laffond (Rueda Laffond, 2006: 8) y también en las apreciaciones de Josetxo Cerdán en *Haciendo estudios culturales: del NCE a la televisión española a través de Cuadernos para el Diálogo (1963-1978)*, asistimos a una trama desenvuelta en los terrenos de la comedia costumbrista coral con finalidades morales y didácticas. En definitiva, las características más representativas de *Crónicas de un pueblo* a través de un enfoque nítidamente costumbrista, marcado por unas señas de identidad abiertamente populares, presenta escenarios moralistas en términos de sentido común, conformándose en una experiencia histórica del realismo televisivo y, por último, impone el terreno de la ficción sobre la cotidianidad más inmediata.

Hemos querido dar cuenta de todos estos detalles, con el objetivo de resaltar la complicidad que mantendrán casi intacta con gran parte del sincretismo de *Cuéntame Cómo Pasó*. El trabajo de *Cuéntame...* se inserta dentro de una larga tradición interpretativa del cine como herramienta de representación histórica. El estudio dirigido por N. Berthier y J. C. Seguin titulado *Cine, nación y nacionalidades en España* da buena cuenta de ello. Hay que destacar brevemente, que esta investigación conserva un impresionante eco con los trabajos del historiador Jacques Le Goff quien exploró la relación del cine y la historia de las construcciones identitarias. Así, el artículo de Rueda Laffond y Guerra Gómez titulado *Televisión y nostalgia. The Wonder Years y Cuéntame Cómo Pasó* muestra como ambas producciones desde emplazamientos geográficos muy diversos, coinciden en formular un mismo tiempo histórico de referencia, así como articulándolo con la visión retrospectiva de dos personajes con perfiles y una función narrativa muy similares: Kevin y Carlos. A partir de aquí, ambas series compartirán unos elementos mínimos pero comunes de análisis: “la representación modélica de la

instancia familiar, la tipología básica de personajes, las características del espacio textual dominante o los valores relacionados esenciales que manejan. [...] por algunas de sus estrategias de evocación histórica dirigidas a construir una lógica de realismo y verosimilitud, en virtud de su naturaleza como relatos históricos” (Rueda Laffond y Guerra Gómez, 2009: 2).

Como decíamos, la serie ha construido su estructura básica mediante un enfoque costumbrista sobre el paroxismo propio de una familia de clase obrera que reside en uno de los barrios periféricos y de nueva construcción de Madrid como consecuencia del éxodo rural. En cuanto a la representación, observamos dos ejes centrales y vehiculares a lo largo de toda la trama: por un lado, el hogar familiar, espacio natural donde veremos representada la cotidianidad de una familia de la época; y, por otro lado, el barrio en el que reside la familia como espacio de sociabilidad y recurso a través del cual incrustar y entender la cotidianidad de los integrantes de la familia dentro de un contexto histórico determinado. El cruce y la tensión con otros personajes de la trama desarrollados en este espacio de sociabilidad tratarán de representar históricamente la radiografía del tardofranquismo. Debido a que posteriormente examinaremos con entusiasmo y paciencia las características de la trama, en estos compases no atendemos a otros elementos tan importantes como lo ideológico del progreso experimentado por la familia Alcántara, la edulcoración de los años del tardofranquismo, los lenguajes empleados, las alusiones directamente históricas que se realizan, etc.

De todos modos, lo que sí es concerniente, es la ratificación del carácter coral y protagonista de la familia Alcántara. Estas marcas semánticas y narrativas de la ficción popular española de corte muy marcadamente familiar son paradigmáticas de los últimos veinte años, manteniendo paralelismos con otros productos televisivos que han recreado entornos familiares: *Médico de familia* y *Los Serrano*:

La familia o las relaciones familiares son el marco argumental de una dilatada trayectoria de telecomedias. De este modo, la familia constituiría un subgénero de la ficción televisiva que tendría su origen en la comedia familiar americana de los años 50. Desde entonces, el espacio doméstico se constituyó en centro de la escena familiar de todo un corpus evolutivo de historias de la ficción televisiva en el mundo. La familia encuentra en el perímetro de las paredes del hogar su identidad y reafirma su simbología cultural. (García de Castro, 2002: 189)

Podemos decir, que para el conjunto de los pensadores que se han dado cita en el análisis de los productos televisivos en estas últimas décadas, coinciden en el

paralelismo de las series indicadas como productos interesados en recrear la convivencia familiar. En este sentido, el artículo de Oller-Alonso y Barrero-Ibáñez (2012: 133-135) titulado *Nostalgic representation of reality in television fiction: an empirical study base don the analysis of the Spanish television series Cuéntame Cómo Pasó* muestra adecuadamente que para un uso metodológico que pretenda estudiar los tenores principales de las series españolas de las últimas décadas e debe insistir en cuatro puntos fundamentales:

1. Home as a space of representation of family relationships
2. The workplace and school as a space for representation of formal and profesional relations.
3. Spaces for informal relationships and othe spaces of interaction
4. Moral attitudes and conflicts at present.

También es cierto, que complementariamente a esto, han asumido conscientemente una batería de estrategias de corte histórico. Por supuesto, la trama que nos ocupa es una de las que más rezuma un flujo ficcional a través de documentales históricos: “Todo ello deber ser estimado en términos de proyección ante la audiencia del estatus de esta serie como narrativa histórica” (Rueda Laffond, 2009: 96). Es paradójico, que después del espacio dedicado a hablar de la serie, aún no hayamos consumado un molde teórico de la estructura de la trama que satisfaga al lector. Desde la difusión del primer capítulo el 13 de septiembre de 2001, esta serie de T. V. E. lleva a la pantalla la vida cotidiana de una familia de clase obrera, que ha experimentado en sus carnes el éxodo rural, y que habita en la periferia madrileña. Espacio reservado a las familias de la clase trabajadora recién llegadas a la capital de España. Casi cada capítulo, inicia y finaliza con la voz en Off de Carlos Alcántara, el hijo menor de la familia, que mediante el presente nos cuenta e interpela a través de la memoria, una memoria que pretende ser colectiva de un mismo tiempo en los hogares de todos los españoles. Para la importancia del recurso de los niños en la ficción y, en particular, en el caso que nos ocupa, recomendamos la lectura de B. Brémard: *L'enfant à l'écran: une figure du résistant*. Finalmente, de lo que estamos hablando, es de una crónica de un pasado muy reciente, siendo las imágenes de época y los documentos históricos, grandes acontecimientos que se irán sucediendo. De nuevo, para un análisis más detenido de la importancia de la documentación en *Cuéntame...* remitimos al artículo *Documentación en “Cuéntame”* de Elena de la Cuadra de Colmenares.

Es, por tanto, un espacio común el asegurar que *Cuéntame...* como crónica histórica pretende y busca ante todo ser una verdad consensual (Brémard, 2008b: 144). Cada capítulo hace mención al mes y al año en que se desarrolla la historia, despertando así la memoria colectiva de los telespectadores en forma de nostalgia a colación del conjunto de recursos y referencias que suscita una cultura común y cotidiana. Asimismo, este producto audiovisual debe ser registrado como un texto canónico de la representación televisiva y mediante el recurso de la ficción, del paso del tardofranquismo a la democracia en España: “La historicidad de la serie se ha sustanciado en relación con un extenso abanico de estrategias de refuerzo, de recursos encaminados a construir una rememoración interpretativa y divulgativa de un pasado verosímil. [...] El acoplamiento entre los arcos de transformación históricos y las tramas vividas por los personajes formaría parte de este tipo de recursos” (Rueda Laffond y Coronado Ruiz, 2009: 110). En esta obra conjunta, debemos destacar el espacio tan importante que dedican los autores a cruzar diferentes propuestas procedentes de otros pensadores concitando una melodía unísona de críticas que reverbera en una imagen indulgente de la dictadura, así como de una equidistancia, apatía y silencio aquiescente. Del mismo modo, Burkhard Pohl (2007: 217-228), Brémard (2008b: 142-145) García de Castro (2002: 191), Rueda Laffond y Coronado Ruiz (2009: 110-129) y Winter (2006: 12-13), nos relatan concisa y tenazmente la pléthora de creencias que circulan ideológicamente alrededor de *Cuéntame...*: la producción de esta trama corresponde llamativamente con un modo específico de «hacer memoria» (Burkhard Pohl, 2007: 218) desde la nostalgia colectiva y personal de sentirte participe de los acontecimientos que se relatan. Y, asimismo, trazar una normalidad pequeña burguesa de facto a través del consumismo:

Producida y cofinanciada por Televisión Española en tiempos de José María Aznar, dirigida y escrita por un equipo más bien -progre-, *Cuéntame* establece algunas pautas de recreación del pasado sobre las cuales voy a reincidir más adelante: la televisión, la función representativa de la cultura popular, la distancia entre la vida privada y pública, la ausencia del régimen, la afirmación del presente mediante el pasado, la distancia cómica y costumbrista, etc. Los medios filtran la memoria: en *Cuéntame*, el primer lugar de memoria y de identificación colectiva es el producto de Massiel, transmitido por Eurovisión, como fecha a partir de la cual todo cambió. (Burkhard Pohl, 2007: 219)

En referencia a algunas de las pautas del pasado sobre las que hemos esbozado algunos elementos, según Vicente Sánchez Biosca en *Cine de historia, cine de memoria* son dos los aspectos de la trama que permanecen invariables a lo largo de las temporadas: la exculpación de los españoles durante la dictadura franquista, especialmente, de los que

no lucharon contra el sistema, ejemplos de la trama son Antonio Alcántara y su compañero de baile, jefe y mentor, Don Pablo; y, en segundo lugar, una visión nostálgica de aquellos años, acompañado y mediado por una perspectiva subjetiva del chico inocente (Brémard, 2008a) y su voz en Off desde el presente: “Salta a la vista la función didáctica del narrador extradiegético, cuyos comentarios desde el presente invitan a la comparación entre pasado y presente. La construcción narrativa combina la ingenuidad del niño, representando la regresión de la España franquista, con la reflexión desde la madurez democrática. Una mirada que no deja de marcar distancia hacia una época demasiado remota como para tener que ver con la España del nuevo milenio” (Burkhard Pohl, 2007: 219).

Entonces, en el análisis de la estructura de la trama, al corresponder con el tiempo del tardofranquismo, y en función de las características nostálgicas y edulcorantes del proceso histórico mencionado, excepto algunos personajes que hacen de contrapunto como el hijo mayor Toni Alcántara, o Eugenio el párroco catalán que no comulgará con los dogmas de la Iglesia más tradicional, el resto de los personajes desarrollarán una historia personal cuyas preocupaciones girarán en torno a su situación económica, haciendo poca mención a los pormenores políticos. El núcleo familiar representado por Antonio Alcántara y Mercedes Fernández serían los epítomes perfectos de esta representación. Personajes que no piensan ni hablan de política, cuya principal inquietud es perseguir y obtener las pesquisas propias del consumismo pequeño burgués de la época. En este sentido, los comentarios de Sánchez Biosca (2006b: 78) resuenan más que nunca: la memoria mediatizada de los años del tardofranquismo en *Cuéntame...* generan una idea nostálgica e idílica del período que tiende a equiparar con frecuencia los discursos franquistas y sus intervenciones tanto mediáticas como en la Plaza de Oriente, con las manifestaciones antifranquistas, generando una idea desvencijada y acrítica del período.

Los límites entre reconciliación y nostalgia, entre estética, política de la memoria y estrategia de marketing se desdibujan a medida que la conmemoración se convierte en un fenómeno de interés general. El ejemplo tal vez más claro es la serie televisiva *Cuéntame Cómo Pasó*. La serie ha sido interpretada a la vez de revisionista, de banalizadora y del mayor y más lúcido intento de recuperación de la memoria histórica; propone la nostalgia reflexiva y reconciliadora respecto al tardofranquismo a través de una recuperación del pasado mediante sus lugares de memoria del consumo puesta en escena por un *product placement* profesional. (Winter, 2006: 12)

Tras haber desentrañado el conjunto de referencias y plétoras de ideas alrededor de *Cuéntame...* nos sentimos ineluctablemente movidos a presentar la obra más importante al respecto, por su cercanía en el tiempo, pues se publicó en el año 2015, y porque sus páginas concitan un escenario de unión a modo de cajón de sastre de los dispersos pero cercanos discursos exhortados hasta el momento. Estamos hablando de la obra titulada *La memoria televisada: Cuéntame Cómo Pasó* de Laura Pousa. Laura es doctora en Historia del Cine por la Universidad Autónoma de Madrid, y atesora más de 10 años trabajando como guionista de series de televisión: destacando su trabajo en *Cuéntame*. Como decíamos, la publicación de esta obra es relativamente reciente, salió a la luz en 2015, coincidiendo con la decimosexta temporada en emisión de *Cuéntame...*, por lo que, su análisis abarca las catorce primeras temporadas que se darán cita en nuestro análisis. Laura en la presentación del libro alude, con lo que coincidimos pero que ampliaremos en nuestro análisis, que en su obra se acerca a los momentos clave: inesperados, traumáticos, fundamentales, y catárticos de su desarrollo narrativo para encontrar los puntos de inflexión en los que confluyen y reverbera la ficción, el documento histórico, la simbología y el mito. En definitiva, los elementos que concitan la posibilidad de creación de un mito cultural.

En cualquier modo, nos advierte de que en ningún caso su obra será un catálogo exhaustivo del contenido de *Cuéntame...*, ni tampoco un análisis en términos exclusivamente televisivos e históricos. Por el contrario, su objetivo versa en poner el acento sobre el drama, donde todo lo que sucede en la trama encuentra un significado y coherencia dentro de un relato en el que: “conviven diferentes niveles narrativos” (Posada, 2015: 11). El conjunto de la obra está dividido en dos partes. En la primera parte denominada *Ficción y memoria* contextualiza el estado del drama relacionando la serie en cuestión con otras series de televisión anglosajonas que son un punto de partida por el camino unitario y emergente que han seguido. Alguna de estas series es: *The Sopranos*, *Mad Men*, *Lost*, o *The Wire*. Según Laura Posada (2015), a pesar de las peculiaridades de las producciones españolas y del tamaño de su industria, muy centradas por una apuesta en lo identitario y en lo popular, el reflejo de las series norteamericanas persiste y es muy fuerte. A esta relación le dedicará unas páginas maravillosas, destacando entre otras muchas cosas, la relación entre *Cuéntame...* y *The Wonder Years*. Por otro lado, en esta primera parte, destaca poderosamente el apartado titulado *El flashback de Carlos Alcántara*. En dicho apartado, es palpable que la trama

actúa como un organismo, o un producto televisivo con conciencia histórica: “se trabaja desde la convivencia de un tiempo de ficción con un tiempo histórico que conforman una única base creadora, donde se plantea el difícil ejercicio de equilibrio entre la búsqueda de credibilidad y la aceptación por parte de los espectadores” (Posada, 2015: 53). Si la memoria es uno de los elementos más importantes del cine como producto cultural con capacidad de alterar y conformar imaginarios posibles, los continuos *flashbacks* en la trama fundamentan la articulación de la memoria que se pretende imprimir desde el carácter narrativo. A ello habría que añadir ineludiblemente, la voz en Off de Carlos Alcántara, puesto que a través de su memoria multifacética, ordena y registra desde su posición todas las piezas narrativas que pudieran estar destartaladas.

Mientras que, en la segunda parte titulada *El drama de Cuéntame Cómo Pasó: construcción audiovisual e identidad cultural*, se confrontan dos posiciones relevantes en el desarrollo de la trama, por un lado, la construcción de la memoria histórica, para la que Posada, nombra y evoca a pensadores tan importantes como Pierre Nora, Paul Ricouer, Maurice Halbachs, David Lowenthal, Umberto Eco, y Tzvetan Todorov; y, por otro lado, el peso de la tradición y la impronta rural, espacio narrativo donde más claramente se verá representado la nostalgia ideológica y acrítica de la época, así como un intento de conectar con lo español, que hubiera hecho sonrojar alegremente a escritores como Baroja o Azorín; y, por último, la ideología como soporte ficcional, que ha sido ya acordada apoyándonos en otros pensadores mencionados, como un discurso que predominan proyecciones sociológicas, culturales, y estéticas, que en última instancia avalan la ideología de la dictadura franquista.

Consecuentemente, los grandes e impenitentes esfuerzos teóricos generados en una obra de traducción y unión, así como de creación y novedad personal, hacen posible que Posada (2015: 246) deduzca que el entorno visual del relato se base en lo preexistente, posibilitando igualar la ficción y lo artístico a lo histórico y vivido: “Así, la aparente normalidad del día a día adquiere nuevas connotaciones y convierte a los personajes de la serie en agentes de la historia de España. [...] Esta visión positiva y optimista de la historia de España se manifiesta mediante unos personajes protagonistas que se muestran como los representantes de una época, y con los que se busca la identificación social y familiar de los espectadores” (Posada, 2015: 246-247). En suma, este esfuerzo indeleble de registrar una memoria colectiva de estas características no hubiera sido posible, sin la voz en Off de Carlos Alcántara. Es cierto que no siempre tiene la misma

intensidad. Pero, en cualquier caso, es un actor omnisciente destacado en el desarrollo de la ficción, y su presencia constante, ordenando y registrando la realidad, le convierte en la voz de la memoria, y por ende, de la historia de España estableciendo un estruendoso vínculo entre presente y pasado, que al menos en las primeras temporadas, luego irá perdiendo peso aunque no desaparecerá, se convierte en la clave de bóveda del paradigma narrativo.

Entonces, si existen tantas obras que especifican y muestran los recovecos más oscuros y escondidos de la trama en cuestión, destacando por su forma holística la obra de Posada, ¿Por qué los esfuerzos en realizar un trabajo que se supone ya concluido y, posiblemente, cerrado? Varias son las razones denodadas que nos han obligado a tomar partido de esta manera. En primer lugar, porque *Cuéntame...* desde la emisión de su primer episodio se ha afianzado en un horario de prime time obteniendo una cuota de pantalla a lo largo de su primera temporada de un 33'7% (5'5 millones de espectadores). En los años 2002-2003 llegó a alcanzar los mejores porcentajes de share de las ficciones españolas alcanzando un 39'4% y 6'5 millones de espectadores. Durante la octava temporada (2006-2007) la cuota de pantalla se estabilizó en un 26% y a lo largo de la décima temporada se hizo con una pinza más que considerable después de llevar tantas emisiones ininterrumpidas de un 24% con una audiencia de cuatro millones de espectadores¹⁸⁶. Está claro que la evolución de estos datos evidencia la complejidad de una competencia y una contraprogramación desde otras cadenas privadas, así como la tan dilatada emisión. Sin embargo, en la última temporada que nos ocupa, la decimocuarta, la audiencia media rondó los 4 millones de espectadores con un 20'56%. Es importante advertir, que es una serie inacabada, y que es precisamente el motivo de su no finalización, por lo que continúa siendo pertinente el análisis y el estudio de la misma. En la última temporada los números que registra evidencian un claro retroceso respecto de las primeras temporadas, pero de nuevo, la situación es perfectamente comprensible, ya que existen muchas más cadenas que compiten con programaciones y productos de alta calidad, así como de estar hablando de un producto visual que va a cumplir, tal y como lo tiene firmado ya con la productora, veinte años emitiendo episodios, hasta una vigesimosegunda temporada que completaría la friolera de 410 episodios. No obstante, en vista a un supuesto declive, en la última temporada emitida, que es la vigésima, obtuvo un 14'4% traducido en casi 2.200.000 espectadores.

¹⁸⁶ Hemos obtenido estas cifras de Rueda Laffond y Coronado Ruiz (2009: 104-105)

A pesar de que todo lo mencionado previamente nos ofrezca un termómetro de la importancia de seguir pensando y trabajando intelectualmente la estructura ideológica y el ansia de conformar imaginarios colectivos adheridos a ciertos patrones de fuerza en *Cuéntame...* La verdadera razón que motiva este trabajo, estriba en la coyuntura de crisis institucional que hemos padecido y sufrido durante una última década convulsa y prácticamente indecible, por las que muchas de las instituciones de las que la estructura de *Cuéntame...* tutela, vela, representa, y acaricia con tesón y mesura, han sido transformadas y en muchos casos cuestionadas¹⁸⁷. La abdicación del Rey emérito Juan Carlos I consumada en el 2014 en la figura de su hijo, el actual Rey de España Felipe VI, dan buena cuenta de lo dicho, cuya traducción se puede escenificar en que ideológicamente la trama se posiciona –lo analizaremos- en situar la figura de Juan Carlos I desde un punto de vista carismático, en el piloto de una transición a la democracia. En los últimos años, y la aparición de nuevos partidos políticos como es el caso de Podemos, ahora partido de gobierno en coalición llamado Unidas Podemos, ha demostrado las fisuras y grietas de un modelo mítico y mistificado, el trabajo de *Cuéntame...* al respecto es grandilocuente, de una transición a la democracia como acuerdo de reconciliación entre españoles. Tanto es así, que en cada sesión parlamentaria, aunque nos atreveríamos a decir que sucede lo mismo en casi todas las intervenciones públicas de los partidos políticos, se desarrollan menciones bien a favor y en defensa del mito de la transición, o bien en contra y crítico con el mismo. Por este motivo, es preciso que insistamos primero en el análisis estructural de la serie, conformando así un análisis más ambicioso que los desarrollados previamente, estamos seguros que se percibirá rápidamente; y, en segundo lugar, pretendemos escapar al intelectualismo semiótico que centra únicamente sus esfuerzos en el análisis cultural de los signos. Por esto, nuestra invectiva consistirá en escapar de la objetivación del intelectualismo, y conocer de primera mano en función de una serie de variantes como la clase social, lo urbano y lo rural, lo intergeneracional, y el género, la opinión subyacente y, por tanto, ideológica que tienen los telespectadores de esta serie cuando visualizan en el presente algunas de las imágenes más llamativamente ideológicas de la trama.

¹⁸⁷ Las líneas generales de las que vamos a hacer mención en las próximas páginas se encuentran pormenorizadamente explicadas en la obra de Bernabé (2020) *La distancia del presente (2010-2020)*.

Asimismo, Cerdán y Palacio (2006: 156), Galán Fajardo (2007), Rueda Laffond y Guerra Gómez (2009: 10) han apuntado que la serie se constituyó como un texto algo más que emblemático no exento de implicaciones políticas atravesadas por el último mandato de Aznar, y las dos legislaturas de Rodríguez Zapatero. De hecho, tal y como ha señalado Brémard (2008b: 148) las series *Cuéntame Cómo Pasó*, *Amar en tiempos revueltos*, y *Crónicas de un pueblo*, presentan tres contextos políticos muy diferentes para TVE: la era de Aznar, la de Zapatero y la de Carrero Blanco. Pero, en cualquiera de los casos, son tres modalidades de presentar una verdad histórica, es decir, tres tramas diferentes, con un mismo objetivo y resultado. En definitiva, y estamos arribando al núcleo de la cuestión, E. Estrada (2004: 549) sagazmente se percató de la estrepitosa coincidencia por la que TVE aceptó el encargo de la trama, al compás de los actos conmemorativos del vigesimoquinto aniversario del comienzo del proceso de la transición. Entonces, si existe una vinculación directa entre los actos de conmemoración de la transición, y su aceptación por TVE ¿Cómo no estudiar la estructura del mito presente en la trama en una coyuntura histórica de ruptura de muchos de los pactos imaginarios contraídos por la sociedad española y representada en la trama? A pesar de que la respuesta sea afirmativa, no podemos caer en la fosa séptica de la impaciencia. La respuesta a la pregunta es un motivo más que locuaz para la justificación de este trabajo. No obstante, la coincidencia de su aceptación por TVE coincide con otro programa ideológico que la pléyade de pensadores que hemos concitado no ha atisbado.

José María Aznar y su Partido Popular en la Presidencia del Gobierno, ejercieron desde el primer momento un macabro malabarismo, un juego de máscaras que culminó con las desastrosas imágenes de la teoría de la conspiración tras el brutal atentado de las bombas de Atocha en 2004. Hasta entonces, había sido un presidente ambivalente, pero astuto. Si en sus primeros compases como presidente del gobierno, se veía capaz de hablar catalán en privado, en su segunda legislatura emprendió un viaje a una nueva restauración de la arcádica idea de España. Si en sus primeros años fue capaz de mantener negociaciones con el ejército de liberación vasco (ETA), en su segunda legislatura determinó un apretón de manos ejemplar y fotos en las Azores, sumergiendo a España en una guerra falaz contra Irak en búsqueda de unas armas de destrucción masiva inexistentes. Todo ello con una simple convicción: el poder económico puede limitar las actuaciones del poder político, pero éste a su vez, está atravesado por el

imaginario de su sociedad¹⁸⁸. Por lo tanto, de lo que se trataba era de sembrar, mimar y hacer brotar la semilla de una nueva construcción imperial de España que finalmente se dio cita el 10 de febrero del 2019, en un acto profundamente simbólico, donde la derecha liberal se fundió con la ultraderecha alrededor de una idea de lo que es España que se nutrió y originó «de nuevo» en las invectivas políticas e ideológicas de los gobiernos de Aznar. De aquellos barroos estos lodos.

El objetivo ideológico de generar una nueva «Restauración» ideológica, después de unos años luctuosos del Partido Socialista Obrero Español al frente del ejecutivo, al que se le vinculaba con el progreso de España, lo marcó la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales –FAES–, que en el 2001 ya había publicado la sacrosanta obra titulada *La nación española: historia y presente*. En ella observamos que la inercia gravitatoria gira tanto en la reivindicación de un fuerte nacionalismo español frente a los sentimientos periféricos, como acabar por todos los medios con el patriotismo cívico y republicano que Zapatero y el PSOE espoleaban en aquellos años, cuyo eco rezumaba la obra del filósofo alemán J. Habermas. Si echamos la vista atrás por el retrovisor, advertimos que la estrategia política restauradora de un fuerte nacionalismo español católico emprendido por José María Aznar ha sido profundamente exitosa. Que se produzcan tantas controversias ideológicas en definir lo español lo confirma. De este modo, que TVE diese su visto bueno y se comprometiera a emitir *Cuéntame Cómo Pasó* el mismo año que la FAES publicara el manifiesto de la restauración nacionalista que se avecinaba, no es una cuestión baladí. La idea era muy clara, ya que consistía en emitir una producción visual caracterizada por relatar unos sucesos históricos desde un punto de vista costumbrista y didáctico, que permitiera el revisionismo positivo del tardofranquismo como exponente que allanase el terreno, que posteriormente culminó y avanzó el conjunto de los éxitos deportivos.

La traducción del proyecto de la aznaridad en la estructura ideológica de *Cuéntame...* reposaba, so pena de repetirnos en exceso, en presentar una transición política a la democracia en España producida tan solo por las buenas intenciones de los hombres de Estado. La importancia de lo dicho es tal, que hasta bien entrada la tan grave situación de la crisis del ladrillo y de la deuda, una parte muy sustancial de la ciudadanía española, considerados en muchos casos «progresistas» se sentían ofendidos cuando se

¹⁸⁸ Véase Bernabé (2020: 8)

trataba de desacralizar los acontecimientos míticos acaecidos, o más bien relatados, de la transición política española. Ante este telón de fondo, la serie *Cuéntame...* no es un eslabón perdido y arbitrario. No obstante, lo que se atacaba en aquellos primeros años convulsos y estruendosos de la década pasada, era un relato de la transición, donde, tal y como nos lo habían contado, el ejercicio de transformación de España tras la muerte del dictador Franco, había sido posible, sobre todo, por las figuras de Juan Carlos I y Adolfo Suárez. También fuimos testigos de unos discursos que imputaban con el dedo, la memoria del olvido que se había ejecutado durante la transición, por la que habíamos olvidado que el final de la Segunda República Española fue causado por un levantamiento militar de una parte del ejército español, y apoyado por sectores de la ciudadanía bajo el mantra de una “cruzada medievalista”, y, por lo tanto, de exterminio absoluto del enemigo. Sí, en efecto, en reducir a cenizas a todas las organizaciones humanas que no rezara el catequismo de la época. Fuera como fuese, la crisis institucional y política que estamos brevemente relatando, explotó definitivamente con la abdicación de Juan Carlos I, a favor de su hijo Felipe VI. Después de unos escándalos mayúsculos, Juan Carlos I estaba dejando de encarnar el personaje creado, y no, este personaje no estaba tallado en lo referente a su condición de monarca en la Constitución, sino del inimaginable poder de magnetismo y atracción que se le pide a un líder carismático que sostiene la responsabilidad simbólica de un mito que comenzaba a resquebrajarse.

Existió un descontento real de la ciudadanía por la gestión de la crisis económica. Familias destrozadas, cifras de parados vertiginosas que nos siguen asustando, recortes en los servicios públicos, corrupción, desahucios, interminables colas en los bancos de alimentos, vidas precarias, incertidumbre, especulación, etc. Esta última década ha sido seguramente la más difícil desde la transición política. Por lo tanto, al mismo tiempo que el mito de la transición se erosionaba, los acólitos del mismo, políticos, empresarios, burócratas, e interesados hacían continuamente referencia a la Transición, hoy en día lo seguimos viviendo, como un tiempo mítico de acuerdos y, soñado como una arcádica a recuperar. Motivos más que suficientes, para encarar de nuevo el estudio de una faraónica producción audiovisual que sirviéndose como herramienta de la representación histórica, contribuyó a generar un escenario modélico tanto del tardofranquismo, como de la Transición encabezada por las personalidades de Juan Carlos I y Adolfo Suárez.

7.3. Conclusiones

Por añadidura, *Cuéntame Cómo Pasó* desde un enfoque costumbrista y apelando al neorrealismo español, es narrada por la figura en *Off* de Carlos, el pequeño de los Alcántara, que jugando con los componentes nostálgicos de un pasado reciente, el propio nombre de la serie es relevador al respecto, configura la representación televisiva del tardofranquismo atravesado sobre la modernidad del desarrollismo industrial: el conocido milagro español. Con un carácter coral, la familia Alcántara irá progresando económicamente, hasta fundar y configurar en su seno, la representación idílica de un período, que posibilita tanto que una familia humilde crezca y acceda a una posición de clase media aspiracional, como a la exculpación de la población española no politizada en contra del régimen de Franco, y que posteriormente observará amablemente un proceso de Transición a la democracia encarado por Juan Carlos I y Adolfo Suárez.

En los años transcurridos desde el inicio de la crisis del ladrillo, derivada en una crisis endémica de deuda por acciones especulativas, hasta la abdicación forzada de Juan Carlos I, el mito de la Transición se derribó para una parte de la ciudadanía. Los casos de corrupción, la connivencia oscura entre las élites políticas y económicas, las fechorías de Juan Carlos I, y una situación económica inasible, desencadenó en que una parte del país desacralizara el relato de la Transición Política tal y como nos lo habían contado. Paradigmático fue el fallecimiento de Adolfo Suárez el 24 de marzo de 2014 y la despedida de miles de personas en una capilla ardiente en el Congreso de los Diputados. Esto nos indicaba que a pesar de las críticas a lo que se concitó en denominar «El régimen del 78», una parte muy importante de los españoles a ambos lados del atlántico ideológico, no estaban dispuestos a consentir que les dijeran en su cara que todo aquello en lo que habían creído impertérritos durante cuarenta años era mentira. Semejante polarización alrededor del mito, fue el motivo principal que nos ha convocado a una nueva revisión socio-semiótica crítica de una trama inacabada en el presente, pero con amplios y ricos análisis críticos precedentes.

Sin embargo, las herramientas metodológicas empleadas y nuestras inclinaciones intelectuales son diferentes a los recorridos teóricos presentados hasta el momento. Partiendo de una idea de cultura conjugada en prácticas, representaciones, costumbres y significados de una sociedad. Dicho de otra manera, entendemos la cultura desde un

punto de vista abierto, antiteleológico y antiespiritualista, escenificándose en significados sociales compartidos, es decir, con las diferentes impresiones que tiene una sociedad de conformar sentido a su realidad. Así, arribamos al análisis socio-semiótico crítico de la trama de *Cuéntame...* a través del modelo actancial diseñado por A. J. Greimas. A este modelo le añadimos dos peculiaridades que darán una mayor envergadura e importancia a nuestra investigación, haciéndola única en este terreno: por un lado, la denodada invectiva de hacer converger algunos conceptos nodales de los pensadores Antonio Gramsci, y Max Weber; y, por otro lado, un recorrido telegráfico pero fundamentado de los hitos históricos imprescindibles de la historia de España a lo largo de los siglos XIX y XX que nos permitan estar en condiciones de explicar la no arbitraria posición de Juan Carlos I como piloto de la Transición democrática española.

Capítulo 8

Afinidades electivas: Weber y Gramsci. Dominación carismática y hegemonía.

Una de las ideas hermenéuticas fundamentales en la comprensión conjunta de estos dos grandes pensadores históricos, es la idea de que la conformación de subjetividades políticas e históricas es un valor *sine qua non* para quien pretenda iniciar un estudio en profundidad de las complejidades de cualquier coyuntura posible. Otra forma de expresar esta misma idea con un carácter menos enigmático, y, en especial, menos comprometido epistemológicamente, es asegurar que en la actualidad, en ningún caso la hermenéutica sostiene, como algunos tienden a creer, que la propia racionalidad humana propensamente situada en las subjetividades históricas, pueda generar o engendrar una realidad histórica de la nada, es decir, sin atender a las singularidades no solo del contexto, también de la propia historia. Con independencia de que seamos capaces de extraer la potencialidad de este complejo proceso en el estudio de nuestro caso, sin duda debemos expresar que en los procesos históricos las voluntades subjetivas dotan e inyectan un sentido al mundo, que se retroalimenta en el momento que proyecta un fuerte dinamismo en nuestra cotidianidad (Rendueles, 2016). Dicho lo cual, equivale a decir que, las relaciones materiales, férreas y sedimentadas no son inteligibles si no tomamos en consideración las complejas y en muchos casos, paradójicas, proyecciones de la subjetividad como brújula de entendimiento de nuestra realidad y, del movimiento del planeta en general. Significativas a este respecto, son las valoraciones proferidas por Max Weber cuando define la acción social y el sentido subjetivo como dos caras de la misma moneda¹⁸⁹: “Por acción debe entenderse una conducta humana siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está

¹⁸⁹ A este respecto, es significativo mencionar la anotación número 12 realizada por Francisco Gil Villegas en la obra señalada. En ella asegura que es Weber el encargado de abrir elocuentemente el largo y fructífero camino de la metodología hermenéutica: “Esta definición es la que más claramente inserta a la sociología de Max Weber en la corriente de las sociologías interpretativas y presenta varias peculiaridades de suma importancia. 1. El objeto de estudio para Weber no es la sociedad, sino la acción social. 2. Tiene un primer paso metodológico de carácter hermenéutico expresado en las nociones de comprensión interpretativa interna y un segundo paso fundamental en la explicación externa” (Weber, 2014: 129)

referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo” (Weber, 2014: 130)

Según lo dicho anteriormente, el desarrollo hermenéutico weberiano establece un estudio de la realidad verdaderamente marcado por las tesis históricas, abiertas y contingentes, del filósofo Friedrich Nietzsche. Uno de sus grandes mentores intelectuales, según el cual, el estudio de la historia está poderosamente vinculado a una poderosa dicotomía, a la contingencia y a un futuro eternamente abierto¹⁹⁰. Las apreciaciones weberianas al respecto han recibido una considerable atención, en principio, desde corrientes idealistas no espiritualistas, o lo que es lo mismo, gradualmente empiristas y no inocentemente metafísicas. De hecho, como ya se ha comentado, en buena medida, la exuberante obra de Max Weber abre el camino de posibilidad del estudio de la acción subjetiva en el materialismo histórico, en primer lugar por Lukács, por cierto, amigo personal de Max Weber, y después y es donde realmente por importancia nos detendremos, por el sardo italiano Antonio Gramsci. Éste entendió que el materialismo histórico como disciplina filosófica, pero más importante, como herramienta de comprensión y transformación de la realidad, se hallaba idóneamente en una posición de expansión hacia movimientos idealistas no espiritualistas.

En este sentido, son paradigmáticas las menciones explícitas de Juan José Sánchez en la introducción a la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W.

¹⁹⁰ En un intento telegráfico de resumir la postura nietzscheana de la historia destacar que la vida y obra del filósofo alemán mantiene un movimiento en forma de dos velocidades en el que en una primera instancia o velocidad –en el inicio y en el final de su obra- mantiene una apuesta arriesgada por verbalizar aquellos elementos que a Nietzsche le animan y le enorgullecen profundamente, a decir, la ontología de lo monstruoso y lo trágico; mientras que en una segunda velocidad –su etapa de madurez- encontramos obras que con un acento marcadamente científico pretenden desligarse de sus investigaciones del origen y del absoluto, es decir, de todo resquicio metafísico que pudiera quedarle. Uno de los conceptos que se hace imprescindible para adentrarnos en las críticas que realizará Nietzsche a las filosofías de la historia y que más tarde Weber tomará como punto de partida para concebir el proceso histórico como construcción contingente es: la voluntad de poder. Para Nietzsche, la primera manifestación de este perspectivismo humano que anula toda categorización teleológica de los procesos históricos se da en la propia tensión de poder de las diferentes pulsiones que experimentamos y que dan valor a nuestra conciencia. Esta filosofía pretende abrir la conciencia al mundo de la experimentación de lo sublime en la realidad y, la vida por encima de cualquier agencia absoluta, que pretenda desplegar desde el nominalismo teológico a favor de la esencia de Dios, hasta un despliegue histórico teleológico en base a los mismos principios. Esta nueva consideración, es entendida como una verdad que inevitablemente necesita poder sobre sus inclinaciones y tensiones para que pueda prevalecer.

Esta pugna se caracteriza fundamentalmente por dos cosas, es temporal, lo que quiere decir que no tiene una duración infinita y, porque en ningún caso busca y desea alcanzar el aplastamiento de la pulsión rival, sino superarla, es un juego de jerarquías entre las pulsiones o las voluntades que mandan y las que obedecen.

Adorno, en la que presenta brillantemente la importancia de Weber en la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase*, y a su vez, esta obra para dos de los autores más representativos del marxismo occidental, e integrantes de la Escuela de Frankfurt. A su vez, Juan José Sánchez (2018: 23 y ss.) incide en cómo los autores de *Dialéctica de la Ilustración* abandonan definitivamente la concepción positiva de la historia del materialismo marxiano, acercándose y, definitivamente acogiéndose, eso sí, de una manera adversa, al conjunto de las líneas intelectuales marcadas por Weber en su estudio de la modernidad como proceso inexorable hacia una espeluznante racionalización. De todos modos, lo que nos interesa aquí es mencionar la asimetría que existe entre Lukács y Gramsci, con respecto a los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*. En palabras de Perry Anderson: “Los intelectuales orgánicos imaginados por Gramsci, engendrados dentro de las filas del mismo proletariado, aún no han tenido el papel estructural en el socialismo revolucionario que él creía que era el suyo. Las formas extremas de esoterismo que han caracterizado al marxismo occidental eran propias de intelectuales tradicionales, en el sentido de Gramsci, en un período en que había ningún contacto entre la teoría socialista y a práctica proletaria” (Anderson, 2017: 129-130). Adorno y Horkheimer junto a otros intelectuales cercanos al marxismo occidental, tales como Althusser o Sartre, concentraron sus esfuerzos en una vida esotérica y filosófica de producción teórica –tal vez Sartre es el pensador más anfibio a este respecto, dado que compaginó la producción teórica, con una vida activa de protestas en diferentes movimientos sociales, siendo su participación en el Mayo del 68 francés significativo de esta idea-, a diferencia de los pensadores marxistas del período de entreguerras como Lenin, Trotsky, Stalin, o el autor que verdaderamente nos interesa, Antonio Gramsci.

El motivo por el que he presentado esta breve genealogía es la adhesión significativa de dos variables en la ecuación que debemos despejar cuanto antes, en primer lugar, la tensión intelectual que nos acompañará a lo largo de este pedregoso recorrido teórico, a decir que, la brecha abierta de manera externa al materialismo histórica por la importancia de la sociología interpretativa y hermenéutica de Weber, por otro lado, respecto del propio materialismo histórico, la división presente sugerida por Perry Anderson (2017) entre Gramsci, y aquellos pensadores que formarán parte de lo que acuñará como marxismo occidental, es decir, un materialismo que si bien de una manera completamente diferente a Gramsci, respetarán y pormenorizarán las irrupciones

idealistas de la subjetividad dentro de una concepción filosófica, esotérica y de producción teórica e intelectual.

Si reinterpretamos las coordenadas de la división o brecha intelectual que acabamos de presentar acuñada por Perry Anderson, desde la convicción gramsciana de que existe una esencia o un poso subjetivo e idealista en cualquier fenómeno social o histórico, deberíamos admitir, y de hecho, es una de las máximas convicciones que pretendemos mostrar en estas páginas, la importancia de aquello que se acordó en denominar dentro de la tradición marxista como superestructura, al interior de un proceso histórico complejo que se encuentra más allá de la interpretación vulgar de la síntesis hegeliana en el despliegue inexpugnable de una serie de contradicciones inherentes y materiales en la conjunción del desarrollo de las fuerzas productivas. Así pues, Dominic Losurdo en *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico* atiende a una cita explícita de los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci que abrocha y resume perfectamente la relación que acabamos de presentar, en una amistad problemática que acompañará la obra completa de Gramsci de la cual pretendemos hacernos eco en estas páginas, entre el progresivo idealismo italiano de la primera parte del Siglo XX identificado con la defensa de un modernismo necesario en el interior de un país atrasado, caciquil y aristocrático; y por otro lado, manteniendo una relación crítica con un materialismo histórico que hasta el momento se había erigido en vulgar y determinista: “Racional y real se identifican [...] Parece que sin haber entendido esta relación no se puede entender la filosofía de la praxis, su posición en contraste con el idealismo y el materialismo mecánico, la importancia y el significado de las superestructuras” (Losurdo, 1997: 122-123)

De este modo, Gramsci atiende al idealismo italiano, y por consiguiente, al pensamiento de Hegel, como una teoría filosófica moderna y necesaria para el tránsito en Italia de una sociedad arcaica y feudal, a una nueva realidad moderna e ilustrada¹⁹¹. A comienzos del Siglo XX, Turín se convirtió en uno de los núcleos industriales más importantes de Italia. Una ciudad caracterizada por la gran movilización política y sindical. Junto a este panorama histórico presentado, Turín ya se había erigido durante el siglo XIX en uno de los grandes núcleos de la escuela positivista en Italia tras la fundación en 1893 del

¹⁹¹ No tenemos que perder de vista que, para Gramsci, y también para Marx, su contexto histórico estuvo profundamente atravesado por el gran avance y adelanto filosófico, científico e intelectual que supuso el periodo de la Ilustración.

Laboratorio de Economía Política, dirigido con tenacidad por Gaetano Mosca y Achille Loria. Es bajo estas circunstancias históricas, en las que Gramsci cursará sus estudios universitarios hasta 1915, que por motivo de su enfermedad y, de los graves problemas económicos que asolaban a su familia, tuvo obligatoriamente que abandonarlos. Sin embargo, el precedente intelectual sería imborrable a lo largo de su vida. Inmediatamente después, participó activamente en las reacciones intelectuales antipositivistas¹⁹² que se levantaron a lo largo de Italia: por un lado, verdaderamente influenciado por los estudios lingüísticos que le aproximaron a elevar y dotar de importancia los fenómenos culturales y los procesos de subjetividad; y por otro, acentuado por el estudio del neohegelianismo de la época en Italia.

En aquellos años en Italia, la corriente de pensamiento cercana al neohegelianismo fue sinónimo de una reivindicación modernizadora del país. Este neohegelianismo se identificó con el movimiento político del liberalismo de izquierdas, que como bien arguyó Losurdo (1997) es la corriente intelectual que mejor define a Gramsci, al menos, hasta el estallido y la victoria de la Revolución de Octubre. Siguiendo la estela de este recorrido, concluye en una apresurada defensa del socialismo¹⁹³ como eclipse modernizador, pero no positivista, herencia que le acompañó en toda su carrera intelectual, y que haría de él uno de los pensadores dentro del materialismo histórico que con más agudeza vislumbró el papel de las subjetividades en la conformación de

¹⁹² Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel* fue muy reiterativo en sus críticas al positivismo y, en gran medida, a la relación del mismo con el marxismo. Desde una concepción profundamente historicista y hegeliana, a continuación explicaremos su relación con la dialéctica de la contradicción, criticó muy duramente al marxismo de la época por haberse adherido a una gran corriente heredera de la filosofía tradicional del Siglo XVIII, cuyas prerrogativas se caracterizaban por ser especulativas y metafísicas: “El concepto de objetivo de la filosofía materialista vulgar parece querer entender una objetividad superior al hombre, que podría ser conocida incluso fuera del hombre: se trata pues de una forma banal de misticismo y de metafisiquería. Cuando se dice que una cierta cosa existiría aunque no existiese el hombre, o se hace una metáfora o se cae, precisamente, en el misticismo. Nosotros conocemos los fenómenos en relación con el hombre y puesto que el hombre es un devenir, también el conocimiento es un devenir, por lo tanto también la objetividad es un devenir, etcétera” (Gramsci, 1984: 307)

¹⁹³ Este paso de una cultura liberal a un comunismo crítico está profundamente marcado por un conjunto de experiencias históricas muy dramáticas, que pasarán factura como es natural, en la vida intelectual de Gramsci: “He aquí el atractivo de una evolución y una biografía intelectual que, a partir de acontecimientos históricos dramáticos (el primer conflicto mundial, la revolución y el estallido de la primera etapa de la guerra, fría y caliente, contra la Rusia soviética, el proceso de radicalización ideológica y política del movimiento obrero en Occidente, el despertar de los pueblos coloniales y las persistentes ambiciones imperiales de las grandes potencias liberales, la llegada del fascismo), profundiza y radicaliza la crítica del liberalismo y madura, en todos los niveles, el paso al comunismo” (Losurdo, 1997: 33)

nuevas realidades históricas (un idealismo empirista, frente a la crítica del idealismo especulativo) en el desarrollo de una despliegue –espíritu- complejo y contingente:

El Hegel del que parte Gramsci es el Hegel que detestan los conservadores por liberal y moderno, por ser la expresión de la conciencia histórica, de la posibilidad de cambio y de la iniciativa transformadora del sujeto humano. Su filosofía había tenido un papel importante en la preparación ideológica de la revolución del 48. (Losurdo, 1997: 16)

En este marco histórico, es ineludible la referencia a Croce¹⁹⁴ y Gentile, discípulos italianos del filósofo alemán y autores defensores del proyecto del Risorgimento. Gramsci encuentra en estos dos autores¹⁹⁵, una referencia y un precedente teórico realmente valioso, incluso, situando la lectura de sus textos en la necesidad de dar respuesta a un conjunto de problemas reales que el sardo italiano, consideraría en aquella época, como acuciantes y de primera magnitud. Para Gramsci, el valor intelectual de las consideraciones de Croce y Gentile, se medirán en tanto que en sí mismas le proporcionen un mapa o una brújula precisa en la búsqueda de las respuestas teóricas que pretende alcanzar, y es por esta razón, por las que en un momento concreto, Gramsci se aleja de ellos tachándoles de cómplices del oscurantismo antimoderno de Pío X. El cual, defendía vehementemente el ordenamiento social del momento, y no condenaba la cultura clerical más reaccionaria para con las clases populares (Losurdo, 1997).

¹⁹⁴ A pesar de las consideraciones positivas que hemos señalado, Gramsci critica muy duramente a Croce en los *Cuadernos* al afirmar: “La teoría de la revolución-restauración, una dialéctica domesticada, porque presupone mecánicamente que la antítesis debe ser conservada por la tesis para no destruir el proceso dialéctico, que por lo tanto es previsto como si se repitiera mecánicamente hasta el infinito. Por el contrario, en la historia real la antítesis tiende a destruir a la tesis: el resultado es una superación, pero sin que se pueda a priori "medir" los golpes como en un "ring" de lucha convencionalmente reglamentada. Cuanto más la antítesis se desarrolla a sí misma implacablemente, tanto más la tesis se desarrollará a sí misma, o sea demostrará todas sus posibilidades de vida (la posición de Croce es como la de Prondhon criticada en la Miseria de la filosofía: hegelianismo domesticado)” (Gramsci, 1984: 338)

¹⁹⁵ En este caso, y en relación a Croce y Gentile, Antonio Gramsci era consciente de la posibilidad real de que en un mismo período histórico varias doctrinas filosóficas diferentes –traducibles cada una de ellas en contacto con la realidad- se disputaran el campo de acción de la realidad con el objetivo de liderar eso que denominamos en términos estrictamente religiosos, la comprensión trascendente de la cotidianidad. Esta es la principal razón por la que Gramsci mantiene un continuo y tenso diálogo abierto con el estudio del momento ético-político de Croce. En un momento dado, Gramsci se cuestiona si la supuesta superación que realiza Croce de la filosofía de Hegel no es más que una reducción reaccionaria de la misma, capaz de reducir el momento ético-político (del cual Gramsci obtendrá gran influencia para el desarrollo de la autonomía de la superestructura) a un estadio idealista especulativo. Esto equivale a decir que, Croce sustituiría una línea de continuidad filosófica explosiva, modernizadora, y radicalmente conectada con la cotidianidad, por aquellos elementos más estáticos y especulativos de la filosofía de Hegel. Todos ellos, motivos suficientes, por los que finalmente Gramsci se desprende, e incluso renegando de la filosofía de Beneditto Croce.

Como indica Losurdo es importante atender que la cultura del partido socialista de la época no ayuda en absoluto a resolver, ni tan siquiera a comprender, la cuestión meridional, de la que hace una interpretación naturalista e incluso racial. En *La costruzione del partito comunista 1923-1926* se arguyen sentencias que dañan profundamente a Gramsci y a las que se opondrá ferozmente, de manera que si el *Mediodía* se encuentra en una situación de subalternidad y de atraso respecto del norte, el daño no es causado por las desastrosas consecuencias del sistema capitalista o de cualquier otra causa histórica, sino de la naturaleza, que ha hecho de los meridionales seres holgazanes, incapaces, criminales y bárbaros. Dada las sentencias naturalistas y raciales del partido socialista en la clásica división de las dos velocidades diferentes en Italia entre el norte y el sur, Gramsci considera que la cultura del pensamiento filosófico y cultural del neoidealismo es superior no sólo filosóficamente, sino también en el campo de lo político: “No cabe duda: al partir de Croce y Gentile, Gramsci arranca de unos filósofos que en aquel momento se cuentan entre los autores que expresan la cultura europea y mundial más avanzada” (Losurdo, 1997: 21)

Desde sus textos más prematuros, Gramsci advierte de la dificultad que halla en el estudio de la historia teleológica y en la consecución de un final espiritual ya determinado en categorías a priori. El italiano trató de alejarse de los núcleos intelectuales que abogaban por sucesivos determinismos en la historia, y ya en 1916 en un texto titulado *Socialismo y cultura* profería un conjunto de críticas a todos aquellos que minusvaloraban la cultura como un elemento subsidiario de las prácticas materiales, es decir, que el desarrollo de la conciencia es una construcción a posteriori de las condiciones materiales de existencia. En un tono absolutamente hegeliano, Gramsci contempla en este escrito que el hombre es fundamentalmente espíritu, o lo que es lo mismo, creación histórica y no naturaleza. Sin embargo, la gran crítica de *Socialismo y cultura* apunta al determinismo de la historia en una solvente defensa, según la cual a toda revolución histórica le precede un intenso trabajo de crítica y de penetración cultural.

Así pues, con el sugerente título *revolución contra El Capital*, Gramsci decididamente se lanza a apoyar el movimiento histórico y político impulsado por los bolcheviques, con la consigna de que el pensamiento marxista nunca muere, y que incluso Marx, se contagió de teleología y naturalismo. Por otro lado, es una clara referencia de hasta qué punto Gramsci piensa la realidad histórica desde la categoría dialéctica de la

contradicción de Hegel. No obstante, Gramsci no se encontraba muy cómodo con quienes catalogaban su pensamiento con la etiqueta de marxista puesto que para él, Marx no es un pastor al que seguir continuamente: “Es para nosotros el maestro en vida espiritual y moral, no un pastor con báculo” (Gramsci, 1916; en Sacristán, 2010: 15-16). A este respecto, Gramsci era muy cuidadoso con expresiones como «desde un punto de vista marxista», considerándolas absolutamente superfluas. Esto es precisamente, lo que Gramsci más admiraba de la acción revolucionaria de los bolcheviques. Habían sido capaces a través de acciones revolucionarias, de situarse por encima de la ideología como tal: “[...] y si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de El Capital, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador. No son marxistas, y eso es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles” (Gramsci, 1917; en Rendueles, 2017: 62). La revolución bolchevique de 1917 constituye para Gramsci la fortaleza teórica de concretizar históricamente muchos de los pensamientos que ya le rondaban la cabeza en un nexo de unión con la filosofía neoidealista del momento en Italia. Si bien, para Gramsci la historia de la filosofía es una sucesiva superación de roles e interpretaciones filosóficas, la Revolución de Octubre manifestaba la necesidad de leer y traducir los textos de los grandes pensadores de la historia del conocimiento, en este caso, la obra de Marx, con el objetivo de identificar los elementos «contaminados» que en ningún caso pueden constituir avances en la cotidianidad, de aquellos que sí.

Ante la situación planteada, cabe mencionar la importancia del texto *Utopía* publicado el 25 de Julio de 1918 en *Avanti!* en el que Gramsci sentencia en términos antieconomicistas que a lo largo de la historia no han existido nunca dos constituciones políticas iguales entre sí, así como, no pueden existir dos estructuras económicas o nexos cohesionadores culturales similares: “Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta solo con los hechos económicos” (Gramsci, 1918; en Rendueles, 2017: 72). En este breve texto, Gramsci aborda su crítica al determinismo: «La historia no es un cálculo matemático» en unos términos elocuentemente similares a los desarrollos posteriores en los *Cuadernos de la Cárcel*: “Mathiez, oponiéndose a la historia vulgar tradicional, que apriorísticamente encuentra una crisis de coincidencia con las grandes rupturas de equilibrios sociales, afirma que hacia 1789 la situación económica era bastante buena en lo inmediato, por lo que no se puede decir que la

catástrofe del Estado absoluto fuese debida a una crisis de empobrecimiento” (Gramsci, 1984: 39).

En última instancia, significa entonces, que la acción política no depende directamente de la estructura económica. Esto implica, abordar relacionamente una serie de categorías que en muchos casos se aplicaron abstractamente. Lo material, lo espiritual, la teoría y la práctica, la estructura y la superestructura, todos ellos, están atravesados ferozmente por una totalidad histórica y social compleja. A efecto de lo dicho, la realidad social mencionada es sinónimo de creación humana, por lo que lo llamado material no es más que una parte de un reducto subjetivo; y lo relacionado con el sujeto, encuentra una reducción en su propio ser subjetivo de materialidad y objetividad. Con dicha sentencia, nos encontramos en un buen punto de partida para encarar la compleja relación de los conceptos dominación carismática –legitimidad- y hegemonía, en dos autores, Weber y Gramsci, que parten desde posiciones y trayectorias políticas muy diferentes, incluso afirmando en algunos casos, completamente antagónicas, pero que, piensan y dimensionan tanto la acción política orientada a la toma de decisiones; como a pensar lo político y, la reflexión y el estudio de la política, de manera muy convergente. Estamos en condiciones de asegurar que, las trayectorias antagónicas de los autores propuestos pueden resumirse en la predilección de Weber a generar estabilidad en el interior de un orden capitalista al que veía como el único modelo complejo y mundialmente aceptable; mientras que Gramsci, por el contrario, orientó sus trabajos desde una condición de derrota histórica de la Revolución socialista en Occidente, a transformarlo y cambiarlo por un sistema económico sin clases.

Dominación carismática y hegemonía son dos conceptos centrales en el análisis politológico atravesando pedregosas discusiones de carácter político y sociológico. Son dos conceptos para entender cómo funciona y se establece el poder político. Tanto uno como otro hacen referencia a la justificación del poder a través del consenso y el consentimiento en los dominados, así como nos pueden ayudar a comprender procesos de transformación política y social. Debemos asegurar, que este epígrafe no pretende presentar, una historia exhaustiva de estos dos complejos conceptos. El propósito es mucho más modesto. Simplemente deseo relacionarlos y ponerlos en común bajo un paraguas en forma de péndulo¹⁹⁶ que ambos autores comparten y que consideramos

¹⁹⁶ La idea que está detrás de la concepción que acabamos de exponer con el término de péndulo, es la presentación de la historia de la humanidad como fenómeno no finalista o teleológico, es decir, proceso

necesario para la comprensión no solo de la historia de España reciente, sino también del mito en forma de relato audiovisual que nos presenta la serie de *Cuéntame Cómo Pasó*.

8.1. Dominación carismática: El carisma como fuerza creadora.¹⁹⁷

Uno de los objetivos más substanciales y afamados de la profunda obra de Weber fue el estudio del concepto de carisma. El despliegue teórico llevado a cabo por Weber sobre el carisma permitió una significación de vital importancia para la Sociología Política, explicando ciertas cualidades sobrehumanas de atracción sobre sus seguidores, legitimándolo y confiriéndolo como una deidad. Sin embargo, nos sentimos obligados a precisar a modo de preámbulo que el desarrollo tanto del concepto de dominación carismática, como del proceso de racionalización del Estado en Weber, surgen al calor de un conjunto de síntesis mediadoras de problemáticas tales como ¿Hacia dónde se dirige la sociedad burguesa? Respuesta que halla en los escritos conjuntos de Nietzsche y Marx. Para la relación necesaria de la filosofía de Nietzsche, y el carisma en Weber, se nos hace necesario partir de una de las afirmaciones realizadas por Eduard Baumgarten, que tras la muerte de Max Weber, y a través de su testimonio, canonizó en una famosa frase lo que gustosamente Max Weber profirió en una de sus últimas clases magistrales en la universidad: «La honestidad de un estudioso actual, y sobre todo de un filósofo actual, puede medirse teniendo en cuenta su actitud frente a Nietzsche y Marx».

El testimonio de Eduard Baumgarten manifiesta que Weber entendía que estudiar, encarar e intentar resolver los problemas más acuciantes de la atmósfera política del momento estaba fundamentalmente determinado por la conjunción de las obras de

por el cual la historia siempre está abierta y no hay forma de cerrarla en una síntesis hegeliana, en la que se produce un complejo juego de carisma o irrupción de fuerza trascendental de cambio en términos de Weber, o lo que es lo mismo, un proceso de bloqueo y cierre de la cotidianidad presentado hasta el momento como tal; y la consecuente y necesaria racionalización de la situación previamente planteada como revolucionaria. En definitiva, un complejo juego histórico de devenir, en el que la conformación de subjetividades cumple un papel fundamental en la conjunción de cambio y cierre de la cotidianidad, y por otro lado, el paso necesario para la conformación de una nueva racionalización. En ambos casos, tanto Weber como Gramsci juegan un papel fundamental, apoyándose por un lado en la conformación y defensa de las subjetividades, la pasión, y la comprensión hermenéutica del devenir histórico, y por otro lado, son personalidades que permanentemente están pensando la racionalización como proceso ineludible y necesario de construcción de una nueva cotidianidad.

¹⁹⁷ Las líneas generales que se presentan en este epígrafe están sucintamente publicadas en Del Pino Díaz (2019) “La construcción del carisma en los regímenes políticos contemporáneos”; en Clemente Díaz y Moreno Carrillo (Coords.), *Inseguridades y desigualdades en sociedades complejas*. Uno Editorial, pp. 73-84

Nietzsche y Marx¹⁹⁸. Respecto a la filosofía de Nietzsche, advertir de entrada una serie de malentendidos teóricos que han sufrido tanto su persona como su obra filosófica. Son notoriamente conocidas las incursiones de la hermana en las obras inacabadas de su última etapa de vida, adaptando el propósito real de plenitud y síntesis filosófica de su obra en torno a la voluntad de poder, a los objetivos antisemitas de Elisabeth Nietzsche y su marido, haciendo creer durante un periodo importante de la historia alemana que la

¹⁹⁸ Precisar que si bien en el desarrollo del escrito no vamos a realizar pormenorizadamente la relación existente entre Marx y Weber, y más importante, el esfuerzo weberiano de sintetizar la conjunción de las obras de Marx y Nietzsche, si que nos gustaría despejar algunos presuntos errores proferidos por algunos miembros destacados de la corriente marxiana sobre Weber, que desde nuestro punto de vista, estarían absolutamente injustificados. Frente a algunas consideraciones que han pretendido, en muchos casos de manera muy forzada –estamos hablando de parte de la corriente marxiana del siglo XX- encontrar en la filosofía de la Historia y en la Sociología comprensiva de Weber un posicionamiento alineado con el espiritualismo idealista, debemos advertir en este trabajo nuestro más profundo desacuerdo al respecto. Para justificar dicho desacuerdo, debemos leer de forma conjunta una obra que para algunos –si leemos únicamente el título- puede sugerir muy intencionadamente lo contrario de lo que realmente expone Weber en *La superación de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*; y uno de los capítulos más señalada en la fabulosa y extensa obra de Radkau *Weber. La pasión del pensamiento* con el título el anti antimaterialismo. Respecto a la primera obra *La superación de la concepción materialista de la historia*, nos hallamos ante una de las grandes críticas intelectuales de todos los tiempos. En líneas generales, la tesis de Stammler puede ser resumida de manera que la vida social está configurada y atravesada por una serie de regularidades externas –formalidades kantianas- aprehendidas mediante un método teleológico. De esta manera, las ideas de Stammler se ordenan de manera que interpretando «de aquella forma» a Kant, las categorías y formas del pensamiento expuestas en *La crítica de la razón pura* y las formas de la sociedad coinciden. Es por ello que Weber le acuse de que: “en lugar de una superación, mezcla principios formales con materiales; de que confunde la teoría con la práctica empírica, la teoría con la metafísica, e, incluso, de entender mal el materialismo histórico. Y afirma que el principio materialista nunca puede pasar de ser una hipótesis empírica real, un axioma o un principio metodológico. Le critica justamente por convertir principios formales como las categorías a priori en hipótesis empíricas, sean axiomas o principios metodológicos” (Weber, 2014b:14) En definitiva, lo que se esconde tras un título tan controvertido como el que finalmente le otorgó Weber a la crítica a Stammler, es mostrar muy exhaustivamente, llegando incluso a ser una obra muy fatigosa, la lectura equivocada y llevada al extremo –al error- de las diversas categorías de pensamiento en la obra de Kant como forma de justificar la teleología materialista en un suerte de a priori formal, o lo que es lo mismo, una lectura metafísica del materialismo histórico, o según Weber, una lectura metafísica de una mala lectura de lo que significa el materialismo histórico.

Frente a lecturas interesadas, lo que muestra el largo recorrido de esta importante crítica weberiana no es un posicionamiento en firme de una idea espiritualista de la historia, sino una crítica teórica de las categorías kantianas empleadas por Stammler para justificar una teleología materialista: “Ahora bien, forzando bastante, como lo denuncia Weber, los límites categoriales del autor de la Crítica de la Razón Pura, Stammler pretende comprender las normas como forma de la sociedad, cuya materia es la economía. A diferencia entonces del materialismo histórico que considera en términos de determinación causal la relación entre economía y derecho, Stammler la considera a partir de la relación kantiana entre materia y forma, de modo que, en lo atinente a lo social, se vuelve a su vez la forma de la facticidad económica y la estructura nomotética específica de la ciencia social” (Weber, 2014b: 157)

Mientras que en la segunda obra mencionada, Radkau asegura de una manera muy acertada que el pensamiento de Weber más allá de posicionarse en opciones espiritualistas dentro del idealismo, se dibujó como una gran crítica a todos aquellos postulados teóricos que encontrasen su máxima acción de ser en la crítica al materialismo. Pudiendo ser capaces de despejar todos los fantasmas que se esconden tras lecturas interesadas de la obra de Weber lo que muestra una lectura conjunta de ambas obras es la importancia que tiene para Weber la realidad material como manera y forma de comprender los fenómenos sociológicos. Alejándose de esta manera tanto de espiritualistas, como de materialistas teleológicos, es decir, de toda concepción teórica que se oriente de una manera u otra a postulados esencialistas.

filosofía del gran individuo y la voluntad de poder de Nietzsche mantenían una vinculación directa con los intereses expansionistas y raciales del Tercer Reich¹⁹⁹. No obstante, es mediante la obra de Heidegger, que Nietzsche comenzará a ser pensado como un autor que mediante la voluntad de poder estuvo en condiciones de reinscribir el comienzo y el nacimiento de la propia subjetividad que atravesó toda la historia de Occidente y, desde este punto de vista, caracterizar y hacer visible un sujeto con garantías subjetivas de voluntad, o, lo que es lo mismo, la culminación de toda metafísica²⁰⁰.

Ante la situación planteada, profundizaremos brevemente en la obra de Nietzsche, por su importancia nodal en Max Weber, mediante dos problemas que él mismo sistematizó y trabajó extensamente en su corpus filosófico: la ciencia y la sociedad²⁰¹. Frente a algunas lecturas filosóficas del Siglo XX, en especial, las escuelas francesas, Nietzsche dispara al corazón mismo del socialismo, y al corazón del propio marxismo. Reconocemos que Nietzsche adaptó algunas de las tesis críticas y negativas que el marxismo encontraba consustancialmente en el capitalismo como formación histórica y

¹⁹⁹ Los malentendidos filosóficos de la obra de Nietzsche no proceden únicamente de las modificaciones ideológicas y adaptaciones ficticias que Elisabeth Nietzsche hiciera de la obra de su hermano, también como demuestra M. Ferraris en *Nietzsche y el nihilismo*, la dificultad y en gran medida el sesgo de la obra completa del filósofo alemán se lo debe a la recepción y opiniones vertidas por Heidegger en la obra titulada *Nietzsche*. Este autor ha sido capaz de explicar muy convincentemente cómo la obra de Nietzsche fue alterada por la recepción de la obra del propio Heidegger. De alguna manera, la obra de Heidegger consiguió dejar a Nietzsche fuera de las polémicas de su tiempo, es decir, la eclosión y apogeo de las corrientes positivistas y por supuesto, los avances en ciencia con las estribaciones filosóficas del darwinismo. Sin embargo, debemos reconocer a Heidegger el haber situado a Nietzsche en el centro del debate filosófico de la época en Alemania. Hasta la publicación del libro de Heidegger, a Nietzsche se le reconocía y estudiaba en Alemania como uno de los grandes filólogos del Siglo XIX, pero, en ningún caso, como uno de los grandes filósofos de todos los tiempos.

²⁰⁰ Según Heidegger la culminación nietzscheana de toda metafísica es la traducción del nihilismo como instrumento nodal en la comprensión de la modernidad. Al respecto, Heidegger comentará fundamentalmente dos cosas: por un lado, como ya hemos señalado, el nihilismo es la categoría metafísica que traduce el derrumbe por la técnica de la modernidad como condición histórica a estudiar; y por otro, que bajo etiquetas tales como Zarathustra o Anticristo, Nietzsche había escondido la faceta de haber sido el último, y por tanto, culminado la obra de la metafísica en Occidente. Para Heidegger el nihilismo es la condición histórica donde se produce la desvalorización de todos los valores, lugar donde las metas han desaparecido. El nihilismo consistiría en el no aparecer del Ser, o el permanecer fuera de su alcance. En definitiva, el nihilismo para Heidegger es la confrontación con el mundo trágico griego. Lo que Heidegger propone de manera compleja y extensa es un retorno al mundo absoluto trágico, donde no existiera ni la más mínima pregunta por el Ser, ya que según este filósofo, el mero hecho de la pregunta, presupone la configuración de las coordenadas del mismo.

²⁰¹ Muchas de las recepciones que recibimos en la contemporaneidad del pensamiento filosófico de Nietzsche olvidan que tras su muerte fue uno de los pensadores que desplegó la conciencia sociológica de su tiempo. Cuestiones en torno al último hombre, demuestran extensamente las dimensiones estructurales de la mentalidad burguesa de su tiempo. Por cierto, legado fielmente recogido y pensado por los amplios trabajos históricos y sociológicos de Max Weber.

como realidad material y económica del momento. Sin embargo, Nietzsche siempre fue y consideramos que es así como debemos leerlo, un crítico cultural y aristócrata del capitalismo. En lugar de señalar las contradicciones irreversibles del capitalismo como formación histórica desigual en una continua producción de plusvalía como bien señaló Marx, lo que señala Nietzsche son las contradicciones asociadas a la justicia e igualdad promulgadas por el socialismo para hacer más verosímil la propuesta real de una centralidad de la obra de arte, de la estética, o fundamentar una nueva forma de dominación que será la voluntad de poder y el superhombre. Evidentemente, los proyectos de Marx y de Nietzsche son radicalmente antagónicos.

Para Nietzsche en consonancia con Marx, una de las prerrogativas más importantes del capitalismo era el aumento de la producción, ya que formaba parte de la estructura de los medios, pero no dotaba a la producción económica de una finalidad. Siendo así que, en la obra de Nietzsche, no tenía sentido alguno dirigir al capitalismo a una emancipación de los trabajadores, puesto que dicho proceso, no debe proceder de la masa, sino de alguien que pudiera producir estéticamente novedad, a decir, el superhombre, o lo que será en Weber, el carisma.

Nietzsche se opuso férreamente a las tesis metafísicas desarrolladas por Kant, considerando que la filosofía en ningún caso debía ser presa de querer encontrar o situar el ser verdadero detrás de las apariencias y de las estructuras del conocimiento, sino que, la filosofía debía describir la realidad sin pretender descifrar ninguna esencia fija, inmutable e incognoscible. Sin embargo, Nietzsche pudo, como bien señaló en *Humano, demasiado humano* haber caído en la verbalización de un ser absoluto y envolvente. La tragedia orgiástica griega, que en su propia participación del éxtasis de la realidad, conllevaba el riesgo de estar albergando un nacimiento absoluto en el devenir, o lo que es lo mismo (Safranski, 2019a:170), una ontología de lo tremendo y monstruoso, vivida con horror y arrobamiento. A este respecto, más tarde Nietzsche escribirá: sólo hay interpretaciones, no conocemos ningún texto originario.

Como indica Safranski: “En *Humano, demasiado humano* Nietzsche comienza con la crítica del estilo metafísico de pensar, que descubre también en sí mismo. Se trata de las llamadas primeras y últimas cosas, de las cuales quiere liberarse” (Safranski, 2019a: 181) Por lo que Nietzsche en *Humano, demasiado humano* describe meridianamente los

principios científicos o antimetafísicos desde los cuales señalar la negatividad de lo inicial, lo primero como algo grandioso, refinado o absoluto.

Significa entonces, que mientras se convertía en uno de los principales valedores de la crítica cultural aristocrática del capitalismo, seguía siendo un hijo de su época, crédulo en la ciencia. Y es precisamente la ciencia, y en concreto, los libros de biología, lo que estimularon y dotaron de fuerza la diseminación y la crítica de una sociedad burguesa sin finalidad y con grandes aspiraciones de mediocridad.

La obra de Max Weber estuvo fuertemente atravesada por el devenir histórico de la sociedad burguesa descrita en la conjunción de las obras de Nietzsche y de Marx²⁰². En cuanto a la lectura de las obras de Nietzsche, lo que marcó profundamente a Weber fue el desarrollo de la genealogía de los valores²⁰³ y de las acciones de la sociedad burguesa. Asimismo, el desarrollo de los impulsos, acciones, y valores que hacen de la sociedad burguesa lo que es, mantiene una estrecha relación con la voluntad de poder, o la estructura de dominación en términos weberianos, que a diferencia de las lecturas marxianas no se encuentra en simultaneidad con la superestructura. Las problemáticas nietzscheanas de la genealogía de los valores de la sociedad burguesa, y la voluntad de poder se manifiestan en Weber mediante la correlación de la sociedad burguesa como finalidad y Estado, o dicho de otra manera, la correlación de una estructura de valor propia de la sociedad burguesa, con el desarrollo irreversible y necesario del Estado Moderno.

Intentando precisar, es conveniente presentar en primera instancia los aspectos centrales de la Sociología Política de la obra de Weber. Si la fantástica obra de Joaquín Abellán *Poder y política en Max Weber* trata de analizar los *escritos políticos* de Weber (1917-1920) en conexión con su teoría sociológica del Estado como aparece en *Economía y Sociedad*, superando así la división que se tiende a realizar entre el Weber científico y el Weber más político. Nosotros no restaremos validez a dicha tesis y continuaremos la misma. Es por ello, que debemos arrancar con la definición del propio concepto de

²⁰² La relación sintética de Weber respecto de Nietzsche y Marx será recurrente e ira desgranándose en la medida que avanzamos, es por esto, que hemos prestado atención a algunos de los elementos decisivos de ambos en la obra de Weber.

²⁰³ Tal y como indica J. L. Villacañas los problemas de la época de Weber estuvieron atravesados por los problemas significativos de Nietzsche (y de Marx) y entre ellos, la conformación del tipo humano y las problemáticas de la subjetividad: “Nietzsche ofreció a Weber un criterio para identificar lo importante, la tarea del tiempo. Y eso fue ante todo la cuestión de la cultura y la constitución del sujeto” (Villacañas, 2018: 65)

Estado, que en Max Weber se identifica con el Estado Moderno, avanzando inexorablemente a la completa burocratización del mismo, hasta que finalmente alcance una crítica fundada a este tipo de poder²⁰⁴.

Weber da comienzo a la conferencia *La política como profesión* (1919) definiendo el Estado como una institución que detenta de forma legítima la violencia física. Esta fuerza física es un medio específico del Estado, pero no el único como veremos a continuación: “Debemos decir que un Estado es una comunidad humana que se atribuye (con éxito) el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio dado. Observen que el territorio es una de las características del Estado” (Weber, 2009: 10). Es en esta misma conferencia en la que Weber dictaminará que el Estado moderno desde un punto de vista sociológico tiene que ser analizado y definido por el medio con el que opera y no por el propio contenido de su actividad o de la finalidad alcanzable. Para poder entender rigurosamente que quiere decir Weber cuando dice que el Estado desde un punto de vista sociológico tiene que ser analizado por el medio en el que opera, debemos investigar el capítulo I de su gran obra *Economía y Sociedad* titulado *Conceptos sociológicos fundamentales*.

En *Economía y Sociedad* Weber define el Estado de la siguiente manera “Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio de la coacción física legítima para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2014a, 185). En esta nueva definición de Estado aparecen dos nuevos términos que no pueden pasar desapercibidos, por un lado, instituto político (institucionalización), y duradero. Esto quiere decir que las normas impuestas en ese Estado reúnen unas características y están garantizadas en última instancia por el uso de la coacción legítima de la administración.

De lo dicho, se desprende que el elemento que define al Estado Moderno no es, por tanto, el fin que pretende realizar, sino el medio que utiliza, es decir, su carácter político. Es por esto, por lo que la esencia más importante de una comunidad política, la

²⁰⁴ Weber entiende que el proceso de racionalización es un pilar incuestionable del desarrollo del propio sistema capitalista, ve en él una maquinaria fría e inanimada de la burocracia que ha escindido a los sujetos en muchos fragmentos, sin posibilidad de alcanzar la plenitud del conjunto de la belleza en el mundo. Según nos indica Arthur Mitzman (1976) a este fenómeno ineludible en el desarrollo del capitalismo Weber lo llamará «la inevitable burocratización universal» y «el alojamiento de la esclavitud del futuro».

que define su propio ser, es la fuerza física como matriz destacable de su carácter político “Un grupo social con poder institucionalizado se convierte en comunidad política cuando está presente ese medio de fuerza física en el ejercicio del poder” (Abellán, 2004, 35)

Llegados a este punto cabe intentar abarcar y definir qué entiende Weber cuando habla de *poder*. En la obra de Weber la definición de poder²⁰⁵ se ubica como un concepto sociológicamente amorfo (Weber, 2014a: 184). Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. Aunque es cierto, que Weber más allá de considerar como tal el poder como un concepto sociológicamente amorfo, concibe el poder (Poggi, 2005; Freund, 1986) como la capacidad de un grupo para superar o neutralizar la resistencia de otros grupos con el objetivo de realizar sus intereses (ideales o materiales), o incluso de poner las energías de otros grupos al servicio de sus intereses, de grado o por fuerza.

Tal y como mantiene Gianfranco (2005) esto resulta especialmente más evidente cuando el poder en cuestión es político-militar, es decir, cuando realmente su puede fundar en la violencia organizada y, se manifiesta, si realmente hace falta en la derrota del enemigo en un contexto armado. Weber considera que existen otras dos formas de poder, por un lado, el económico, y por otro, de mayor importancia en nuestro trabajo, la antropología filosófica²⁰⁶ de la época para quien el ser humano experimenta la necesidad de instaurar algún tipo de orden en la realidad circundante.

Debido a esto, el poder únicamente entendido como la capacidad de imponer la voluntad mediante la fuerza o la coacción, queda restringido a otra área de consenso igualmente importante, la *dominación* “debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado contenido entre personas dadas”

²⁰⁵ Aunque históricamente se ha considerado el concepto de poder como uno de los más elementales y más importantes para entender los diferentes enfoques de la Ciencia Política, en la sociología de Max Weber no tuvo una gran transcendencia dando paso al elemento realmente importante, la dominación.

²⁰⁶ Si la racionalización (Weber 2009; Mills y Gerth, 1972; Löwith, 2007a) es un proceso inevitable y conlleva indiscutiblemente a la erosión de la individualidad, Weber entiende que las pasiones y las emociones tienen un papel esperanzador y central a la hora de producir cambios para evitar que esta maquinaria burocrática erradique cualquier ápice de luz y belleza. Por esta misma razón Weber en la conferencia *la política como profesión* pone especial énfasis en las tres cualidades más importantes de un político: la pasión, la responsabilidad, y la proporcionalidad.

(Weber, 2014a: 184). En estas dos definiciones diferentes de poder pero íntimamente ligadas encontramos dos elementos cruciales para entender como algunas personas obtienen obediencia.

En consecuencia, la legitimidad consiste en generar aceptación por parte de una fuerza de dominación “De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos, o relacionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia de su legitimidad. Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, [...]” (Weber, 2014a: 170)

En el momento en el que tratamos de discernir qué significa para Weber el concepto de legitimidad, hemos llegado a uno de los puntos clave de su teoría sociológica del poder. Lo que precisamente destaca Weber en este concepto es la idea de que una norma, mandato, o prerrogativa simbólica o trascendente es o se considera legítima, tiene implicaciones importantes en términos prácticos “El que los intervinientes en una relación social puedan operar con la idea de que existe un –orden legítimo- le proporciona al –orden- efectividad o validez empírica, porque los intervinientes en la relación social consideran que ese orden, o conjunto de normas, tiene para ellos el carácter de una obligación o de un modelo a seguir” (Abellán, 2004: 23)

Como sucedía con otras formas de organización política a lo largo de la historia, el Estado es un conjunto o una comunidad humana que mantiene en torno a las fronteras del territorio relaciones de dominación. Para que esta relación de dominación sea verdaderamente efectiva, es necesario que los humanos que componen el Estado mantengan obediencia o lealtad a la autoridad competente.

Por este motivo, Weber distinguió tres tipos de dominación inspirados en fuentes de legitimidad²⁰⁷ diferentes: la tradicional, la legal y la carismática. La dominación legal, descansa en la idea de la legalidad de un orden estatuido y aceptado por los miembros de una comunidad. Esta legitimidad es característica del tipo de Estado que se ha desgranado anteriormente. El desarrollo de fuerzas, inercias y formas modernas de

²⁰⁷ En el sentido que le da Weber a cualquier tipo de dominación remite a la justificación del poder a través de una serie de mecanismos y recursos determinados que remiten a su legitimación. Decimos que legitimidad equivale a fundamento de la efectividad del poder, a la forma concreta cómo el poder va a encontrar con toda probabilidad obediencia en sus seguidores (Abellán, 2004: 46-47)

asociación ha traído consigo una continua y creciente burocratización. Este proceso de racionalización, deriva a aceptar y obedecer al burócrata. Éste no ha alcanzado la diferencia con los demás por condiciones tradicionales o sobrehumanas, sino que los humanos aceptan los preceptos legales y constituidos en derecho, por los que él también está sujeto.

La dominación tradicional se fundamenta en una mistificación glorificada del pasado, en términos de Max Weber, la autoridad del eterno pasado. Quienes pertenecen a esta dominación están subordinados a la virtud de reglas y normas recibidas del pasado. Debemos destacar varias diferencias con respecto a la dominación legal. En primer lugar, el soberano no es un ser superior, sino que es considerado un señor personal. Los miembros de esta comunidad no son considerados miembros *per se*, sino que son contemplados como meros súbditos, personas que reciben órdenes y las acatan sin ponerlas en cuestión. La relación entre el soberano y los miembros o súbditos de la comunidad, no se cimenta bajo la objetividad del cargo que uno realiza, es decir, no se fundamenta en una relación ecuánime y equilibrada, sino que estos súbditos deben fidelidad personal al señor.

La dominación carismática está basada en el valor especial que se le concede a un individuo. El líder carismático encarna el orden político, pudiendo ser fuente de la diferencia y de la especie más alta de autoridad. Un líder que tenga como su atributo de fuerza el carisma, estará provisto de una personalidad y una vitalidad irracional que le permitirá situarse en condiciones sobrehumanas, o por lo menos, extracotidianas. Es la manifestación de lo extraordinario, un líder que hunde y capitaliza todo su poder en sí mismo.

Esta capitalización del poder en sí mismo en virtud de la manifestación de lo extraordinario, interpela directamente a aquello que ya Weber en *Sociología de la religión*²⁰⁸ destacó como elementos simbólicos que en manos primero de los magos y

²⁰⁸ Llegados a este momento, debemos señalar íntegramente la primera nota señalada por Enrique Gavilán (2012) a la obra mencionada: “Los dos primeros apartados de la Sociología de la religión se ocupan de la magia y de la religión primitiva. Las tesis de Weber sobre el particular entran en el campo de lo que Evans-Pritchard calificada como teorías intelectualistas sobre la religión primitiva, es decir, aquellas que suponen que el significado de las prácticas mágicas son las mismas cuando son reconstruidas en la mente del etnólogo moderno que las que tenían para sus seguidores originales. El contenido de estos dos primeros apartados tiene y ha tenido escaso eco en la literatura especializada. Sin embargo su conocimiento es esencial para comprender el planteamiento de Weber sobre la religión. Para Weber la magia tiene un propósito racional perseguido por medios irracionales, mientras la religión se caracteriza

más tarde, de los sacerdotes o las burocracias, gestionan un orden y cohesionan comunidades, tanto a nivel colectivo, como a un nivel de transcendencia y certidumbre individual, es decir, otorgan una finalidad o un sentido a la vida. El resto antropológico de transcendencia humana que contempla Weber, primero en la magia, y posteriormente en las religiones primitivas, alcanzando a las religiones modernas, no debe desunirse de la órbita de las acciones cotidianas con arreglo a fines:

La concepción de algún tipo de esencia que se oculta tras el comportamiento de objetos naturales, artefactos, animales, personas con cualificación carismática, y que de alguna manera determina su comportamiento, la creencia en los espíritus. El espíritu no es en principio ni alma ni demonio ni en absoluto dios, sino ese Algo indeterminado, material pero invisible, impersonal pero dotado con una especie de voluntad, que presta al ser concreto su efectividad específica (Weber, 2012a: 65)

Afirmando dicha sentencia, estamos admitiendo que en todos los ámbitos de la vida humana se manifiestan de un modo u otro inequívocamente a través de procesos simbólicos (Weber, 2012a: 69). Naturalmente toda transcendencia del tipo y del condicionamiento que sea, en cualquier coyuntura histórica (Aunque es cierto que el momento o la coyuntura histórica determina la propia racionalización de las experiencias simbólicas y las propias manifestaciones) encuentra en el elemento – mágico- del resto humano la necesidad de desplazarse más allá de la razón entendida como giro kantiano²⁰⁹. Acordamos que, la magia le otorga a Weber el material suficiente para afirmar la necesaria vinculación de la vida cotidiana de los seres humanos y el simbolismo aportado a sus acciones en cualquiera de sus formaciones. A esta vinculación se le debe añadir un elemento que hemos podido pasar desapercibido, y es que esa transcendencia humana no es una reserva única del individuo, existe un

por propósitos cada vez más irracionales, perseguidos por medios cada vez más racionales” (Weber, 2012a: 63)

²⁰⁹ El giro kantiano se tiende a contemplar simultáneamente con el giro copernicano llevado a cabo en la astronomía. Si Copérnico manifestó la importancia de comprender la realidad celeste desde la posición del sujeto que se desplaza y se mueve alrededor de las estrellas, Kant identifica que el objeto central en el estudio del conocimiento debe partir del mismo conocimiento y no al revés. Así pues, Kant identifica que la razón y el conocimiento humano obtiene inherentemente límites y que son ineludibles. Límites a los cuales el conocimiento a través de los instrumentos que obtiene el sujeto en su propia capacidad como ser pensante y racional no es capaz de alcanzar. Es lo que popularmente se dio a conocer como noúmeno. Sin embargo, nosotros en estas humildes aportaciones, hemos o pretendemos identificar, tal vez un tanto apresuradamente, que el resto humano que Kant contempla como una reducción imposible de alcanzar – cediendo en el empeño de justificar la razón humana alejada de un valor absoluto o Dios- se encuentra en la teoría de Weber en aquellos elementos consustanciales tanto a nivel individual como colectivo que nos permite trascender los límites de nuestra propia realidad racional en forma de interregnos mágicos de certidumbre y miedo.

contagio real con realidades más grandes como asociaciones o comunidades²¹⁰, siempre y cuando no se entiendan estas últimas como realidades sustanciales, ya que son contingentes y con arreglo a profundos cambios²¹¹:

Como no hay acción individual sin su dios particular, tampoco hay acción social que no tengo un dios especial, imprescindible si la asociación debe quedar garantizada de forma permanente. Cuando una institución o una asociación no aparecen como mera toma del poder por un individuo, sino como una asociación, necesariamente poseen un dios particular. (Weber, 2012a: 76)

Con el objetivo de proseguir las líneas marcadas hasta el momento, es preciso realizar una breve mención al propio origen del término. Siguiendo a Abellán (2014) diremos que la definición de carisma tomado por Weber procede de la exposición que realiza el teólogo Rudolph Sohm sobre la evolución de la Iglesia primitiva. Si en el caso de Sohm se limitaba a la historia de la religión, Weber le otorgó un sentido sociológico general al concepto. El análisis de este teólogo se centró en el concepto de organización carismática capaz de explicar imperiosas transformaciones de carácter racional de la Iglesia primitiva cristiana:

Según Sohm, la Iglesia cristiana primitiva no era una organización de naturaleza administrativa, sino una organización basada en una doctrina de índole carismática, pues la iglesia era la iglesia universal invisible bajo el poder de Cristo. [...] El poder

²¹⁰ Weber entiende que la conformación de entidades comunales como órdenes y regímenes políticos pasan por una comprensión subjetiva de afectos, certidumbres, y también, diferentes grados y registros del miedo. Para un acercamiento mayor a dicho fenómeno, Weber contempló y teorizó magistralmente el concepto de poderes hierocráticos. ¿En qué consisten dichos poderes? La comunidad o la asociación hierocrática debe entenderse como una asociación de dominación aplicando a la garantía de su orden la coacción psíquica concediendo y rehusando bienes de salvación. Es una perspectiva muy similar a la configurada por Foucault cuando describe el poder pastoral, pero con una dimensión más longeva en el tiempo, y consideramos que con una mayor profundidad: “La hierocracia es el poder más fuertemente estereotipador que existe. El *ius divinum*, la *sahria* del Islam, la *Torah* de los judíos, son inquebrantables. [...] es el poder cuyo funcionamiento resulta racionalmente calculable” (Weber, 2014a: 1353) Este gran poder que en términos de Weber se situaba vinculado a las redes místicas primero de la magia y los magos –como carismáticos- y posteriormente en los cultos y las instituciones eclesiásticas, se desplaza en la Edad Moderna tanto al Estado como a una suerte de prerrogativas económicas que generaron un nuevo sujeto humanista no conocido en la historia de la humanidad: “Es evidente que aquella exigencia de igualdad jurídica formal y de libertad de movimientos económica prepara la destrucción de todos los fundamentos específicos de las ordenaciones jurídicas patrimoniales y feudales a favor de un conjunto de normas abstractas y, por tanto, indirectamente a favor de la burocratización, apoyando, por otro lado, de un modo completamente específico la expansión del capitalismo. Así como –el ascetismo intramundano-admitido por las setas por motivos no enteramente idénticos desde el punto de vista dogmático, y el método educativo sectario desarrollaron el carácter capitalista y al ser humano profesional que ejerce una actividad racionalmente orientada y que tan necesario es para el capitalismo, así también los derechos del hombre y de la propiedad constituyeron las condiciones previas para que el capital pudiera valorizar libremente los bienes y los hombres” (Weber, 2014a: 1379)

²¹¹ Debemos admitir que un trabajo exhaustivo de los principios sostenidos en la lectura de esta obra maestra, requieren una mayor rigurosidad histórica en la que se pudieran comprobar fehacientemente los significativos cambios históricos respecto a la trascendencia humana descritos por Weber, así como de las diferentes características que sucesivamente irá añadiendo.

solo se ejercía en nombre de Cristo, no en nombre de normas humanas. Sólo la palabra de Dios tenía poder en la iglesia. (Abellán, 2014: 95)

Consideramos que no resulta muy complicado extrapolar que muchos de los elementos distintivos de la noción de carisma de Sohm, se encuentran presentes en la sociología del carisma de Max Weber. Algunos de estos elementos compartidos son: la contraposición o la dicotomía entre carisma/organización; la obediencia que tiene para Sohm la persona que manda; o el relato o la historia narrada por Sohm sobre la transformación del sistema primitivo de la Iglesia cristiana basado en un carácter puramente carismático a una organización racional, tiene su presencia en la historia dicotómica mostrada por Weber, según la cual la burocracia hallaría su papel convergente en la organización racional mediante una relación compleja e inacabada de tira y afloja con la fuerza carismática (Breuer, 1996). Sin embargo, la gran divergencia entre ambos se sitúa en que mientras Weber encuentra en el carisma una fuerza innovadora y rupturista, capaz de transformar la situación de una manera revolucionaria frente a la tradición, el carisma descrito por Sohm no tiene en ningún caso ese matriz revolucionario.

Atendiendo la definición de la dominación carismática en la sociología de Max Weber (Weber, 2008, 2009, 2012a, 2014a, 2016; Giddens, 1976; Freund, 1986; Zeitlin, 2001) reconocemos que la importancia de la labor mistificada del líder carismático radica en la confianza depositada por los dominados. Weber apunta que el reconocimiento que todo carisma necesita para su supervivencia: “no es el fundamento de la legitimidad, sino un deber de los llamados, en méritos de la vocación y de la corroboración, a reconocer esa cualidad” (Weber, 2016: 194). En consecuencia, si su trabajo no reporta bienestar y desahogo a los dominados, este carisma está destinado a perderse y desaparecer.

Este tipo de dominación se caracteriza por su inestabilidad. Es un movimiento sedicioso y rupturista, se le obligará al líder carismático a salvar continuamente todos los escollos y piedras en el camino que se le presenten. De alguna forma, se le pedirá que sistemáticamente acometa milagros. Su labor será atacar sin piedad al orden, a lo cotidiano, a las normas dadas, a los valores. El carisma es profundamente irracional debido a su labor rupturista, crítico y extraño a toda regla.

A colación de la dominación carismática, Weber al final de *La política como vocación* nos advierte que la fuerza de toda personalidad política gira alrededor de tres cualidades

(pasión, responsabilidad, y proporción). La pasión se relaciona con la voluntad, no es más que la esencia que mueve a los sujetos a realizar acciones. La responsabilidad cercana a la inteligencia, es decir, entender que el político debe ser audaz y calculador. La proporción como distanciamiento de uno mismo para no caer presa del narcisismo, y con el objetivo de encontrarse frente a uno, pudiendo reflexionar y hacer análisis certeros que muevan a la acción. De alguna forma, Weber muestra que la pasión y la proporción se pueden perder simultáneamente, cayendo el político en la más profunda vanidad y prendado de apariencia de poder. Es importante mantener esto presente en cuanto a entender el proceso del carisma genuino, su rutinización y su posterior ostracismo.

El carisma weberiano encuentra en Lindholm (1997) poderosos e irremplazables elementos emocionales. Lindholm incide en que todo lazo relacional entre el carisma y los dominados se sedimentan bajo premisas emocionales y libidinales. En su lectura de Weber, este autor considera que el carisma es intrínsecamente relacional. El carisma aparecería en interrelaciones entre un líder y unos dominados que le siguen y esperan verlo obrar milagros: “posee características de susceptibilidad, abnegación e intensidad emocional que trascienden la percepción individual de los individuos involucrados, y como los atraídos sienten que su identidad personal se pierde en la adoración del otro carismático” (Lindholm, 1997: 22). Llegados a este punto, es importante señalar que el carisma es una cualidad construida y mistificada en el otro. Hemos apuntado que la relación entre carisma y seguidores es necesaria y consustancial al desarrollo del mismo. Para Weber lo importante en esta relación construida es saber cómo valoran los seguidores al líder.

Hemos señalado que, este carisma genuino o puro es extracotidiano y rupturista, encarnado en una relación de reconocimiento y corroboración con sus líderes. Cuando esta relación que surge de la espontaneidad rupturista alegando sumisión por un horizonte que va a llegar, pero no está, se prolonga en el tiempo y se hace duradero, tiene que variar su carácter «se racionaliza» (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en ambos aspectos. Cuando se da esta situación, el líder carismático asume su rol y pierde de alguna forma esa feroz vehemencia que ardía en el corazón de sus seguidores.

Esta forma de interpretar el carisma en Weber tiene un precedente filosófico muy nítido en la propia filosofía de Nietzsche: “Las concepciones políticas de Max Weber se

presentan, en aspectos esenciales, como la consecuencia de una determinada concepción de la historia, en cuyo centro se encuentra la lucha del papel conductor del gran individuo, orientado por ideales puramente personales de tipo valorativo” (Mommsen²¹², 1981, 167)²¹³

A modo de cierre, y advirtiendo la importancia de la conjunción del término de carisma en Weber y el desarrollo fulminante de los medios de comunicación en las sociedades contemporáneas, encontraremos como trataré de desarrollar inmediatamente, la unión de los tres tipos ideales de dominación, prestando especial interés en el nexo de unión entre burocracia y carisma. Sin embargo, no debemos despreciar la importancia que tiene la tradición y el pasado en nuestras sociedades actuales. Como hemos comentado a lo largo de este escrito, Weber entendió que todo cambio o transformación en una dirección racionalista, venía precedido por la irrupción carismática. Esta irrupción surge dentro de unas relaciones y reglas marcadas por las asociaciones y un cierto control racional, que permite calculadamente dar un paso tras otro. Toda asociación que

²¹² Pese a que vamos a recoger parte de las afirmaciones proferidas por M. Mommsen en *Max Weber: sociedad, política e historia*, y por consiguiente, intentaremos acercar algunas consecuencias teóricas de Nietzsche en el pensamiento de Weber. Tras haber realizado un estudio sistemático del texto *Nietzsche/Weber: pensamiento pos-filosófico y subjetividad* de José Luis Villacañas, queremos dar cuenta de lo sesgado del análisis tanto de Mommsen como de su discípulo E. Fleischmann en *Max Weber sur les traces de Nietzsche?*. Ambos autores apostarían por repartir sanciones y culpabilidad después de la desgracia del nazismo, encontrando en la obra de Nietzsche y el desarrollo de algunos conceptos de éste por Max Weber un camino fértil de crítica y justificación de la barbarie. Para estos autores, Max Weber sería como indica Villacañas (2018: 35) un pensador extramoral: “En suma, Weber sería un pensador extramoral. Cargaría con el pathos profético de Nietzsche y se dirigía con sus exigencias carismáticas contra los especialistas sin espíritu, contra los hedonistas sin razón, y contra los burócratas de las cadenas burocráticas” (Villacañas, 2018: 35) Aceptamos cómo válidas las reservas de Villacañas al respecto, y por ello remitimos directamente a la lectura de su texto. Sin embargo, y siguiendo al autor, consideramos que Weber recogió parte de los pedazos intelectuales compuestos por Nietzsche, y que tanto su dominación carismática, como su concepción de la historia se inspiraron profundamente en concordancia con las consecuencias de la voluntad de poder, en uno de los centros mismos de su sociología. Por ello, el texto de Mommsen nos será de gran utilidad cuando analicemos la conformación del Rey Juan Carlos I en su fundamentación carismática.

²¹³ Asegurar que la idea que acabamos de mencionar, es precisamente lo que nos ha motivado a realizar una breve incursión de la idea del gran individuo creativo nietzscheano como crítica al modelo estandarizado y vulgar presentado en las teorías evolucionistas de la biología de su tiempo, y por supuesto, en el capitalismo industrial. Este poso de fuerte presencia filosófica del individualismo como creación de posibles escenarios sublimes de transcendencia y superación del capitalismo encuentran en el concepto de carisma weberiano un gran desarrollo. Al respecto, destacar que, nos adentraremos más concienzudamente en esta relación teórica tan impresionante entre Nietzsche y Weber en torno al superhombre y al carisma, en el análisis del caso práctico de *Cuéntame Cómo Pasó* cuando analicemos el mito de la figura del Rey Juan Carlos I como artífice o el gran individuo carismático que posibilitó y condujo a la sociedad española de un modelo dictatorial representado por Franco, a la construcción de la democracia en varios momentos clave como la Ley para la Reforma Política en el 1976, los Pactos de la Moncloa en el 1977, la firma de la Constitución Española en 1978, y por último, y seguramente el momento más importante en torno a su figura, el parcial levantamiento militar de 1981 desmantelado por el Rey; que en nuestro trabajo abrocharía el proceso de constitución democrática de nuestro país, y configuraría al Rey como ese gran individuo carismático capaz de llevar a cabos actos rupturistas y revolucionarios en pos de la defensa de la democracia.

trascienda el ámbito de lo cotidiano posee elementos extra-cotidianos y asume racionalmente un sistema carismático

Las transformaciones de asociaciones tradicionales a complejos engranajes racionales se producen a través de revoluciones. En dichas revoluciones, la importancia de la fuerza simbólica o mito será fundamental. En definitiva, una revolución contra el statu quo. Debemos tener en cuenta, que una revolución, o una transformación de asociaciones políticas llevadas a cabo por una revolución, puede quebrar las estructuras, pero habrá elementos que perdurarán o incluso serán reforzados. “No hay comienzos completamente nuevos en la historia” (Breuer, 1996: 37).

En la actualidad, esa relación entre burocracia y carisma transita o se canaliza fundamentalmente a través de los medios de comunicación. De esta forma, aparecen nuevos carismas ya rutinizados en un juego dialéctico con la burocracia que llamaremos «manufactura del carisma» (Giner, 2003)

Este tipo de dominación se caracteriza por su inestabilidad. Es un movimiento sedicioso y rupturista, se le obligará al líder carismático a salvar continuamente todos los escollos y piedras en el camino que se le presenten: “Más pertinente, por cierto, es sugerir que la historia, en la perspectiva de Weber, se desliza alternativamente entre el carisma del hombre superior y la rutinización de la burocracia. Según él mismo puso de manifiesto, creía que la declinación del carisma es una de las grandes tendencias históricas” (Bendix, 2012: 300). El carisma es profundamente irracional debido a su labor rupturista, crítica y extraño a toda regla.

Este carisma puro weberiano cumple una función simbólica de primer orden, rompedora e irracional. En el *problema de la teodicea* en *Economía y Sociedad* Weber plantea que este problema ha sido resuelto a lo largo de la historia de muchas y múltiples maneras, pero siempre guardando una estrecha relación con la idea glorificada y mistificada de Dios y también con ideas tan sagradas por su componente mítico y transcendental como la salvación y el pecado:

O bien el justo equilibrio se garantiza remitiéndolo a un futuro equilibrio en este mundo: escatologías mesiánicas. El proceso escatológico consiste entonces en una transformación política y social de este mundo. Un héroe poderoso, o un dios, vendrán – pronto, tarde, alguna vez- y colocarán a sus adeptos en el primer lugar merecido en el mundo. Los sufrimientos de la generación actual son consecuencia de los pecados de los antepasados, de los que Dios hace responsables [...] (Weber, 2014a:616)

Una de las consecuencias más acuciantes de lo expuesto hasta este momento es el obligado desplazamiento de este dios a una posición tan inalcanzable, que sea visto como una especie de ser más allá de las limitaciones físicas y las propias pretensiones éticas de las criaturas que están a su alrededor: “La creencia en la providencia es la racionalización consecuente de la adivinación mágica, con la que se enlaza; pero que, por lo mismo, la desvaloriza por principio del modo relativamente más completo” (Weber, 2014a: 618)

Es precisamente por todo esto, que el carisma está inundado de una vitalidad irracional, de una gracia magnética. Entendemos por un dominio carismático «puro» algo tremendamente específico, e inestable, de manera que siguiendo a Weber todas sus alteraciones tienen, en última instancia, el mismo origen. Mientras que el carisma o la fuerza revolucionaria o mistificada en la contemporaneidad se caracteriza por la construcción racional mediada por asesores e impulsada por los medios de comunicación. Este nuevo carisma se ha racionalizado, a diferencia del carisma puro weberiano que cumplía una función simbólica, rompedora e irracional: “El liderazgo se sostiene en gran medida gracias a la gestión racional y comercial del carisma, apoyado en el uso intensivo de los medios y las estrategias” (Giner, 2003: 176)

8.2. En búsqueda de la hegemonía con Antonio Gramsci

Resulta oportuno comenzar contemplando que la filosofía en la obra de Gramsci no se puede medir en la organización abstracta de los conceptos de la ciencia, ya que por el contrario, su composición es política, es decir, su actividad específica consiste en modificar la manera de pensar y estructurar el pensamiento y su relación con el mundo (Frosini, 2007: 187). En este sentido, es obligado atender a la respuesta que nos aporta Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel* acerca de la pregunta ¿Qué es la filosofía?:

¿Qué es la filosofía? ¿Una actividad puramente receptiva o a lo sumo ordenadora, o bien una actividad absolutamente creativa? Hay que definir qué se entiende por receptivo, ordenador, creativo. [...] Se puede caer en el solipsismo y de hecho toda forma de idealismo cae en el solipsismo necesariamente. Para escapar al solipsismo y al mismo tiempo a las concepciones mecanicistas que están implícitas en la concepción del pensamiento con actividad receptiva y ordenadora, hay que plantear la cuestión historicistamente y al mismo tiempo poner en la base de la filosofía la voluntad, pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en cuanto que corresponde a necesidades objetivas históricas, o sea en cuanto que es la misma historia universal en el

momento de su actuación progresiva [...] Por lo tanto, creativo también en el sentido de que enseña que no existe una realidad válida por sí misma, en sí y por sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera. (Gramsci, 1986: 331-332)

Por lo tanto, estamos en condiciones de asegurar que en el pensamiento gramsciano, tanto la filosofía como la ciencia son espacios abstractos que se identifican inexorablemente con el ámbito de la política, y a su vez, con el juego de la construcción de subjetividades contingentes e históricas. En suma, este campo delimitado con la conceptualización de –la política- alude precisamente a un conjunto de mecanismos áridos y marcadamente coyunturales en su construcción, pero decisivos y necesarios en las formaciones históricas dadas que son las relaciones de fuerza: “Lo que es ocasional da lugar a la crítica política, lo que es permanente da lugar a la crítica histórico-social; lo que es ocasional sirve para juzgar a los grupos y a las personalidades políticas, lo que es permanente sirve para juzgar a los grandes agrupamientos sociales” (Gramsci, 1981b: 167). En cuanto a la especificidad de éstas, Gramsci identifica muy claramente tres niveles diferentes:

1. Hay una relación de fuerzas sociales estrictamente ligadas a la estructura 2. La evaluación del grado de homogeneidad y de autoconciencia alcanzado por los diversos agrupamientos sociales. Este punto a su vez puede ser dividido en otros 3 niveles diferentes: 2.1 El primer momento, el más elemental, es el económico primitivo 2.2 Aquel momento que en que se alcanza la conciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del agrupamiento social, pero todavía es el campo puramente económico. En esta fase económico-política, se plantea la cuestión del Estado, pero en el terreno de la igualdad política elemental 2.3 Momento en el que se alcanza la conciencia de que los intereses propios corporativos en su desarrollo actual y futuro, superan los límites corporativos esto es, de agrupamiento económico, y pueden y deben pasar a ser los intereses de otros agrupamientos subordinados 3. El tercer momento es el de la relación de fuerzas militares que es el inmediatamente decisivo en cada ocasión. Pero tampoco este tercer momento de la relación de fuerzas es algo indistinto e identificable inmediatamente en forma esquemática. Me parece que pueden distinguirse en él dos momentos: el momento “militar” en sentido estricto, técnico, de la palabra y el momento que se puede llamar político-militar. En el desarrollo de la historia mundial y europea estos dos momentos se han presentado en un número variado de combinaciones. (Gramsci, 1981b: 169-170-171)

En las complejas etapas históricas de las relaciones de fuerza en política, el desarrollo de las fuerzas militares en cada coyuntura histórica es el inmediatamente decisivo. Dicho de otra manera, el punto más decisivo en el pensamiento gramsciano es el segundo, el que alberga en sí el espacio de la construcción política: “que marca el paso definido de la pura estructura a las superestructuras complejas, es la fase en la que las

ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundir sobre toda el área, determinado, además de la unidad económica y política, también la unidad intelectual-moral” (Gramsci, 1981b: 170). A lo que el pensador italiano Fabio Frosini añade: “Gramsci señala que el desarrollo histórico oscila continuamente entre el primer y el tercer momento, con la mediación del segundo” (Frosini, 2007: 190)

Por lo tanto, podemos resumir lo dicho como: “Una serie de polémicas ideológicas, religiosas, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., cuyo carácter concreto es valorable en la medida en que son convincentes y desplazan la anterior disposición de las fuerzas sociales” (Gramsci, 1980. 53). Por lo que, siguiendo las enseñanzas de Raymond Williams (1977: 130) la hegemonía alude a un campo universal ausente, a un vacío que debe ser reconstruido y dirigido desde esa carencia original. Esta reconstrucción de un campo vacío en su propia esencia, es precisamente lo que hace que este concepto se sitúe por encima del tradicionalmente conocido como ideología. Lo decisivo ya no es atender a un conjunto de ideas y creencias, sino a todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes.

Sin embargo, atendiendo a las consideraciones de Perry Anderson en *Las antinomias de Antonio Gramsci* es recomendable proseguir recordando algunos de los pasajes y de las citas más célebres de los *Cuadernos de la cárcel*: fragmentos en los que Gramsci analiza, estudia, compara y contrasta las estructuras de poder de Oriente y Occidente, y las diferentes y necesarias estrategias revolucionarias que pudieran socavar y penetrar las estructuras en función de su permeabilidad y sedimentación, junto a otro tipo de conceptos, tales como el de sociedad civil. Según Anderson (2008a), en estos fragmentos se encuentran reunidos de una manera relativamente sistemática el corpus conceptual más importante que podemos hallar en la obra dispersa y disgregada de Antonio Gramsci. La comparación entre las diferentes estructuras de poder en Oriente y Occidente queda resumida fundamentalmente en la conjunción de la comparación entre la relación del Estado y la sociedad civil en Rusia y Europa Occidental.

En estos textos observamos que las apelaciones y las comparaciones se producen en un constante lenguaje militar. Se observa claramente, la importancia que le otorga Gramsci a la compilación del lenguaje bélico propio de la Primera Guerra Mundial para el

desarrollo de sus tesis políticas (no podemos obviar que todo lo escrito por Gramsci en la cárcel pasaba una serie de filtros muy marcados):

Con esto quiere decirse que la táctica de asalto y profundización y la guerra de maniobras deban ser consideradas como ya desaparecidas del estudio del arte militar: sería un grave error. Pero éstas, en las guerras entre los Estados más avanzados industrial y civilmente, deben considerarse reducidas más bien a función táctica que a función estratégica, tal como era la guerra de asedio en el periodo anterior de la historia militar.

La misma reducción debe producirse en el arte y en la ciencia de la política, al menos por lo que respecta a los Estados más avanzados, donde la sociedad civil se ha convertido en una estructura muy compleja y resistente a las irrupciones catastróficas del elemento económico inmediato (crisis, depresiones, etcétera): las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras en la guerra moderna. Así como sucedía que en un furioso ataque de artillería contra las trincheras adversarias, que parecía haberlo destruido todo, en realidad había destruido solamente la superficie de la defensa y en el momento del avance los asaltantes se encontraban frente a una defensa todavía eficaz, así sucede en la política durante las grandes crisis económicas, que ni las tropas asaltantes, por efecto de la crisis, se organizan fulminantemente en el tiempo y en el espacio, ni, tanto menos, adquieren el espíritu agresivo; a su vez, los asaltos no se desmoralizan ni abandonan las defensas, aun entre los escombros [...] El último hecho de este tipo fueron los acontecimientos de 1917. Éstos marcaron un giro decisivo en la historia del arte y de la ciencia de la política. (Gramsci, 1984: 151-152)

Mientras que, en otros textos es evidente el tratamiento diferenciado en el que incurre Gramsci en su comprensión del decurso de la Revolución Rusa en contraposición a lo que pudiera ocurrir en países de la Europa Occidental:

En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y Sociedad civil existía una justa relación y bajo el temblor del Estado se evidenciaba una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado sólo era una trinchera avanzada, detrás de la cual existía una robusta cadena de fortalezas y casamatas; en mayor o menos medida de un Estado a otro, se entiende, pero esto precisamente exigía un reconocimiento de carácter nacional (Gramsci, 1980: 83)

No obstante, alcanzado este momento de explicación, debemos adentrarnos en la complejidad del pensamiento gramsciano acerca de la hegemonía mediante la lectura de otro párrafo situado en los *Cuadernos* en el que el sardo italiano complica aún más si cabe la dinámica asimétrica entre Oriente y Occidente:

También la cuestión de la llamada –revolución permanente–, concepto político surgido hacia 1848 como expresión científica del jacobinismo en un periodo en el que aún no se habían construido los grandes partidos políticos y los grandes sindicatos económicos, y que ulteriormente sería ajustado y superado en el concepto de hegemonía civil. La cuestión de la guerra de posición y de la guerra de movimientos, con la cuestión del arditismo, en cuanto vinculado a la ciencia política: concepto del 48 de la guerra de

movimientos en política y precisamente el de la revolución permanente: la guerra de posición, en política, es el concepto de hegemonía, que sólo puede nacer después del advenimiento de ciertas premisas, a saber las grandes organizaciones populares de tipo moderno, que representan como las trincheras y las fortificaciones permanentes de la guerra de posiciones (Gramsci, 1984: 244)

La idea que se oculta en el oscurantismo de estos párrafos es que si bien los Estados occidentales nacidos al calor de 1848 pueden ser caracterizados por invertebrados, embrionarios y primitivos, manteniendo una sociedad civil²¹⁴ autónoma y elemental. Esta situación cambia a partir de 1870 con la expansión colonial de Europa y el desarrollo de las relaciones internas e internacionales de los Estados. Desde este período histórico, el Estado obtuvo cada vez más fuerza y vigor, consolidándose de manera más sólida y vertebrada, mientras sucedía exactamente lo mismo con la sociedad civil en dos sentidos convergentes. Por un lado, se complejizaba y, por el otro, procedía a desvincularse cada vez más del Estado, encontrándose como una esfera «autónoma del mismo». A efectos prácticos, es, en este momento, en el que la hegemonía civil (guerra de posiciones) se erige como la táctica necesaria y más loable para alcanzar el consenso y el poder en las sociedades Occidentales avanzadas.

Entonces, ¿Qué quiere decir Gramsci con el término guerra de posiciones o hegemonía civil?²¹⁵ Si conceptos tan complejos en su conceptualización como Estado o sociedad civil, pueden ser problemáticos por sus diferentes acepciones, empleos y usos, son

²¹⁴ A grandes rasgos, destacar la relación existente entre Hegel y Gramsci en la conceptualización de la sociedad civil, eso sí, en el pensador italiano siempre mediada por una lectura marxista de la misma. Hegel en su filosofía del derecho considera que la sociedad civil es un complejo aparato que se encuentra en un nivel superior de abstracción e importancia respecto de las propias relaciones económicas, digamos que es algo así como una entidad mediadora entre el Estado y la familia, recogiendo así toda una manera de comprender las relaciones sociales en todos los matices de la vida. Al respecto, Marx infravaloró la importancia de la sociedad civil. En cuanto a él, la sociedad civil fue conceptualizada únicamente como necesidad, a diferencia de su mentor Hegel, que la entendía como individuos libres e iguales. Así pues, Marx lo entendió como una relación asimétrica entre aquellas clases que se ven obligadas a vender la fuerza de trabajo, y los que en su mano detentan los medios de producción. A diferencia de Marx, el italiano Antonio Gramsci, dimensionó en un sentido hegeliano el término de sociedad civil como un espacio necesario en el que se produce en términos de eticidad o de sustrato cultural/religioso la unidad de estructura y superestructura.

²¹⁵ Gramsci considera que la compleja estructura de los Estados Modernos no permite el asedio revolucionario como sucedió con el movimiento bolchevique. Debemos destacar que fue una de las grandes derrotas del marxismo ortodoxo como demuestra este autor en su texto «Revolución contra el capital». Por ende, en estos estados se deben realizar otro tipo de acciones en pos de la misma finalidad. Es por ello, que se pasa de una guerra de movimientos «momento revolucionario» a una guerra de posiciones: “Sucede en el arte político lo que sucede en el arte militar: la guerra de movimientos se vuelve cada vez más guerra de posiciones y se puede decir que un Estado gana una guerra en cuanto que la prepara minuciosamente y técnicamente en época de paz. La estructura masiva de las democracias modernas, tanto como organizaciones estatales cuanto como complejo de asociaciones en la vida civil, constituyen para el arte político lo que las "trincheras" y las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: hacen solamente 'parcial' el elemento del movimiento que antes era "toda" la guerra, etcétera” (Gramsci, 1999: 22)

conceptos politológicos con una larga trayectoria y no deberían causar grandes dolores de cabeza el hecho de definirlos. Sin embargo, el concepto de hegemonía como unidad de teoría y práctica es exclusivo en el pensamiento de Gramsci. Así, Perry Anderson (2018a) afirma que Gramsci, en efecto, extendió la noción de hegemonía desde su aplicación original muy concentrada en la experiencia de la Revolución Rusa, al análisis, por el contrario, de las estructuras de poder burgués en Occidente (Anderson, 2018a: 57-58).

Asimismo, Gramsci simbólicamente tomó en gran medida la obra de *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo como punto de partida para el desarrollo de este análisis diferenciado de las estructuras de poder burgués en Occidente. En primera instancia, tenemos que ser lo suficientemente hábiles de resaltar que uno de los elementos que más le interesó a Gramsci de la lectura política de Maquiavelo, fue la idea de que la política es en sí misma una ciencia autónoma diferente a otras esferas de poder en términos weberianos como pudiera ser la moral, o la religión, cuyo recorrido oculto tiene unas repercusiones filosóficas de un calado más que sugerente, a decir que la reformulación filosófica de la política en Maquiavelo posibilita una construcción alternativa de las dinámicas morales, religiosas, y algo mucho más importantes, de una nueva concepción del mundo. Esta doble perspectiva, política y estatal, puede ser desarrollada desde dinámicas sencillas y elementales, a complejas acciones históricas que requieren de grandes esfuerzos. Ambas perspectivas pueden reducirse fundamentalmente según Gramsci (1980: 48) a los dos grados correspondientes de la naturaleza del centauro en Maquiavelo, a la bestia y al hombre, de la fuerza al consenso, de la autoridad y de la hegemonía, de la violencia y de la civilización, del momento individual, al universal, de la agitación y de la propaganda, de la táctica y de la estrategia, etc.

Es así, como la nueva conceptualización de la hegemonía le permite a Gramsci estar en condiciones de pensar que el partido político, el moderno príncipe, puede ser capaz de organizar en torno a sí una nueva concepción del mundo²¹⁶, que abroche y finalice las dinámica de bloques enfrentados entre la estructura y la superestructura, en un

²¹⁶ Frente al concepto de totalidad expuesto por Lukács en *Historia y conciencia de clase*, Gramsci desarrolla el concepto de historia integral como manera de combatir cualquier tipo de reduccionismo (económico como los marxistas vulgares, o especulativo como el neoidealismo de Croce en el momento ético-político). Es en esta peculiaridad que se asemeja en gran medida al concepto de la historia contingente y de no finalidad de Max Weber. Sin embargo, Gramsci quiere superar a Weber en sugerir que la hegemonía pretende ordenar las esferas de acción que aparecen en el pensamiento de Weber un tanto disgregadas.

organigrama hegemónico superior de yuxtaposición del momento ético-político (superación de la reducción crociana del concepto); el desarrollo material y económico; y el momento cultural en un nuevo sentido común, o lo que es lo mismo, en una nueva eticidad²¹⁷ en términos hegelianos.

En otras palabras, el predominio del poder de la sociedad civil en los países de Europa Occidental es sinónimo de la importancia de la hegemonía sobre la coacción como forma del poder burgués en un país capitalista avanzado. Sin embargo, en la medida en que pensemos que la hegemonía pertenece a la sociedad civil, y ésta a su vez, prevalezca a las propias funciones del Estado, corremos el grave riesgo de traducir la obra y las aportaciones intelectuales de Gramsci en términos únicamente culturales, o dicho de otro modo, que la clase dominante a través de mecanismos de ascendencia cultural está en disposición de garantizar su poder en un país como Italia en el siglo XX. Si bien es cierto que consideramos que algo de esto se puede encontrar en la obra del pensador italiano, no podemos pasar por alto que Gramsci en ningún momento como muchos pensadores han considerado, fue un autor precursor con las tesis de los estudios culturales y la escuela de Birmingham como centro neurálgico de los mismos. El concepto de hegemonía alberga una mayor profundidad que la considerada desde los espacios culturales del poder de la sociedad civil o del poder burgués en el capitalismo avanzado. Como ya hemos atestado, la hegemonía redefine la cultura²¹⁸ desde unas

²¹⁷ Incidiendo en una de las grandes ideas gramscianas que presentamos en estas páginas, el pensador italiano observa que el éxito de las revoluciones burguesas consistió en unificar todos y cada uno de los espacios disgregados y autónomos en torno a un sentido común determinado, capaz de ordenar las propias relaciones económicas que en sí mismas no presentan una finalidad (el sesgo hegeliano es realmente muy marcado), sino que deben ser traducidas de una manera cultural/religiosa. Ergo, este es el gran logro de las revoluciones mencionadas, capaces de producir una serie de patrones culturales/religiosos, y una concepción del mundo que no altera o hace saltar por los aires su comprensión de la economía. Asimismo, si la estructura económica no tiene una finalidad teleológica, y asumimos el conjunto de contradicciones necesarias que contempla Gramsci en la dialéctica de Hegel, estamos en condiciones de asegurar que en una unión de economía y cultura lo que se pone de manifiesto, de nuevo, en términos hegelianos, es la de orientar culturalmente en un sentido común las contradicciones económicas que se van a ir sucediendo. Sin el concepto cultural de traducción en términos que sea capaz de poner nombre y apellidos a las necesidades económicas que en un momento histórico dado, Gramsci entiende que no se podrán erigir una formación política —el príncipe moderno— que inste a la sociedad civil a traducir aquellos estados económicos nuevos de necesidad y hacerlos llegar a la gente. En definitiva, lo que tenemos entre manos desde una lectura hegeliana de la capacidad soberana de la libertad y la ética es la unión de la esfera económica como sistema histórico contradictorio de necesidades y, la esfera cultural como nicho sin el cual no se pueden traducir dichas contradicciones necesarias en un programa aceptado por la sociedad civil

²¹⁸ Para Gramsci la cultura no se produce únicamente en la superestructura, ya que está siempre condicionada por las relaciones de fuerza. En torno a estas relaciones de fuerza, la noción estrecha de superestructura es inoperativa, mientras que el concepto de sociedad civil puede ampliarse hacia cubrir todo el espacio social en el que se envuelven las relaciones políticas-ideológicas. A partir de estas redefiniciones de «cultura» y de «sociedad civil» se puede comprender la insistencia en la construcción de

coordinadas religiosas capaces de hilvanar en torno a una nueva concepción del mundo y un nuevo sentido común, el desarrollo de una serie de esferas de acción (Weber) que en muchos casos se habían comprendido y explicado de una manera autónoma y no conjunta, es decir, la unión del momento ético-político; la estructura económica (entendiendo la economía como un centro de necesidades, por lo que la política –la filosofía- en Gramsci debe estar en disposición de reorientar esta estructura económica de necesidades al nuevo marco de sentido común como ya hiciera el liberalismo clásico en la construcción de un aparataje conceptual antropológico, jurídico, religioso etc., que emplearían las revoluciones burguesas –su nuevo sentido de época- al presentarlo como natural y acrítico) y el momento cultural.

Mediante el concepto de hegemonía, Gramsci muy acertadamente nos introduce a contemplar que los Estados en Occidente a diferencia de la Rusia Zarista no son una máquina explícitamente violenta o coactiva: se producen elecciones periódicas que permiten incluso formar gobierno a partidos socialistas. No obstante, Perry Anderson nos advierte que la experiencia histórica muestra que estas elecciones nunca producen un gobierno dedicado a la expropiación del capital y a la realización del proyecto socialista (Anderson, 2018a: 66). La razón radica, en que gran parte del poder (no hay que obviar el poder coactivo que detenta el Estado Moderno en su mano) se encuentra en aquellos nichos de la sociedad civil donde se sitúan los medios de comunicación (prensa, radio, y en nuestro caso, las series de televisión), la iglesia, las asociaciones de vecinos, etc. En efecto, para Anderson: “La ideología de la democracia burguesa²¹⁹ es

la hegemonía: la superación del corporativismo está condicionado por la comunicación de todos los niveles de las relaciones de fuerza como único modo para obtener el consenso, gracias a la elaboración universalista de las representaciones ideológicas.

²¹⁹ En referencia al desarrollo de la hegemonía burguesa en términos de filosofía de la praxis, cabe destacar que lo que realmente pusieron en funcionamiento gran parte de los países Occidentales a partir del siglo XIX, y en los que no, como en el caso de España, sería en el siglo XX (el estudio de la serie que analizamos, muestra en gran medida, el momento en el que a través de ciertos elementos como el desarrollismo industrial y el componente asociado al mismo de un modelo laboral, comercial y de consumo industrial, se pone en marcha la construcción unificada de un régimen burgués que hará pasar sus mismos preceptos como acríticos, atemporales en una suerte de nuevo marco de sentido común) toda una extensión de la voluntad colectiva o sentido común de época mediante la normalidad de instituciones como el Parlamento, cuya representación - para algunos ficticia, para otros no, en todo caso y como todo aparataje político fue una construcción religiosa- muestra la igualdad jurídica entre explotadores y explotados. Esta representación será contemplada ante las masas como la reificación de la libertad: el desarrollo de la democracia como estadio último de la libertad. A partir de aquí, todo mensaje estará contaminado por el código –la institucionalización del parlamento como estadio último de la democracia en el que la libertad se erige como su principal factor de peso- por lo que desde este sentido común religioso se contempla ardua empresa el encontrar la demonización de cualquier mensaje que no pase el filtro del código o que sea crítico con el mismo. Si bien es cierto, que en el desarrollo de la hegemonía institucional como aparataje religioso, el conflicto y las tensiones no terminan, los poderes fácticos

mucho más potente que la de cualquier reformismo del bienestar y constituye la sintaxis permanente del consenso inculcado por el Estado capitalista²²⁰” (Anderson, 2018a: 69)

Retomando de nuevo algunas de las apreciaciones inconclusas y dispersas a lo largo de nuestro escrito, debemos aclarar la función que ocupa el Estado y la sociedad civil en el pensamiento de Antonio Gramsci. Como hemos asegurado, la hegemonía no es simplemente un conjunto de instituciones que regulan y moderan las relaciones conflictivas y de consenso entre el Estado y la sociedad civil. El estado y la sociedad civil se encuentran unidos orgánicamente:

Desde este punto de vista debe estudiarse la iniciativa jacobina de la institución del culto del “Ente supremo”, que aparece por lo tanto como un intento de crear identidad entre Estado y Sociedad Civil, de unificar dictatorialmente los elementos constitutivos del Estado en sentido orgánico y más amplio (Estado propiamente dicho y sociedad civil) en una desesperada búsqueda de apretar en un puño toda la vida popular y nacional, pero que aparece también como la primera raíz del Estado moderno laico, independientemente de la Iglesia, que busca y encuentra en sí mismo, en su vida compleja, todos los elementos de su personalidad histórica (Gramsci, 1984: 75)

Mientras que en *Las antinomias de Antonio Gramsci* de Anderson leemos: “En Gramsci, la sociedad civil no se refiere a la esfera de las relaciones económicas, sino que precisamente se contrapone a ella como un sistema de instituciones superestructurales intermedio entre la economía y el Estado. Entre la estructura económica y el Estado, con su legislación y su coerción, se halla la sociedad civil”

siempre acuerdan una necesaria tensión como forma de incorporar todo elemento que pueda hacer desestabilizar su modelo religioso de sentido común. Perry Anderson de una manera muy provocativa, pero contemplando una gran verdad gramsciana, advierte que el parlamento es una estructura objetiva de una gran conquista histórica, “La función ideológica de la soberanía parlamentaria está inscrita en el marco formal de toda constitución burguesa y es siempre central para el dominio cultural del capital” (Anderson, 2018a: 68). Precisamente esto es lo que realmente perseguía Gramsci cuando conceptualizó el término de hegemonía como ascendencia cultural/religiosa de la unión de aquellas esferas de acción que muchas veces se han contemplado de manera autónoma. Que no es más que hacer posible políticamente la creación de nuevas necesidades económicas que hagan ineficientes e insuficientes las prerrogativas de las mismas en términos de normalidad económica (disciplinaria en muchos casos, aquí salvando las distancias encontramos una gran sinergia entre Gramsci y Foucault) por parte de los intelectuales teóricos que sin el consentimiento del sentir popular (la necesaria comprensión de que lo cultural es una gran pugna de ideas en la cultura popular, en la cultura de los sencillos, como diría Williams, de los ordinarios) no son capaces de organizarlo en una misma dirección. Sin embargo, en otro nivel, pero siempre necesario, encontramos ciertos instrumentos en los que se basa la hegemonía para su longevo desarrollo, como son las series de televisión.

²²⁰ En relación a la nota inmediatamente anterior, destacar que cuando Gramsci piensa el concepto de Historia integral como método de observación antireduccionista, está pensando la concreción de la revolución activa de la burguesía. Esto quiere decir, que frente a la revolución pasiva que sería la conquista del Estado, lo que hizo muy eficazmente la burguesía fue una creación en conjunto de un nuevo sentido común activo que vinculase sus prerrogativas de manera trascendental con todo el ordenamiento que instruyeron, es decir, la creación de un nueva eticidad en términos hegelianos en el nexo de unión del Estado y la sociedad civil.

(Anderson, 2018a: 79). En última instancia, ¿En qué consiste esta unión de sociedad civil y sociedad política en el pensamiento de Gramsci? En el pensamiento gramsciano la unión orgánica de estas dos cuestiones se produce fundamentalmente en la revolución burguesa de 1789. Es la sociedad civil en esa continua organicidad con la comunidad política la que sostiene al Estado, la que proporciona una suerte de finalidad contingente a ese Estado o comunidad política. Es la sociedad civil en su forma de operar, en su propia praxis política sin necesidad de coacción, que unifica hegemónicamente las diferentes esferas de acción en torno a un sentido común, que por supuesto, está en condiciones de tener una relación tanto necesaria como tensa con el propio Estado.

La hegemonía no surge coactivamente desde las instancias políticas del Estado, sino que es como hemos argumentado anteriormente la construcción de la libertad de manera comunitaria, entendida y comprendida por los diferentes grupos de la sociedad. En este sentido, la tensión siempre presente entre la sociedad civil y el Estado se concretiza en que los preceptos disciplinarios de la sociedad civil organizan la concepción de la vida de la gente de manera que interioricen como en la Reforma de Weber aquello que el Estado necesita para no tener que emplearse como el garante en última instancia militar del orden, es decir, aceptar «libremente» las prerrogativas de la ley. Esto es la síntesis del centauro de Maquiavelo, ya que los regímenes históricos donde se alcanza una cuota de victoria en la revolución activa burguesa, ésta se hizo con las riendas religiosas del *telos* o finalidad, por una parte coacción y, por otro consenso.

Como resumen final, entendemos que desde la filosofía de la praxis, la hegemonía es la concretización histórica de un nuevo sentido común de época que en el terreno de la cultura popular (único terreno en el que se dan todas las batallas políticas como totalidad y no sólo como ascendencia cultural) se disputa la unión de aquellas esferas de acción muchas veces desligadas, en pos de generar unas nuevas necesidades económicas, en una estructura que dejaría de ser teleológica, pero mostrando grandes y fuertes contradicciones. En este sentido, la hegemonía sería hacer pasar los intereses de una parte del campo social por el todo, por supuesto que no elimina las distancias antagónicas de los diferentes grupos sociales enfrentados, siempre permanece entre el punto de salida y el punto de llegada, que no es más que el intento de generar una unidad en la política nacional bajo una determinada dirección hegemónica.

En este sentido, la filosofía de la praxis como encarnación política de la cuestión de una reforma intelectual y moral, o una cuestión religiosa de una nueva concepción del mundo, encuentra en torno a la lectura del Príncipe Moderno de Maquiavelo (el partido político) –el mito príncipe²²¹– el organismo proclamador de una nueva concreción histórica de la hegemonía como voluntad colectiva, en un sentido completamente diferente al modelo de la democracia burguesa de los estados capitalistas avanzados:

Una parte importante del moderno Príncipe es la cuestión de una reforma intelectual y moral, o sea la cuestión religiosa o de una concepción del mundo. También en este campo hallamos una ausencia de "jacobinismo" y miedo al "jacobinismo" expresado en formas filosóficas (último ejemplo: Benedetto Croce). El moderno Príncipe debe ser el proclamador de una reforma intelectual y moral, que es el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva/nacional popular en el terreno de una forma lograda y total de civilización moderna.

Realmente el moderno Príncipe debería limitarse a estos dos puntos fundamentales: formación de una voluntad colectiva nacional popular de la que el moderno Príncipe es precisamente la expresión activa y operante, y reforma intelectual y moral. Los puntos concretos del programa de acción deben ser incorporados en el primer punto, o sea que deben desprenderse "dramáticamente" del discurso, no ser una fría exposición de raciocinios. (¿Puede haber reforma cultural, o sea elevación cultural de los elementos deprimidos de la sociedad, sin una previa reforma económica y un cambio en el nivel económico de vida? Por eso la reforma intelectual y moral está siempre vinculada a un programa de reforma económica, es más, el programa de reforma económica es el modo concreto como se presenta toda reforma intelectual y moral. El moderno Príncipe, desarrollándose, trastoca todo el sistema de relaciones intelectuales y morales en cuanto que su desarrollarse significa precisamente que cada acción es útil o dañina, virtuosa o perversa, en cuanto que tiene como punto concreto de referencia el moderno Príncipe e incrementa su poder o lo combate. La toma el lugar, en las conciencias, de la divinidad y del imperativo categórico. Él es la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones de conducta.) (Gramsci, 1984: 228)

8.3. Weber y Gramsci: pasiones políticas, crítica teleológica y racionalización.

²²¹ En la obra *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno* podemos leer: "El carácter abstracto de la concepción soreliana del mito aparece en la aversión (que asume la forma pasional de una repugnancia ética) por los jacobinos quienes fueron ciertamente una encarnación categórica del Príncipe de Maquiavelo. El príncipe moderno debe tener una parte destinada al jacobinismo, en cuanto ejemplificación de cómo se formó y operó en concreto una voluntad colectiva que al menos en algunos aspectos fue creación ex novo, original. Y es necesario que la voluntad colectiva y la voluntad política en general sean definidas en el sentido moderno; la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un drama histórico efectivo y real" (Gramsci, 1980: 13)

Una lectura compleja y determinada de estos dos autores, con posiciones de partida y corrientes teóricas y políticas muy diferentes, demuestra la relación que mantienen ambos en la comprensión de las realidades sociales no como una suerte de determinismo dialéctico y causal, pero tampoco como una muestra de un espiritualismo de realidades incorpóreas. Son autores que comprenden la formación de realidades sociales complejas, atendiendo al plano histórico desde una situación nítidamente empirista, abrochando sus respuestas junto a un plano o secuencia histórica/temporal como son las subjetividades políticas o el sentido común, que portan un valor a la investigación sin precedentes, aceptando abiertamente la contingencia, la no determinación causal o la propuesta antiteleológica o antievolucionista. Con importantes diferencias, a las que aludiremos a continuación, ambos presentan un desarrollo histórico contingente, en el que las pasiones políticas, o lo que es lo mismo, la construcción compleja de realidades culturales y religiosas que ordenan la vida cotidiana de la gente, juegan un papel fundamental legitimando y cohesionando según qué modelos o estructuras históricas, así como también la posibilidad de abrir una brecha coyuntural pero lo suficientemente amplia para la propulsión de alternativas históricas. Y es justamente este elemento, al que nosotros vamos a prestar verdaderamente atención en la conjunción de ambos²²², dado la importancia que tendrá en nuestro caso práctico en torno a la figura del Rey Juan Carlos I como piloto de la construcción en forma de mito contemporáneo de la transición política presentada en la serie *Cuéntame Cómo Pasó*.

Así pues, en Weber el proceso de racionalización histórica se concentra en el impacto de la economía sobre la sociedad, y la progresiva cotidianidad de todas las relaciones sociales bajo el desarrollo del capitalismo. A pesar de esta tendencia, y a diferencia de las lecturas marxianas, encuentra un nicho común en esferas de acción que pese a mantenerse continuamente en contacto y dependencia, no pueden pensarse como algo homólogo o indispensable: hablamos de la esfera económica, social y política. En el pensamiento de Weber cada una de estas esferas de acción mantiene a lo largo del

²²² Sin embargo, no queremos obviar la oportunidad de aludir que tanto Weber como Gramsci presentan o suscitan convergencias en otros espacios de su pensamiento incluso siendo de alguna manera contradictorios con lo expuesto en esta conjunción teórica. Ambos son pensadores que se caracterizan por reflexionar la institucionalización, o dicho de otra manera, son pensadores de la cotidianidad y de la racionalización. Vamos a estar de acuerdo con la afirmación según la cual, a Gramsci le faltó completar en sus *Cuadernos* una teoría de la burocratización, pero a su vez, encontramos continuas apelaciones a códigos muy cercanos a las instituciones. Tal es el caso, que el concepto de hegemonía se encuentra orientado a un proceso de institucionalización que reproduzca y genere estabilidad y cotidianidad.

desarrollo histórico su independencia, de manera que se niega a leer la historia a través de un esquema histórico-universal evolutivo y unilineal. Sin embargo, es a partir del periodo denominado «Modernidad» –Weber comprende la Modernidad como un proceso histórico profundamente marcado por la Reforma de la cual se desprenden dos variables: el subjetivismo o humanismo; y el desarrollo del capitalismo en su formación histórica- que Weber descubre algo más en común que simples contagios o relaciones ocasionales. Nos estamos refiriendo a un proceso de racionalización occidental moderno que atraviesa a cada una de ellas: la racionalidad económica en Occidente; la racionalidad religiosa; y la racionalidad política.

La irreversibilidad del subjetivismo y del derrocamiento del absoluto teológico de la Edad Media se manifiesta en Max Weber en el análisis del individualismo metodológico. Este método consiste en estudiar lo social desde la acción de un individuo o de un conjunto de ellos. De esta manera, como no se comprenden nada más que procedimientos individuales, las instituciones sociales derivarán de los tipos de acciones. De acuerdo con esto, para Weber la acción social puede ser: 1. Racionalmente orientada a fines, al buscar los medios o instrumentos más adecuados para conseguir un determinado fin; 2. Racionalmente orientada a valores, cuyos medios no necesariamente son los más adecuados para la consecución de sus fines, o sus fines no son determinados por un procedimiento racional; 3. Afectiva, determinada en su origen o en su desarrollo por los sentimientos, y 4. Tradicional, originada en usos, costumbres y hábitos profundamente arraigados.

Sobre la base de las consideraciones anteriores, podemos definir como Celia Duek y Graciela Inda en *La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico* que si la relación social al ser definida por un individuo o más actores recíprocamente relacionados, los diferentes conceptos de grupo, Estado, asociación, o colectividad no tienen ninguna característica substancial y particular que lo definan frente al resto. Weber comprende estas realidades grupales como si estuvieran sujetas a acciones: “Cuando habla del Estado, de la nación, de la sociedad anónima, de la familia, de un cuerpo militar o de cualquiera otra formación semejante, se refiere únicamente al desarrollo, en una forma determinada, de la acción social de unos cuantos individuos, bien sea real o construida como posible” (Weber, 2014: 140)

En referencia a lo dicho, en la obra de Weber la tesis marxiana del desarrollo supeditado o secundario de la superestructura al servicio de la estructura o ejercicios inerciales e históricos de larga duración, no es válida. La escuela histórica alemana de la que procedía intelectualmente Weber se distingue de la escuela económica inglesa principalmente por en su antipositivismo y antiutilitarismo. A diferencia de los filósofos de la historia como Hegel y Marx, Weber entiende la no determinación de la estructura frente a la superestructura, en todo caso, pensó como en su estudio de la Reforma, modificar y dotar de un valor significativo el énfasis del comportamiento religioso desde la propia materialidad de los estudios empíricos:

Weber rechazaba todavía de un modo más tajante todas las teorías de la historia que reivindicaban a Hegel y al romanticismo. La crítica de estas teorías ocupa un lugar considerable en sus primeras obras sobre la teoría de la ciencia. [...] se apartaban claramente de todas las filosofías organicistas de la historia que se esfuerzan por establecer teorías generales del curso de la historia, ya sea basándose en el concepto de espíritu nacional o bajo otras formas. (Mommsen, 1971; en Parsons, 1971: 90)

Weber es un declarado defensor de la intrínseca e inexorable contingencia de los propios acontecimientos humanos, es decir, una llamada a un devenir contingente y abierto, constantemente en tensión, y muy difícil de abrochar y cerrar en un lugar o estadio teleológico. La vía evolucionista o teleológica de la historia fue impugnada una y otra vez de manera vehemente por Max Weber. Él siempre se negó a edificar una teoría cercana a una obra conjunta y sistémica de la evolución de la cultura. Desde esta posición, Weber se erigió como una de las figuras de mayor importancia y con más personalidad en la feroz crítica a las distintas filosofías de la historia, comenzando en primer lugar por las filosofías de la historia de su tiempo. Un claro ejemplo, es su animadversión por la ideología positivista representada por dos pensadores fundamentales como Comte y Bentham.

La crítica realizada a esta ideología por parte de Weber consistió en procurar desenmascarar esta filosofía por tener un carácter en su esencia y forma pseudoreligiosa: “Max Weber dudaba de que el progreso económico y tecnológico pudiera mantenerse a largo plazo. Pero sobre todo consideraba una debilidad buscar una especie de apoyo interior en los hechos objetivos del progreso técnico, obteniendo así, en cuanto al sentido de los acontecimientos del mundo, una certidumbre cómoda que permitía eludir el riesgo de la fe” (Mommsen, 1971; en Parsons, 1971: 89).

Según se ha citado, la crítica teleológica de la historia en Weber y la permeabilidad de la irreversibilidad del humanismo subjetivista en el propio desarrollo inevitable e irreversible del capitalismo, se puede concretizar en este fragmento, siendo también de gran importancia, como explicaremos a continuación, en el desarrollo de las pasiones en el pensador alemán:

[...]La idea de que el trabajo profesional moderno tiene un carácter ascético no es ciertamente nueva. Goethe quiso enseñarnos, en la cumbre de su sabiduría, en los *Wanderjahren* y en el final que dio a su Fausto, que el estilo de vida burgués tiene un motivo básico ascético, es decir, que, en el mundo actual, la limitación al trabajo especializado, con la renuncia a la omnilateralidad fáustica del hombre que aquél genera, es realmente el presupuesto para una acción valiosa, y que, por tanto, acción y renuncia se implican hoy mutuamente de manera inexorable. [...] El puritanismo quería ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo. Pues el ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina –y no sólo de los que participan directamente en la actividad económica- y que, quizá, lo determinará hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil (Weber, 2016: 272-273)

Por el contrario, en este preciso momento debemos considerar la importancia que tiene en la obra de Gramsci el estudio de la historia como proceso dual, en los términos de progreso y devenir. Gramsci no estuvo en desacuerdo con el término progreso en sí mismo, simplemente, no aceptó las implicaciones del progreso como instrumentalización ideológica en implicaciones teleológicas. Mientras que, con la conceptualización del devenir, se opuso a toda una suerte de historia teleológica, marcada en una imagen apriorística, que socavaba toda riqueza como devenir dialéctico, cuyo principio dual y contradictorio nos obliga a la historización²²³ de cada oposición: “Destruir es muy difícil, exactamente tan difícil como crear. Puesto que no se trata de destruir cosas materiales, se trata de destruir relaciones invisibles, impalpables, aunque se oculten en las cosas materiales. Es destructor-creador quien destruye lo viejo para sacar a la luz, para hacer aflorar lo nuevo que se ha hecho necesario y urge implacablemente para el devenir de la historia” (Gramsci, 1984: 32)

²²³ Consideramos que Daniel Campione en su texto *Para leer a Gramsci* acierta en explicar que la comprensión de la historia por el italiano es profundamente dialéctica: “pero los contrarios que juegan los términos de las oposiciones, son muy dinámicos, se hallan –historizados-. Modifican su situación en distintos períodos, y no responden a esquemas generales fijos. Son categorías abiertas que se definen y reconstruyen en contacto directo con la realidad, y que se particularizan en función de las coordenadas de espacio y tiempo en que se desenvuelven” (Campione, 2007: 13)

Tal y como se observa, el devenir absorbe toda connotación evolucionista o teleológica en la puesta en marcha de un hegelianismo entendido como proceso en la fórmula del movimiento dialéctico asociado a la libertad, es decir, libertad como idea en cuyo esencia o composición se halla la negación de una lectura natural y determinista de la historia:

El hombre deviene, se transforma continuamente con el transformarse de las relaciones sociales, y porque niega al hombre en general: en realidad las relaciones sociales se expresan en diversos grupos de hombres que presuponen, cuya unidad es dialéctica, no formal. [...] por eso la naturaleza humana no puede hallarse en ningún hombre en particular, sino en toda la historia del género humano mientras que en cada individuo se encuentran características puestas de relieve por las contradicciones con los otros (Gramsci, 1984: 173)

Si despejamos de la historia cualquier atributo evolucionista o determinista, ¿Qué posición ocupa la tan aceptada clase obrera? Gramsci aborda esta problemática, afirmando que la lucha de clases se manifiesta inmediatamente dentro del marco de las relaciones de producción capitalista. A diferencia de otros autores marxistas, el italiano considera la lucha de clases como un conflicto histórico en una continua retroalimentación de proyectos contrapuestos determinados por las relaciones desiguales de producción, y traducidos de manera política en una suerte de unión de teoría y práctica, tratando de delimitar si en la dialéctica hegeliana es el elemento de restauración o la idea de revolución la que prevalece. En relación a esto último, entra en juego uno de los conceptos gramscianos más importantes, y que nos posibilita de entrada el estudio de las pasiones políticas: la crisis orgánica. Dicho reflexión alude a los momentos históricos donde las certidumbres, y los fundamentos que entrelazan y cohesionan imperativamente al conjunto de la población, se identifican para con el resto de una manera y no de otra, por lo que entran en contradicciones desmedidas. Son momentos históricos inmejorables para cambiar el rumbo del devenir histórico “En cierto punto de su vida histórica los grupos sociales se separan de sus partidos tradicionales, o sea que los partidos tradicionales en aquella determinada forma organizativa, con aquellos determinados hombres que los constituyen, los representan y los dirigen no son ya reconocidos como su expresión por su clase o fracción de clase” (Gramsci, 1999: 52).

Y son precisamente estos momentos históricos de cambio, donde las pasiones políticas, las configuraciones subjetivas, y las prerrogativas de eso que Max Weber denominó de

manera rupturista y sediciosa movimientos carismáticos, se ponen en marcha en términos casi estrictamente religiosos. Con el objetivo de no repetir las ideas ya presentadas²²⁴, decir que la construcción de la hegemonía en Gramsci, y por ende, la filosofía de la praxis en sí misma, constituye el requisito de diseño de una libertad-verdad religiosamente hablando de la conciencia. En última instancia, lo que presenta Gramsci como filosofía de la praxis es el estudio de una unidad dialéctica de filosofía y sentido común. Esta unidad se manifiesta en una inmanencia conjunta de política e ideología en términos de conciencia. Dicho proceso de inmanencia se produce en Gramsci desvinculándose de todo residuo o contaminación especulativa en el pensamiento de Hegel. En este caso, la inmanencia gramsciana se vincula a la lectura del Prólogo de 1859 de la *Crítica a la economía política*, en la cual, Marx establece que no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, por el contrario, su ser social es lo que determina la propia conciencia. En el pensamiento gramsciano, este es un texto verdaderamente marcado por un antideterminismo en Marx²²⁵, llegando incluso a presentar que el paso de un momento histórico a otro no puede proceder de una tutela economicista, puesto que la problemática se resuelve dentro del espacio político, es decir, en el espacio conjunto de las relaciones económicas y políticas que cada clase dirigente motoriza en su funcionamiento.

Así pues, siguiendo la línea teórica trazada, y aludiendo a lo citado anteriormente en relación a un fragmento revelador a la par que necesario de *La ética protestante* en Weber, la dualidad irresoluble entre la razón y la pasión es un tema crucial que se encuentra continuamente en el desarrollo tanto de su concepción de la historia como de la dominación carismática. Un extracto de *la política como vocación* es significativo en este sentido:

La política es una penetración poderosa y lenta de un material duro. Requiere pasión y perspectiva a la vez. Ciertamente, toda la experiencia histórica confirma la verdad: que el hombre no hubiese logrado lo posible si no hubiese luchado una y otra vez por lo

²²⁴ Véase los capítulos 5 y 6 del marco teórico de este trabajo.

²²⁵ En este sentido, Gramsci propone una revisión hermenéutica de aquellas obras de Marx en las cuales observó como objeto de estudio las cuestiones historiográficas, en detrimento de textos más combativos y propagandísticos como el *Manifiesto comunista*. En el cuaderno de la cárcel número 7 encontramos al respecto: “La pretensión de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida en la teoría como un infantilismo primitivo, y en la práctica hay que combatirla con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas. A este respecto son de especial importancia el 18 Brumario y los escritos acerca de la cuestión oriental pero también otros (Revolución y contrarrevolución en Alemania, La guerra civil en Francia y otros menores)” (Gramsci, Cuaderno 7; en Rendueles, 2017: 198-199)

imposible. Pero, para ello, el hombre debe ser dirigente, y no sólo un dirigente, sino también un héroe, en un sentido muy equilibrado de la palabra. E incluso aquellos que no son dirigentes ni héroes, deben amarse con esa constancia de corazón que puede superar incluso el desmoronamiento de toda esperanza. (Weber, 2009: 77)

Sin embargo, en el intento de dimensionar el papel de la pasión en la sociología política de Weber debemos retroceder en el tiempo y atender a las variaciones y el tránsito de los Siglos XVIII y XIX en Alemania, en cuanto al cambio de los ideales característicos del alma bella a la representación del mundo del trabajo. Schiller, Goethe y el joven Hegel son tres autores que representan vivíficamente el mundo del ideal de la belleza y la importancia de la libertad. En Schiller hallamos la búsqueda del hombre reconciliado consigo mismo, el hombre que reconcilia el espacio de la ley moral, sin perjudicar la exaltación de los sentimientos. La finalidad de este hombre reconciliado es encontrar uno de los elementos cruciales en el desarrollo tanto de sus dramas como de sus poesías, es la libertad. A través de la reconciliación del hombre se llega a un punto de máxima belleza, por ende a la libertad: “Por debajo de las formulaciones idealistas de Schiller nos encontramos con una propuesta radical de transformación de la sociedad en una dirección no represiva, en la que el individuo se encuentra reconciliado consigo mismo, y el mundo subjetivo y objetivo, el hombre y la naturaleza están en armonía” (González García, 1992: 94).

Pero, en relación con la sentencia proferida por Weber en *La ética protestante*:

La idea de que el trabajo profesional moderno tiene un carácter ascético no es ciertamente nueva. Goethe quiso enseñarnos, en la cumbre de su sabiduría, en los *Wanderjahren* y en el final que dio a su Fausto, que el estilo de vida burgués tiene un motivo básico ascético, es decir, que, en el mundo actual, la limitación al trabajo especializado, con la renuncia a la omnilateralidad fáustica del hombre que aquél genera, es realmente el presupuesto para una acción valiosa, y que, por tanto, acción y renuncia se implican hoy mutuamente de manera inexorable. (Weber, 2016: 273)

Observamos cómo es de relevante para Weber la obra de Goethe. Podemos admitir que el tránsito de una parte de la obra de Goethe a otros textos de su madurez representa el cambio de la predilección de los sentimientos por la importancia de la voluntad y la representación. La primera parte caracterizada por los sentimientos muestra la búsqueda del hombre completo, o lo que hemos dicho anteriormente, el hombre reconciliado, armónico, buscando alcanzar el nivel de la belleza que ocupe todas las facetas de la vida. La segunda parte de la obra, muestra la renuncia de la personalidad total, la renuncia a la armonía, la belleza y la libertad, sustituido por la especialización y la

división del trabajo, propio de un sistema económico denominado, capitalismo. Esta especialización se caracteriza por el proceso y el desarrollo de conocer un oficio, una profesión, renunciando a la búsqueda de toda belleza, a sentir y emocionarse con un mundo en libertad, conocido como renuncia a la universalidad fáustica.

Frente al mero aficionado o diletante –estérilmente agitado-, el verdadero político debería caracterizarse por un fuerte dominio del yo, por una enérgica doma del alma que sólo es posible ejercitando el hábito de mantener la distancia frente a los acontecimientos, frente a los hombres y frente a sí mismo (Weber, 2016: 136)

Asimismo, si el proceso de racionalización es un proceso inevitable que conlleva indiscutiblemente la erosión de la individualidad, Weber opta por las pasiones y las emociones como papel esperanzador y central en la concesión de cambios históricos en un proceso dual, en forma de péndulo, que erradique o esté en condiciones de inocular luz y belleza a la maquinaria burocrática y racionalizada de Occidente.

8.4. Conclusiones.

No cabe duda de que la convergencia entre algunos de los conceptos nodales que hemos presentado sucintamente a lo largo de estas páginas, tales como dominación carismática, hegemonía, construcciones subjetivas, o pasiones y sentimientos políticos, son conceptos amplios y diversos, puesto que nos ofrecen multitud de textos y de ideas que cada cual debe descifrar. La dificultad recae, y es la razón de ser de este complejo desarrollo en torno al pensamiento de Weber y Gramsci, en que sean herramientas útiles en la traducción del desarrollo que realizaremos a continuación de algunas coyunturas o hitos históricos imprescindibles en la historia de España, fundamentalmente en los Siglos XIX y XX, que nos permita estar en las mejores condiciones posibles, no sólo para realizar un análisis socio-semiótico de la serie, con la finalidad de obtener la comprensión mistificada que presenta *Cuéntame Cómo Pasó* de la transición política en España, identificada con la figura preeminente de Juan Carlos I como piloto de la misma, sino de poder realizar un análisis crítico del mito, atendiendo a razones historiográficas justificadas, superando de esta manera, el inconcluso análisis esbozado por Laura Posada en su obra *La memoria televisada*.

Capítulo 9

Breve historia de España: Nación tardía, revolución pasiva y Monarquía

A menudo se contempla que la sucesión de conflictos que se concatenaron en la historia de España a lo largo del siglo XIX y del XX –secretos, traiciones, levantamientos militares y ciudadanos, aprobación y derogación de diferentes Constituciones políticas, etc.- son un fenómeno propio que debemos investigar y estudiar únicamente en las causas modernas que condicionan la secuencia histórica reciente hasta nuestro presente²²⁶. Analógicamente, cabe hablar que ya Ortega y Gasset (2007) en su *España invertebrada* menciona esta aporía central de la historiografía española moderna que aún centrípetamente observando que la decadencia en conflictos y tramas nacionales, así como la pérdida de las colonias españolas de Cuba, Puerto Rico y Filipinas en el 1898, eran las consecuencias desastrosas anunciadas a lo largo del convulso y agitado siglo XIX:

La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. [...] Costa y su generación comenzaron a entrever que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuanto yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad moderna de nuestra historia. [...] Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fue menor en la Edad media que en la moderna y contemporánea. Ha habido algún momento de suficiente salud; hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal, pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia. (Ortega, 2007: 124-125)

No obstante, como ya atisba Ortega: “Se trata en lo que sigue de definir la grave enfermedad que España sufre” (Ortega, 2007: 8) es conveniente ofrecer y trabajar otro tipo de enunciaciones de la historia de España más cercanos a los desarrollados fundamentalmente en la obra de José Luis Villacañas (2000, 2015a, 2017, 2019). Por lo tanto, haciéndonos eco de lo indicado por R. Chirbes (2006): “La historia concita odios,

²²⁶ En este sentido, incluso Santiago Carillo en la Comisión Constitucional el 4 de julio de 1978 recogido en su *La difícil reconciliación de los españoles* sostuvo que durante cerca de dos siglos la confrontación se dio entre: “quienes proclamaban que la soberanía nacional reside en el pueblo y entre quienes negaban de una y otra forma este principio. Y ha sido una confrontación dramática y muchas veces sangrienta que ha frenado el progreso de España” (Carrillo, 2011: 206)

es veneno, hurga en las llagas, nos dice Nietzsche en un gesto furioso que podría tomarse por rebeldía, pero que, en el fondo, supone una renuncia a levantar narraciones fuera del canon” (Chirbes, 2006: 236). Es a Walter Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de la historia* a quien deberíamos prestar atención, ya que es capaz de reconstruir el pensamiento de Nietzsche al revés: “[...] La empatía con el vencedor resulta siempre ventajosa para los mandamases de cada momento. Con ello ya se le dice bastante al materialismo histórico. Quienes hasta el día de hoy han salido siempre vencedores de sus contiendas marchan en el desfile triunfal de los dueños del momento, que pasa por encima de los vencidos que yacen postrados en el suelo. Y, como es costumbre, en el desfile triunfal llevan consigo el botín, al que se da el nombre de – bienes culturales-. [...] Considera que es su cometido pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 2018a: 310-311). La idea que tomamos de Benjamin para el desarrollo de nuestro presente análisis de la historia de España nos remite a diferencia de lo dictado por Nietzsche, a cuestionarnos de manera absoluta el relato hegemónico, a deshacerlo y rehacerlo continuamente, en una crítica de la historia y del progreso que en Benjamin asume el cuestionamiento de la concepción del tiempo²²⁷.

Reinterpretando la historia de España dialécticamente entre la concepción de la crítica de la historia en Benjamin que consiste telegráficamente en pasarle a la historia el cepillo a contrapelo, y la idea descrita por Ortega de definir la grave enfermedad que sufre España, caminamos inexorablemente a la exploración y adaptación del concepto de *nación tardía* empleado por Helmuth Plessner, en la identificación de los diferentes elementos históricos y, contingentes que desembocaron en la seducción del espíritu burgués alemán en la figura del *führer* Adolf Hitler. Por supuesto, que esta idea ya fue contemplada y descrita por José Luis Villacañas (2017) en el epílogo de la obra de Plessner titulado: *La nación tardía y nosotros. El sentido de un concepto*. Con independencia de que seamos capaces de trasladar minuciosamente las reglas imperantes en una de las obras magnas del pensamiento político e histórico

²²⁷ En la obra de Benjamin el cuestionamiento de la concepción del tiempo en la crítica de la historia y el progreso se asume en cuanto a que el estudio del pasado se convierte en epicentro de análisis por dos cuestiones fundamentales, en primer lugar, como condición de posibilidad para redimir históricamente a los oprimidos en el proceso injusto y materialista de la historia; y en segundo lugar, y consideramos que más relevante, consiste en filtrar el aire mesiánico concentrado en la opresión del pasado cuya fuerza es necesaria en un nuevo presente revolucionario: “[...] El alcance de su procedimiento consiste en que, en la obra, está conservada y suspendida la obra de toda una vida, en la obra de toda una vida, la época, y en la época, el decurso completo de la historia. El fruto nutricio de lo comprendido históricamente tiene el tiempo en su interior, es cierto que como la semilla más valiosa, pero también como la más insípida” (Benjamin, 2018a: 317)

contemporáneo como es la *nación tardía* de Plessner al caso español, sin duda podemos mostrar un paralelismo más que notable en el despliegue histórico –siempre contingente y marcadamente nacional²²⁸- en el desarrollo de Alemania, Italia y España a diferencia de Inglaterra y Francia desde el siglo XVI hasta el final de la Segunda Guerra Mundial: “En efecto, el concepto de nación en el ámbito francés que inaugura Sièyes, como nación política unitaria capaz de ser el fundamento último de la autoridad soberana mediante su poder constituyente, no ilumina la historia alemana (ni la española). En Alemania (y en España) el concepto de nación tiene particularidades culturales, geográficas y étnicas. En este sentido se hablaba de los hispanos en el siglo XVI y XVII. No era una categoría política” (Villacañas, 2017: 220).

Así pues, de las observaciones mencionadas por Villacañas en referencia a la obra de Plessner, tanto en España como en Alemania –también en Italia- se observan las dimensiones del pueblo alemán o español sin una identificación clara como pueblo del Estado, es decir, sin una identificación mística con el desarrollo del Estado como empresa metafísica que marca las pautas y el rumbo de una comunidad política que se puede sentir en sí misma autorealizada como nación constituida. Dicho de otro modo, la hipótesis principal de la obra de Plessner versa sobre por qué las capas más refinadas en Alemania abrazaron posiciones doctrinarias y totalitarias que como nos advierte J. Fischer (2017: 12) emplearon de todos los poderes fácticos y efectivos disponibles en la Alemania del momento, convirtiendo la creencia en la biología y el desarrollo y avance del propio pueblo en un corsario de acción directa. Respuesta que, como ya se ha comentado, asegura que los alemanes se constituyeron como Estado-nación más tarde que el resto de los pueblos de Europa Occidental²²⁹: “Pero, junto con los factores

²²⁸ En este punto, es conveniente destacar que aceptando las posibilidades reales existentes de trasladar la potencialidad de un concepto como el de *nación tardía* al caso español, debemos reconocer algunas de las indicaciones expuestas por Ortega, quien arguyó que poco más o menos, lo que pasa en una nación sucede en las demás. Con la salvedad de ser extremadamente cautelosos en las comparaciones, y eso implica asumir las especificidades de peso y rango propio de cada anatomía nacional: “Eadem sed aliter: las mismas cosas, sólo que de otra manera; tal es el principio que debe regir las meditaciones sobre sociedad, política, historia” (Ortega, 2007: 10)

²²⁹ Es preciso hacernos cargo y mencionar lo analizado por Plessner en la elaboración de un complemento sobre la introducción en 1959 que la presente edición que he analizado introduce como capítulo añadido (Plessner, 2007: 188). En el presente texto, Plessner es perfectamente consciente, como considero que puede suceder con el desarrollo sucinto del presente capítulo que voy a desplegar en estas páginas, que la elaboración del concepto de *nación tardía* para el caso alemán, puede ser desde una cosmovisión marxista, cuanto menos, incompleto, por no asegurar que completamente erróneo. Para justificar su trabajo, y de una manera muy acertada reproduce las palabras que un marxista declarado como es Lukács en las que el pensador húngaro no titubea en considerar que las condiciones objetivas que abrieron la ventana de posibilidad al auge y desarrollo del totalitarismo de Hitler, no eran únicamente económicas, o de respuesta defensiva de una burguesía temerosa de que el proletariado tendencialmente se hiciera cargo

económicos y sociales inmediatos, se olvidan a menudo las razones espirituales, que deben ser buscadas en una progresiva mundanización. El avance de la secularización, un fenómeno completamente europeo y asociado a las naciones industriales dominantes del siglo XIX, fue amortiguada y, en cierto modo, mejor soportado en Francia e Inglaterra que en una Alemania poco integrada desde el punto de vista nacional y, a la que le faltaba el apoyo, de una ilustración y un humanismo político” (Plessner, 2017: 41). De todos modos, lo que nos interesa en este momento es identificar las especificidades de las simetrías que encuentra Plessner en el espíritu alemán de las condiciones histórico-religiosas, histórico políticas e histórico filosóficas; y vislumbrar las coordenadas adecuadas para adaptarlo al caso específicamente español.

De acuerdo con lo abordado hasta el momento, la *nación tardía* de Plessner, asume como origen, la dificultad de contemplar a Alemania a lo largo de su historia como un Estado-nación, en el que los vínculos con el pueblo, o la soberanía popular, se expresen en un poder constituyente que trascienda los particularismos. Asimismo, las causas inmediatas y tangencialmente vinculantes con el proceso histórico que él observa en el destino de Alemania hasta desembocar en la configuración del III Reich, radican en que

de manera sobresaliente de la lucha de clases del momento, siendo una de las premisas de análisis necesarias, debemos bucear en la prehistoria espiritual del nazismo: “Demostrar cómo esta trayectoria real se refleja en la filosofía, y cómo las formulaciones filosóficas, en tanto reflejo de la trayectoria real que ha conducido a Alemania al hitlerismo, han ayudado a acelerar este proceso histórico” (Lukács, 1962; en Plessner, 2017: 190).

Así pues, el objetivo de Plessner consiste en ir más allá de las críticas marxistas al problema del nazismo –viajar a las condiciones prehistóricas del fenómeno– sin infravalorar y dotando de importancia las estructuras de la lucha de clase y la crisis imperialista del capitalismo. Tanto es así, que el propio Plessner en la introducción de 1959 atestigua que cualquier régimen fascista, situando en el escenario los regímenes de Alemania, Italia y España en sus configuraciones estatales autónomas, necesita la complacencia y ayuda de las capas burguesas y agrarias que no comprometan el destino capitalista de los diferentes países. En consecuencia, el historiador Hobsbawm en *Historia del siglo XX (1914-1991)* mantiene que el ascenso de la derecha radical en los países europeos tras la contienda de la primera guerra mundial fue una respuesta al auge y consolidación de la clase obrera en general, y al miedo desencadenado tras la revolución de octubre y la figura de Lenin como intelectual ineludible de la época. A pesar de que en este trabajo precisemos y queramos dotar de sentido presente la comprensión latente de fenómenos que se repiten a lo largo de la historia de España hasta el nacimiento del escenario bélico que da origen al golpe militar llevado a cabo por Franco en 1936, queremos dejar claro, que somos perfectamente consciente, que el mismo golpe militar, así como el despliegue de guerra de larga duración con el objetivo de exterminar en términos de cruzada al enemigo –la anti-España– se inscribe ampliando internacionalmente el análisis en una versión nacional de lo que posteriormente será la segunda guerra mundial. El golpe militar y la subsiguiente dictadura están perfectamente coordinados en un registro internacional de miedo y exaltación nerviosa por parte de ciertos espacios de poder por la amenaza de una clase obrera revolucionaria y con conciencia de clase –fundamentalmente después de la victoria Bolchevique en 1917–: “La guerra civil española no era un buen presagio para la derrota del fascismo. Desde el punto de vista internacional fue una versión en miniatura de una guerra europea en la que se enfrentaron un estado fascista y otro comunista, este último mucho más cauto y menos decidido que el primero. [...] Sin embargo, la guerra civil española anticipó y preparó la estructura de las fuerzas que pocos años después de la victoria de Franco destruirían al fascismo” (Hobsbawm, 2012: 166)

el pueblo alemán, en su configuración de Reich, ha portado hasta el advenimiento del poder de Hitler, una organización estatal prenatal a la que se aferra. Al respecto, ya un pensador tan lúcido y trascendente para la teoría política alemana como M. Weber identificó en el II Reich y en la configuración política del mismo, un gran síntoma de deficiencia y decadencia que no se correspondía a la solvencia económica que comenzaba a experimentar el Reich a finales del siglo XIX: “Nos dejó *Bismarck* (la cursiva es mía) una nación sin la más mínima educación política, muy por debajo del nivel que, en este punto, había alcanzado ya veinte años antes. Y, sobre todo, una nación sin la más mínima voluntad política, acostumbrada a que fuera el gran estadista al frente de ella quien se ocupara de hacer política” (Weber, 2008: 95).

Paralelamente, Plessner (2017: 67) identifica que si bien el declive del poder alemán – también del español- en los siglos XVII y XVIII, se corresponde con el ascenso de los Estados occidentales de Francia como principal potencia del catolicismo y los Países Bajos e Inglaterra como las potencias hegemónicas del protestantismo político. En este humilde trabajo no pretendemos desplegar los minuciosos movimientos de placas tectónicas en el desarrollo del proceso histórico que ocasionó semejante estadio final y, marcó el porvenir de los diferentes estados europeos (Italia, Inglaterra, Francia, Alemania, Países Bajos) hasta la Segunda Guerra Mundial, con excepción de España hasta la muerte del dictador Franco. Por el contrario, nos interesa señalar que tanto Alemania, España y también Italia a diferencia de Inglaterra, Francia y los Países Bajos no experimentaron y participaron de la formación moderna del Estado y del derecho de los pueblos, sobre la base del derecho natural del hombre (Plessner, 2017: 68).

En consecuencia a que la idea de Estado Moderno les sea ajena a estos pueblos, se evidencia de manera análoga, en el desarrollo ferviente de una conciencia de comunidad popular. Esta idea que Plessner desplegada para el caso alemán en el capítulo 3 titulado *No Estado, sino pueblo. El complejo romano*, se encuentra avanzado para el caso español nítidamente en la obra de Ortega *España Invertebrada*. Según Ortega, una de las especificidades del caso español en su enfermedad congénita, es que en nuestra larga historia, las singularidades de las que estar orgullosos, fueron construidas únicamente por –el pueblo-: “y lo que el –pueblo- no ha podido hacer se ha quedado sin hacer. Ahora bien: el –pueblo- sólo puede ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrecha de complejas técnicas, ni organizar un Estado de prolongada consistencia, ni destilar de las emociones mágicas

una elevada religión” (Ortega, 2007: 112). Asimismo, Francia e Inglaterra no tienen en su idioma conceptos similares al de *pueblo español*, *popolo italiano*, o *deutsches Volk*. La *common-wealth* y la *nation* configuran la esfera de lo público, es decir, la esfera de las relaciones burguesas y de la comunidad desde el derecho:

Para los Estados anglosajones Calvino ha resultado ser decisivo. Para Francia lo ha sido la ilustración. Ambos poderes desempeñan un papel decisivo en la autonomización del individuo y en la transformación del Estado desde el espíritu de la libertad personal. Ambos poderes actúan en la conducción de la vida intramundana, garantizada en Francia por la separación entre Iglesia y Estado. Esta mundialización no afecta al Estado en su pura funcionalidad o en su formalidad parlamentaria. Solo entraría en conflicto si este quisiera reclamar algo a los individuos y, más concretamente, en un sentido metafísico. En Francia, de la falta de reivindicaciones metafísicas se ocupa la emancipación del Estado ilustrado con respecto a la Iglesia católica, la cual posee el monopolio metafísico para sus creyentes. En los Estados anglosajones, de eso se ocupa el inconformismo de los puritanos. Por lo tanto, ambos poderes están interesados en una estatalidad neutral, indiferente y técnica, es decir, en una democracia parlamentaria. (Plessner, 2017: 73)

De esta manera, es como Plessner desgrana que el análisis histórico de determinadas peculiaridades específicas que son propias de Alemania desde el desarrollo y negociación del estallido de la Reforma; siguiendo el hilo del avance tardío del auge de un Estado industrial registrado en unas coordenadas nítidamente prenacionales, muestran como Alemania -y su filosofía²³⁰- se convirtieron en un escenario más fértil para el nacimiento del totalitarismo que otros países europeos. No obstante, debemos recordar que el avance de los totalitarismos en Europa no es un fenómeno propio de Alemania, puesto que es la consecuencia internacional del desarrollo tardío imperialista del capitalismo: “[...] Ha de sufrir con mayor dureza que los pueblos occidentales el desmoronamiento de la economía. En su ausencia de tradición se halla más indefensa que estos. La fe en el progreso del especialismo científico e industrial suplió la carencia de una fe en el progreso político. [...] Demostraron *Francia e Inglaterra* (la cursiva es mía) ser espiritualmente más resistentes a las crisis, porque estaban arraigados en la Ilustración temprana y aportaron, desde ella, lo presupuestos políticos y espirituales que le faltaban a Alemania” (Plessner, 2017: 106-107).

Si reinterpretamos desde esta perspectiva la convicción de que España es una nación tardía podemos coincidir con Ortega en dimensionar que España no desarrolló los imperativos modernos requeridos para la configuración de un modelo adaptado a los

²³⁰ Véase también los capítulos (8-12) de Plessner (2017).

siglos XVI y XVII: “[...] que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho” (Ortega, 2007: 133). En este sentido, coincide con Plessner en identificar que si Francia e Inglaterra armaron poderosamente sus estructuras internas en la Edad Moderna fue, porque las problemáticas filosóficas e históricas sobre las que debatieron y que finalmente asumieron como propias, son los principios y problemas –modernos-: “En efecto: racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad Moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España” (Ortega, 2007: 133-134). En efecto, en la obra de Ortega percibimos como los grandes problemas de España se encuentran en la Edad Media. Ortega identifica, dedicándonos las páginas más aceleradas y seguramente más importantes del libro, que el defecto más grave y permanente en la historia de España, fue la ausencia de un grupo selecto de personas²³¹, suficiente en calidad para ordenar las aspiraciones de un horizonte a largo plazo en un proyecto unívoco de construir un Estado-nación. No obstante, Ortega interpreta que esta carencia originaria o esta falla consustancial al proyecto decadente de construir un Estado-nación en la Edad Media, posibilitó paradójicamente el gran siglo de España entre 1480 y 1600 en la unificación peninsular.

Tuvo España el honor de ser la primera nacionalidad que logra ser una, que concentra en el puño de un rey todas las energías y capacidades. Esto basta para hacer comprensible su inmediato engrandecimiento. La unidad es un aparato formidable que por sí mismo, y aun siendo muy débil quien lo maneja, hace posible las grandes empresas. Mientras el pluralismo feudal mantenía desparramado el poder de Francia, de Inglaterra, de Alemania, y un atomismo municipal disociaba Italia, España se convierte en un cuerpo elástico y compacto. (Ortega, 2007: 127)

Entonces, ¿Qué ocasionó la decadencia del siglo de oro en España? Según Ortega que con la misma rapidez con la que España desde una posición de miseria y subalternidad entre los países europeos hacia 1450, evolucionó en cincuenta años a una potencia inimaginable en el contexto de la época, se produce su descenso en 1600. En Ortega,

²³¹ En este sentido Ortega mantiene una posición intelectual en el binomio *élite o minoría cultural/cultural popular* frontalmente contraria a los postulados defendidos como nodales en el marco teórico de este mismo trabajo y que serán centrales a lo largo del recorrido. Antonio Elorza (1990: 362) identifica perspicazmente como el despliegue realizado por Ortega en *España invertebrada* manifiesta el abandono de las posiciones neokantianas defendidas hasta ese momento en el conjunto de sus escritos a favor del perspectivismo individualista basado en la exaltación de unas minorías: “No en vano *España Invertebrada* incluye la primera teorización sobre el papel de las minorías y masas en la historia, juzgando que el fracaso de tal articulación es el causante, desde nuestros orígenes, del propio problema de España” (Elorza, 1990: 363).

apreciamos que esta decadencia abrupta muestra el problema congénito español durante toda la Edad Media, condicionando el no desarrollo del Estado Moderno, llegando incluso hasta el siglo XX: “La falta de feudalismo, que se estimó salud, fue una desgracia para España; y la pronta unidad nacional, que parecía un glorioso signo, fue propiamente la consecuencia del anterior desmedramiento” (Ortega, 2007: 128)

Sin embargo, consideramos que las apreciaciones históricas de causa y efecto desplegadas por Ortega, en la no constitución de un Estado-nación en España, son incompletas. Por ello, nos acercamos a las tesis de José Luis Villacañas (2015a, 2017, 2019) para quien en España a diferencia de Ortega la monarquía hispánica²³² no generó ningún tipo de nación constituyente en los siglos XVI y XVII, puesto que era una Casa patrimonial errante que se enraizó en España generando los lazos internos posibles a un bloque de poder concentrado, que poco tiene que ver con la idea de nación como base del Estado soberano. Dicho bloque de poder se constituyó espiritual y materialmente en aquellas creencias de que los Austrias eran los portadores divinos de la esencia del – imperio español–: “[...] La Casa acompañaría a la humanidad hasta la segunda venida de Cristo. Ellos y el papa, mano con mano, darían la bienvenida a Cristo triunfante no sobre las montañas nevadas, sino sobre las colinas de Jerusalén. El resto histórico de esta ilusión es el título del rey de Jerusalén que porta el rey de España” (Villacañas, 2019: 51).

La idea según la cual el Rey de España es el portador divino que debe acompañar a la humanidad a la segunda venida de Cristo impide que se dotara como indica Villacañas (2017: 223) de una iglesia de Estado, que reconociera la superioridad divina del Estado por encima de cualquier poder eclesiástico o poderes indirectos. Así pues, en España no se asumió una dimensión soberana como misión universal y como horizonte plausible de erradicar los particularismos:

²³² En última instancia, en la obra de Ortega, a diferencia de la sistematización compleja del bloque de poder desarrollado por José Luis Villacañas, se clarifica una defensa explícita de una revolución pasiva, en cuanto a restaurar como asegura Antonio Elorza (1990: 354) un equilibrio social y político, incorporando en el conjunto de las clases dominantes del momento, a otros sectores protagonistas de los avances económicos. En definitiva, el esquema elaborado por Ortega se caracteriza por buscar la inclusión dentro del bloque político dominante, de aquellos sectores económicos que están en condiciones de imponer la modernidad negada durante mucho tiempo en España a causa de caciques y aristócratas: “Por el momento también, queda claro que los protagonistas de esa renovación en el poder son las capas burguesas protagonistas de la transformación económica en curso. [...] Desde luego, se trata de una burguesía intelectual e industrial, no de las clases populares” (Elorza, 1990: 355-356)

La dimensión mística no se transfirió al poder político, sino a la catolicidad, que el monarca español defendía como brazo armado, pero no representaba místicamente, como, en efecto, hacía Isabel I de Inglaterra. De ahí que la nación en España no se forjó al modo francés, porque la misión universal del poder hispano era extender la catolicidad, no la hispanidad. [...] Así se llegó a su indecisión permanente: tenía estructuras de unidad política y religiosa que la preparaban para la forma nacional, pero atravesaba por tantas debilidades que la arrastraron a la fragilidad. [...] Así, España ni pudo conocer procesos de unificación nacional ni procesos de cultura federal, y esto es lo que explica su historia interminable de conflictos que no han desactivado, por falta de cultura federal y por intolerancia, ni la pulsión unitaria ni la particularista. (Villacañas, 2017: 223-224)

Es cierto, que la inquisición²³³ como aparato de Estado generó en nuestro país una estructura estatal, es decir, la inquisición como aparato históricamente político fortificó estructuras de Estado, pero en ningún caso, fue capaz de auspiciar una dimensión soberana como misión universal del pueblo español. Como indica José Luis Villacañas (2019: 137-153) la Inquisición fue un tribunal de Estado. La Iglesia incluso en los años de mayor fortaleza en el interior de la teología cristiana de la Monarquía hispánica, fue mucho más plural de lo que pueda parecer cuando concebimos Iglesia e Inquisición como dos caras de una misma moneda: “En realidad, siempre fue la mano del Estado, desde el principio, cuando todos en España sabían que quien estaba detrás de sus decisiones e indicaciones era Fernando el Católico” (Villacañas, 2019: 138). De este modo, el tribunal de la Inquisición que se ubicaba por encima de todas las leyes y que podía actuar como soberano absoluto, o, lo que es lo mismo, la conformación católica y premoderna del Leviatán de Hobbes, aupó a Fernando el Católico a asentar su poder por toda España sin tener título alguno para gobernar territorios como Castilla: “De entrada, la Inquisición como institución jurídica fue la destrucción de todo el derecho patrio, que pasó a ser letra muerta ante esta institución regida por un derecho excepcional, sin otra ley que su propia voluntad discrecional” (Villacañas, 2019: 143)

Señalar que uno de los grandes acontecimientos que prueba la idea del bloque de poder concentrado de la monarquía hispánica, en lo que coinciden tanto Ortega como Villacañas, es que alejados de los intereses del Estado Moderno desarrollados en Francia e Inglaterra, el Estado-no nación español mantuvo reservas históricas insoslayables a producir cambios drásticos en las estructuras económicas, guiando así, a

²³³ José Luis Villacañas (2015a, 2017, 2019) a lo largo de las obras que hemos analizado para la elaboración de estas páginas mantiene de una manera firme y muy clara que la Inquisición siempre fue la mano del Estado: “[...] desde el principio, cuando todos en España sabían que quien estaba detrás de sus decisiones e indicaciones era Fernando el Católico” (Villacañas, 2019: 138)

la pobre estructura económica española a no asumir las disposiciones capitalistas modernas. Si atendemos a las enseñanzas de M. Weber (2011: 183) en *Historia económica general* advertimos que en el periodo decisivo, siglos XVI y XVII, el torrente revolucionario del capitalismo se extendió por Inglaterra y los Países Bajos, en menor medida en Francia, y quedaron excluidos de este empuje inicial, Alemania, España e Italia. Dicho análisis encuentra su propio eco en la obra de Villacañas (2019: 110-111) destacando que una de las innovaciones inglesas que empujó a este pueblo a tomar ventaja sobre el resto de Europa fue la revolución agraria, así como una política esclavista de mano de obra (Weber, 2011: 307). Y también en Ortega (2007: 128-129) para quien en el inicio de la colonización americana los –señores- ingleses habían sido los primeros en abandonar la cruda empresa de la guerra para dedicarse a faenas más burguesas como el comercio y la industria: “En Inglaterra, el espíritu audaz del feudalismo acertó muy pronto a desplazarse hacia otras empresas menos bélicas, y como Sombart ha mostrado, contribuyó grandemente a crear el moderno capitalismo” (Ibíd., 46). Ortega como ferviente lector y gran conocedor de la obra de Weber, aprueba decididamente las tesis históricas decretadas por el gran pensador alemán: “Las adquisiciones coloniales de los Estados europeos han dado lugar en todos ellos a una gigantesca acumulación de riqueza dentro de Europa. [...] Esta acumulación de riqueza quedó asegurada sin excepción y por todos los países mediante el ejercicio del poder. [...] Podemos distinguir al respecto dos tipos principales de explotación: el feudal, en las colonias españolas o portuguesas, y el capitalista, en las holandesas e inglesas” (Weber, 2011: 306-307)

En definitiva, hemos acordado en estas páginas que la idea de *nación tardía* que emplea Plessner para escudriñar las especificaciones de las condiciones histórico-religiosas, histórico-políticas e histórico-filosóficas que sucumbieron a la burguesía alemana, puede sernos muy valiosa en la aplicación al caso español que nosotros hemos identificado atendiendo a las contradicciones, contingencias y especificidades propias de cada territorio y su historia, con el concepto acuñado por Villacañas de –Bloque de poder-. En última instancia, aseguramos que la especificidad del bloque de poder en España significa:

Frente a Alemania, país que ha superado la tragedia más tremenda que haya vivido pueblo alguno sobre la faz de la tierra, España no acaba de superar su tragedia porque no termina de comprender que es la propia de una nación tardía, que llega muy tarde a la fase constituyente y que, por este motivo, debe abordar este proceso con una

sabiduría política extrema y adecuada. Si se quiere un síntoma de nación tardía, helo aquí: la desconfianza con respecto al propio pueblo, una que presenta la clase política española a lo largo de su historia, lastrando su sentido de la democracia. (Villacañas, 2015a: 16)

9.1. El largo siglo XIX español, 1812-1939.

Un problema adicional al advertido previamente, es la inversión para el largo y conflictivo siglo XIX español, de aquello que Eric Hobsbawm llamó el corto siglo XX, preguntándose: “¿Cómo hay que explicar el siglo XX corto, es decir, los años transcurridos desde el estallido de la primera guerra mundial hasta el hundimiento de la URSS, que, como podemos apreciar retrospectivamente, constituyen un período histórico coherente que acaba de concluir?” (Hobsbawm, 2012: 15). En nuestro caso, el largo siglo XIX español aparece estructurado como una época absolutamente catastrófica, que responde perfectamente al conjunto de las problemáticas y, las contradicciones históricas propias de una configuración imperial en decadencia y sin atisbos de retroceder sobre sí misma, o lo que es lo mismo, de una organización territorial cuya esencia imperial y decadente, impidió continuar y seguir los flujos históricos del resto de las potencias europeas, de las que necesariamente dependes: “[...] Y mientras tanto, el gran movimiento del que había nacido la ciencia y la civilización moderna pasó ante los ojos de los españoles sin que lo notásemos. De ahí el divorcio y el aislamiento del resto de Europa, de ahí que cuando despertamos en el siglo XVIII de los suelos de nuestra ambición, nos encontramos muy atrás de la Europa culta, sin poder alcanzarla y obligados a seguirla a remolque” (Juan Varela, 1876; en Julía, 2004: 44). Así pues, la comprensión estructural del largo y abigarrado siglo XIX español, certifica aquellas sabias palabras de un Manuel Azaña abatido y desolado por el fracaso de la Segunda República Española (1931-1936), en el intento de modernizar las estructuras arcaicas no solo políticas, religiosas y militares de España, sino también económicas, introduciendo principios de racionalidad con el objetivo de calmar y paliar los efectos de una lucha de clases atroz:

La sociedad española busca, hace más de cien años, un asentamiento firme. No lo encuentra. No sabe construirlo. La expresión política de este desbarajuste se halla en los golpes de Estado, pronunciados, dictaduras, guerras civiles, destronamientos y restauraciones de nuestro siglo XIX. La guerra presente, en lo que tiene de conflicto interno español, es una peripecia grandiosa de aquella historia. No será la última. En su

corta vida, la República no ha inventado ni suscitado las fuerzas que la destrozan. Durante años, ingentes realidades españolas estaban sofocadas y retenidas. En todo caso, se aparentaba desconocerlas. La República, al romper una ficción, las ha sacado a la luz. No ha podido ni dominarlas ni atraérselas, y desde el comienzo la han atenazado. Quisiéralo o no, la República había de ser una solución de término medio. He oído decir que la República, como régimen nacional, no podía fundarse en ningún extremismo. Evidente. Lo malo es que el acuerdo sobre el punto medio no se logra. Aquellas realidades españolas, al arrojarse unas contra otras para aniquilarse, rompen el equilibrio que les brindaba la República y la hacen astillas. (Azaña, 1937; en Elorza y López Alonso, 1989: 213).

Con frecuencia se demuestra que el ingreso de España en el siglo del liberalismo, se llevó a cabo inmerso en unas estructuras fácticas y mentales bien instaladas en el absolutismo, que por otro lado, replica la falta de un proyecto renovado y con vistas a futuro de los borbones durante todo el siglo XVII (Elorza, 1990: 9 y ss.; Preston, 2019: 17; Fusi, 2012: 187 y ss.). Analógicamente, cabría hablar de que España entre 1808 y 1840 experimentó una profunda crisis (Fusi, 2012: 187). En un periodo muy breve de tiempo acaecieron acontecimientos históricos dignos no sólo de mención (ocupación francesa y guerra de la independencia; la deliberación y finalmente elaboración de la Constitución de Cádiz en (1812); restauración de la monarquía borbónica en la persona de Fernando VII (1814); el levantamiento del general Riego en el (1820) y la constitución de un trienio constitucional hasta (1823) basado en acuerdos tensionados entre los liberales moderados y los conservadores; de nuevo, vuelta de Fernando VII (1823) con la ayuda de las fuerzas de la Santa Alianza –los cien mil hijos de San Luis- y una gran represión hasta su muerte que escandalizó a Europa; Regencia de María Cristina, y primera guerra carlista que supuso una guerra civil de casi 7 años (1833-1839); pérdidas devastadoras como la del poder naval en la batalla de Trafalgar en (1805), o la pérdida del imperio americano (1810-1825)²³⁴; sino que en su totalidad tallaron la huella que marcó el recorrido de las líneas políticas e históricas que tuvieron que encarar los sucesivos poderes públicos españoles. En palabras del historiador Juan Pablo Fusi, La España del Siglo XIX iba a tener como consecuencia de lo señalado, fundamentalmente tres grandes problemas: “la reconstrucción del estado, la revolución liberal, la estabilización de la política” (Fusi, 2012: 187).

No obstante, alcanzado este momento de la explicación, es preciso señalar que la gran aporía histórica y, seguramente una de las últimas oportunidades que encontró España

²³⁴ Para un estudio monográfico en cuestión, véase Fontana (2007)

de conformar algo de mayor trascendencia política que un «Bloque de poder» de intereses cortesanos, y aristocráticos; y que nos hubiera ahorrado un largo siglo XIX de enfrentamientos, guerras civiles, motines, levantamientos, constituciones, desgarramiento social y un gran atraso económico; fue poner en sincronía y al unísono lo que José Luis Villacañas (2015a: 387) denominó, por un lado, a la nación en armas que se levantó en Madrid, estableciendo claramente la división amigo/enemigo contra los franceses, y, por otro lado, a la nación constituyente que se reúne en Cádiz con el objetivo de formalizar una constitución liberal que pusiera punto y final a la monarquía absoluta borbónica, encabezada por un exiliado Fernando VII:

Conviene preguntarse qué hay de verdad en el primer mito constitucional de la nación española: el mito de Cádiz. Respecto a este punto me interesa decir con toda claridad que España fue entre 1808 y 1812 existencialmente una nación política. Reunió todos los caracteres de esta idea moderna. Cádiz demostró, sin embargo, que esa nación existencial tenía un problema con su constitución política. O lo que es lo mismo: la nación existencial careció de un poder constituyente fuerte. No basta ser una nación para contar con un poder constituyente. Para que una nación disponga de él, debe tener la capacidad de conocer su verdad y fundar un bloque hegemónico capaz de imponer con eficacia proyectos percibidos por una amplia mayoría como de utilidad general. Solo con un mito no se alcanza el poder constituyente. Se necesitan poderosos elementos procedentes de una reflexión epistemológica, moral y política adecuada para fundar una hegemonía. Y España no los logró; en lugar de fundar una hegemonía, forjó una división. [...] En ese año ya estaba lejos la Revolución francesa de 1789 y se había entrado en la época de la –revolución sin revolución-. (Villacañas, 2015a: 387)

De lo contemplado por Villacañas, cabe destacar dos características que se encuentran íntimamente ligadas, por un lado, la división forjada entre quienes acudieron a la nación en armas pero no quisieron saber nada de la conformación de una constitución liberal, y por otro lado, entre quienes queriendo configurar una constitución de carácter liberal no pretendieron en ningún momento levantarse en armas junto al pueblo español; y, la segunda característica derivada de lo mencionado anteriormente, es la revolución sin revolución, por la que la Constitución de Cádiz en 1812 mantenía el principio monárquico, pero no se condicionaba el trabajo de las Cortes a pactar con él. Dicha contradicción produjo en 1814 tras la publicación del *Manifiesto de los Persas* el retorno del absolutismo y de la figura de Fernando VII:

La revolución española de 1810 llevaba en su interior una contradicción insalvable: el divorcio entre la minoría liberal que, amparándose en el vacío de poder creado por la situación de guerra, logró reunir cortes y aprobar, en 1812, una constitución democrática –vigente solo en los territorios no ocupados por Francia, como Cádiz-, y la inmensa mayoría del país, que luchó en la guerra bajo el liderazgo espiritual del clero,

en nombre de Fernando VII, prisionero de Napoleón, y de la religión católica. (Fusi, 2012: 188)

Grosso modo, lo que puso en evidencia la vuelta de Fernando VII y el absolutismo, por una parte, en 1814 tras la redacción del *Manifiesto de los Persas*; y por otro lado, el fracaso y el naufragio del trienio constitucional (1820-1823) tras el levantamiento del comandante Rafael del Riego, y parte de las tropas que situadas en Cádiz debían embarcar con destino a América, para combatir la insurrección antiespañola que se había levantado en aquellos años, y que finalizaría con el declive de las colonias españolas en América (hasta la pérdida definitiva en 1898 de Filipinas, Puerto Rico y Cuba), y con el regreso al trono de Fernando VII con la ayuda de las potencias europeas encabezadas por las tropas de los cien mil hijos de San Luis; fue según A. Elorza (1990: 9 y ss.), la tensión entre los factores de cambio surgidos en la España de las pequeñas ciudades, en contraposición con un mundo agrario caracterizado por fórmulas de dominación tradicional; condicionando de manera nítidamente dependiente la formación del capital interior con respecto a países como Francia, Inglaterra o Bélgica: “La inexistencia a principios del XIX de un mercado nacional, el fracaso de los proyectos ilustrados de renovación tecnológica del sector agrario y el atraso consiguiente en la industrialización configuran el complejo de factores desde el que ha de abordarse la explicación de la dinámica económica y política de España en el ochocientos. La pérdida del mercado colonial, cuando los países capitalistas avanzados inician su proyección hegemónica a escala mundial, genera una situación de aislamiento y de dependencia constante del capitalismo español respecto al europeo a lo largo del siglo” (Elorza, 1990: 141).

En este sentido, es significativamente importante atender que paradójicamente cuanto más dependientes hemos sido de los flujos internacionales, y de las corrientes hegemónicas de los países europeos, más nos hemos aislado, ejerciendo como observa Paul Preston (2019: 17 y ss.) un absoluto desfase o falta de sincronización entre la realidad social, expresada en una necesidad de cambios tecnológicos y económicos que nos situasen analógicamente con el resto de los países capitalistas del entorno²³⁵, y la estructura del poder político que lo gobierna²³⁶:

²³⁵ Para un análisis sucinto de las resistencias que se encontró el liberalismo español en el intento de homologación histórica con el resto de países capitalistas de nuestro entorno, y por consiguiente, engullidos en gran medida por las tensiones históricas propias de España, teniendo que claudicar en la

Tras largos periodos en los que los elementos reaccionarios han utilizado el poder político y militar para frenar el progreso social, se producen estallidos de fervor revolucionario. En la década de 1850, en la de 1870, entre 1910 y 1912, entre 1917 y 1923 y, sobre todo, durante la Segunda República, se realizaron esfuerzos para adecuar la política española a la realidad social del país. Esto implicó inevitablemente intentos de redistribuir la riqueza, especialmente la tierra, lo que a su vez despertó un afán reaccionario para detener el reloj y reimponer el orden tradicional del poder social y económico. Así, los movimientos progresistas por el general O'Donnell en 1856, por el general Pavía en 1874, por el general Primo de Rivera en 1923 y por el general Franco entre 1936 y 1939. Fueron necesarios los horrores de la Guerra Civil y las casi cuatro décadas de dictadura que siguieron para romper esta pauta. La moderación compartida por la derecha progresista y la izquierda reprimida puso los cimientos de una transición incruenta a la democracia. (Preston, 2019: 17)

De este modo, Santos Juliá en su obra *Historia de las dos Españas* muestra muy inteligentemente como desde la época de la revolución de Cádiz se iban a suceder dos representaciones del pasado de España como pugna eterna que encontrarán dramáticamente un desenlace barbárico en el siglo XX, entre la España verdadera y la anti-España, que por supuesto, implicaba que si una de ellas es verdadera y puede ser elevada a categoría metahistórica, la otra, será falsa pudiendo incluso ser deshumanizada, proceso que experimentó España y que trataremos de explicar a continuación, con la idea de una Guerra Civil de exterminio, o lo que Paul Preston denominó: *el holocausto español*: “[...] con tal débil Estado y con tantos gobiernos inestables, incapaces de liquidar de una vez por todas la guerra civil que, de una u otra forma, asolaba España desde 1808, la quiebra de la unidad de fe implicaba la quiebra de la unidad nacional, causa y resultado de la decadencia de España. La conclusión: era preciso restablecer esa unidad religiosa como única garantía de unidad nacional; la religión católica es el más fecundo elemento de regeneración que se abriga en el seno de la nación española, escribió Jaime Balmes; la única grandeza de España viene de la religión, replicaba en la distancia Marcelino Menéndez Pelayo” (Juliá, 2004: 56-57)

Por supuesto, el conjunto de la división de España entre un bloque cuyo objetivo consistía en continuar homológamente con el resto de los países europeos el reloj

mayor parte de sus propuestas y, encontrarse en una posición secundaria o subalterna de la aristocracia y de los antiguos terratenientes, véase Elorza (1990).

²³⁶ Es una constante en la historia de España de los siglos XIX y XX encontrarnos con levantamientos militares en cada una de las ocasiones que se proponía modificar las estructuras económicas arcaicas de la tierra, y el intento de una justa redistribución de la riqueza, imponiendo una tensión militar en términos de clase, con el objetivo de parar el reloj del cambio, e imponer el equilibrio tradicional y económico: “Así, los movimientos progresistas fueron aplastados por el general O'Donnell en 1856, por el general Pavía en 1874, por el general Primo de Rivera en 1923 y por el general Franco entre 1936 y 1939” (Preston, 2019: 32).

histórico de los hechos que debían acaecer, y los que pretendían pararlo enraizados en una retórica metahistórica vinculada esencialmente a la idea de imperio y la religión católica, marca ineludiblemente la intrahistoria definida por Unamuno y que estalla tras la muerte de Fernando VII en 1833 con la primera guerra carlista, marcando un porvenir de guerras civiles, con marcos ideológicos enfrentados, que culminará con la Guerra Civil de 1936. Guerra ocasionada por la sublevación de Francisco Franco y el conjunto de las fuerzas conservadoras y reaccionarias españolas entre las que no solo el carlismo era una fuerza relevante, sino que fue algo más, capaz de transmitir su corpus metahistórico de España y la simbología de su causa, admitiendo en este caso, la gran relevancia y vinculación del desarrollo de las guerras y carlistas en el siglo XIX y la Guerra Civil del siglo XX: “En 1833 estalló la primera de cuatro guerras civiles; una serie de conflictos que no terminó hasta 1939. De hecho, hasta cierto punto, la Guerra Civil de 1936-1939 es una contienda inacabada y, en algunos aspectos, España todavía padece algunas de las divisiones vigentes en 1936” (Preston, 2019: 25)

Así, en líneas generales, atendiendo a la monografía histórica escrita por Fontana (2007: 119) denominada *La época del liberalismo*, la primera guerra carlista encuentra sus primeros ecos cuando con la ayuda internacional, Fernando VII regresa al trono de España en 1823, y dichos países le obligan a configurar un nuevo gobierno apartando por consiguiente a los ultras que le acompañaban. Dichos ultras, enrabiados por haber sido desplazados del poder por las presiones internacionales, con la ayuda de gran parte de las jerarquías eclesiásticas, y del infante Carlos, decidieron formar un auténtico partido clandestino –apostólico–, siendo la verdadera semilla de lo que una década después será el bando carlista en la primera de las guerras civiles denominadas: guerras carlistas. La muerte de Fernando VII en 1833 al que le sucedió su hija Isabel, y el rechazo del hermano del recién fallecido Fernando VII, el Infante Carlos, fueron los ingredientes más característicos de la primera guerra carlista que finalizó en 1840. La segunda guerra, a la que algunos historiadores no catalogan de guerra carlista, por lo episódico y lo concentrado de la contienda, dio comienzo en el 1846 y finalizó en 1849, coincidiendo con un famoso discurso del diputado Donoso Cortés, que reproduciremos inmediatamente, y que será molecular en la comprensión de los sucesivos conflictos y el desarrollo de la Guerra Civil de 1936. Mientras que la tercera guerra carlista (1872-1876), se inició en el periodo del Sexenio Democrático (1868-1874), y finalizó coincidiendo con la proclamación del proceso de la Restauración Borbónica en la figura

de Alfonso XII, y con la configuración del *turnismo* de partidos entre el gran arquitecto del período Cánovas del Castillo, y Sagasta como el líder del partido liberal.

El período de la primera guerra carlista (1833-1840) se desarrolló tras la muerte de Fernando VII (1833); la Regencia de la viuda María Cristina (1833-1840); y la revolución de (1836) surgida al calor de lo que se llamó «motín de los sargentos», obligando a María Cristina a publicar un decreto para el restablecimiento de la Constitución de Cádiz. Como indica Fontana (2007: 155) es a partir del motín señalado (1836), que se puede considerar la consolidación de la división de los liberales moderados y los liberales progresistas. Esta nueva Constitución liberal, inspirada en el doctrinarismo francés, con sus complejidades, estuvo vigente y marcó los ritmos políticos de España hasta el 1844 con el advenimiento de la contrarrevolución moderada (1844-1854)²³⁷ en la figura fundamentalmente del conservador Narváez, cuyo objetivo prioritario, a petición en este caso de la reina Isabel II, era reforzar la Constitución, mediante un conjunto de leyes orgánicas que pusiera fin a las discusiones políticas y concluyera el ciclo del liberalismo progresista y la constitución de 1837. No obstante, todo lo construido en esta nueva coyuntura política²³⁸, se vio amenazado en 1848, año de la Revolución de París, y los ecos revolucionarios que se escuchaban del conjunto de los países europeos con un teórico destacado por encima del resto: Karl Marx. La fecha de 1848 es de tal magnitud histórica que Eric Hobsbawm en las últimas páginas de su monumental *La era de la revolución 1789-1848* mantuvo que:

[...] Todo ello eran indicios: eran los primeros rugidos de la tormenta. Todo el mundo lo sabía. Rara vez una revolución ha sido más universalmente vaticinada, aunque sin concretar sobre qué país y en qué fecha estallaría. Todo un continente esperaba, dispuesto a transmitir al instante las primeras noticias de la revolución, de ciudad en ciudad, por los hilos del telégrafo eléctrico. En 1831 ya había escrito Víctor Hugo que oía –el ronco son de la revolución, todavía lejano, en el fondo de la tierra, extendiendo bajo cada reino de Europa sus galerías subterráneas desde el túnel central de la mina, que es París-. En 1847 el sonido era estentóreo y cercano. En 1848 se produjo la explosión. (Hobsbawm, 2011: 310-311)

²³⁷ El inicio de la contrarreforma revolucionaria puso de manifiesto de una manera verdaderamente nítida que fue el ejército y no el juego –democrático- de las elecciones y la participación ciudadana, el elemento principal que marcó el devenir de las estructuras políticas en forma de levantamientos. De esta manera, y siguiendo la lectura de la obra de Fusi *Historia mínima de España*, el problema de los levantamientos a lo largo del siglo XIX, derivó en una teorización político-militar, según la cual el poder militar era el actor político más importante y necesario para garantizar no solo el orden social, sino la esencia metahistórica de la idea de España: “Esa fue la teoría precisamente que inspiró los golpes –anticonstitucionales y militaristas- de los generales Primo de Rivera en 1923 y Franco en 1936, que establecieron como resultado regímenes militares y dictatoriales” (Fusi, 2012: 193)

²³⁸ Véase Fontana (2007: 219 y ss.); y Villacañas (2015a: 450 y ss.).

Es cierto, que el 1848 en España no fue sangriento, ni tampoco inició una revolución, pero nos dejó a uno de los grandes pensadores del Siglo XIX español que clarificó los anhelos y miedos de la clase dirigente española y marcaría no solo el espíritu del momento, sino que consolidaría una propuesta de revolución pasiva para la defensa y fortificación de los valores e intereses dirigentes, aristocráticos y también eclesiásticos, que con diferencias y matices en otras personalidades relevantes del siglo XIX y XX (Cánovas del Castillo, Ramiro de Maeztu, Primo de Rivera y Francisco Franco), será un faro de reserva teórica, intelectual y espiritual tan fundamental, que sin sus apuntes teóricos no estaríamos en condiciones de entender la profundidad de los objetivos tanto de exterminio y de cruzada religiosa, como de la posición dicotómica de la España verdadera y la anti-España desarrollados por Franco en el golpe militar y sublevación a la institucionalidad de la República el 18 de Julio de 1936. El hombre al que hemos inmediatamente aludido es Juan Donoso Cortés. Donoso al que vinculado con la Constitución de 1845 le habían condecorado con el título de primer marqués de Valdegamas, con categoría de –grande de España-, tras un breve período siendo embajador en Berlín, y tras comprobar con sus propios ojos los efectos de la revolución y de la perfidia de los principios democráticos buscados, volverá a Madrid para pronunciar uno de los discursos más importantes del parlamentarismo moderno español, granjeándole gran impacto y repercusión internacional, llegando incluso, a ser uno de los pensadores que inspiraría el desarrollo filosófico-político de un intelectual de la talla de Carl Schmitt²³⁹.

²³⁹ Dada la complejidad y la extensión que implicaría realizar un estudio holístico de la recepción y la importancia de la obra de Donoso Cortés para el jurista alemán Carl Schmitt, nos limitaremos a asegurar fundamentalmente dos ideas nodales en su íntima relación: por un lado, el jurista alemán estudia y acepta las críticas vertidas por Donoso en el texto *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* acerca de atender al mito inmanente presentado por el anarquismo, y en particular por Proudhon, que sin la transcendencia, y sin la presencia divina del catolicismo y la figura de Dios, pretende y según Donoso, también en Schmitt, así lo consumará si no se pone remedio a través de un anti-mito que Donoso encuentra en la dictadura del sable, y Schmitt en la figura de Hitler y el nazismo, presentar un espacio inmanente de síntesis humana, que ya no necesitaría del acto creador e instituyente de la formación divina de Dios, puesto que lo aparta, situando en el centro la negación de la negación, que en términos absolutos de síntesis, consistiría en destruir el reloj histórico presentando un nuevo *telos* alejado de toda consideración divina precedente; y, en segundo lugar, derivado de la anterior, la necesaria y constante presencia de un Soberano, que sea capaz de imponer un derecho que a su vez no responda o sea cuestionado por otro derecho, es decir, la necesidad de instaurar en la figura de un Soberano un derecho natural al mismo, que responda a los designios divinos, y a las cualidades naturales más nobles, que no pueda ser suspendido por ningún tipo de derecho, puesto que en su transcendencia, no puede ser cuestionado.

En cualquier caso, para un estudio más pormenorizado de la obra de Carl Schmitt, y algunas anotaciones de la relación con el pensador Donoso Cortés, véase el capítulo 4 titulado *El estado como sociedad perfecta: Tras las sendas de la Iglesia Católica*, en Villacañas (2008)

Según Donoso en el discurso mencionado y titulado *Discurso sobre la dictadura*, la realidad histórica del momento, que como hemos dicho, estuvo marcado por la visualización de la revolución, tanto que fue una secuela que atraviesa el objetivo político del discurso en cuestión, camina ineludiblemente por el sendero de un despotismo, el más gigantesco y el más terrible desde que los hombres mantienen viva la memoria de los hechos acaecidos, este movimiento conformaba la búsqueda de los principios democráticos, por la que dicha búsqueda, consolidará inexpugnablemente un despotismo socialista. La respuesta de Donoso ante semejante situación fue clara y concisa, y puede ser resumida así: “Digo, señores, que la dictadura en ciertas circunstancias, en circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso como cualquier otro gobierno; es un gobierno racional que puede defenderse en la teoría como puede defenderse en la práctica” (Donoso Cortés, 1849: 167). Pero, lo verdaderamente significativo, y la metáfora más locuaz con la que reflejar el despliegue teórico de su revolución pasiva, que insistimos, inspirará en mayor o menor medida, en Cánovas menos, pero sí mucho en Franco, los sucesivos intentos de revolución pasiva de la clase dirigente, consolidando, y configurando un nuevo país desde una base de exterminio y cruzada tras 40 años de mando, crueldad y violencia de Franco (1939-1975), es la diferenciación entre una dictadura noble y limpia, la dictadura del sable —el carácter racial es muy significativo, carácter que inspiró las proclamas ideológicas de Franco que le acercaron y vincularon a Hitler, puesto que si el alemán mantuvo una cruzada antisemita, en el caso de Franco se llevó a cabo con todos aquellos que deshumanamente no podían ser considerados españoles puros-, frente a la dictadura de la navaja, o la dictadura popular, innoble:

Así, señores, la cuestión, como he dicho antes, no está entre la libertad y la dictadura; si estuviera entre la libertad y la dictadura, yo votaría por la libertad como todos los que nos sentamos aquí. Pero la cuestión es esta, y concluyo: se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del Gobierno: puesto en este caso, yo escojo la dictadura del Gobierno como menos pesada y menos afrentosa: se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba: yo escojo lo que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas: se trata de escoger, por último, entre la dictadura del puñal y la dictadura del sable: y escojo la dictadura del sable, porque es más nobles (Donoso Cortés, 1849: 172).

Dicho planteamiento de Donoso se encuadra en el maniqueísmo consustancial de su retórica católica entre el bien y el mal, lo natural y lo artificial, lo noble y lo impuro, y el

reino de Dios y el reino de los pecadores, aludiendo directamente a la importancia que concede en su obra *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo a La Ciudad de Dios* de San Agustín: “es aún hoy día el libro más profundo de la historia que el genio iluminado por los resplandores católicos ha presentado a los ojos atónitos de los hombres” (2007: 44). Comprobamos como los ecos maniqueos entre lo puro o lo tocado por el dedo de Dios, y lo innoble, o lo impuro, en la teoría de Donoso Cortés, encuentran un espacio ideológico fundamental en la justificación de la retórica de los sublevados y de la posterior dictadura de Francisco Franco tal y como lo desgrana Santos Juliá: “Por supuesto, desde el mismo momento de la sacralización de la guerra como cruzada, la Iglesia había identificado al Nuevo Estado con la eterna nación española, uno de cuyos elementos constitutivos era la de ser católico: si el Estado se definía como nacional, tenía que identificarse por ese mismo hecho como católico, pues lo no católico era lo no-nacional, la anti-España o antipatria, una degeneración del ser español” (Juliá, 2004: 310).

Posteriormente, destacar simplemente con la lectura de Fusi (2012: 192), y Fontana (2007: 250 y ss.) que un pronunciamiento de militares moderados liberales, entre los que se encontraban O'Donnell, Dulce y Serrano, llevó al poder de nuevo a Espartero en 1854, siendo desplazado poco después por O'Donnell. Sin embargo, lo significativo fue el levantamiento de 1868, que irrumpió de tal manera que derribó la monarquía de Isabel II, dando inicio al periodo denominado como Sexenio Democrático (1868-1874) en el que se proclamó la I República Española (1873-1874). En la tarde del 11 de febrero de 1873 se declaró la I República Española con 258 votos a favor por 32 en contra (Fontana, 2007: 385). Como indica Preston (2019: 39) debemos de nuevo incidir en la falta de sincronización del reloj histórico español respecto al conjunto de los países de nuestro entorno europeo más próximo. Para el historiador inglés, la caótica etapa de 1873-1874 en España, fue el equivalente de 1848-1849 para el resto de Europa: “Tras hacer acopio de coraje para desafiar el orden antiguo y establecer una república efímera, la burguesía liberal renunció a sus pretensiones de reforma ante el espectro de la revuelta del proletariado. Cuando el ejército restauró la monarquía en la persona de Alfonso XII, las clases medias abandonaron sus ideales reformistas a cambio de la paz social” (Fontana, 2007: 39). Así, a comienzos de enero de 1874, mientras los representantes de la soberanía nacional se hallaban en el congreso deliberando sobre el diputado que se encargaría de formar un nuevo gobierno, el general Pavía con sus tropas

y la guardia civil, irrumpió y obligó a desalojar el edificio. De esta manera concluyó el breve período de la Primera República Española²⁴⁰ dando lugar primero a la dictadura de Serrano, y posteriormente al levantamiento de Martínez Campos, restaurando la monarquía borbónica en la figura de Alfonso XII que llegaría a España desde París para ocupar el trono, el 9 de enero de 1875.

Si la Restauración borbónica puede ser descrita como una etapa de cierta tranquilidad tras 60 años de guerra civil, conflictos, desamortizaciones, traiciones, pérdida de las colonias americanas (a falta de Filipinas, Cuba y Puerto Rico que se produjo durante este período político en el 1898); también es un período histórico caracterizado por el bipartidismo como fórmula para garantizar fundamentalmente dos pilares. En primera instancia, la estabilidad mediante el ejercicio del *turnismo*, basado en el fraude electoral por el que siempre ganaba uno de los dos grandes partidos monárquicos o dinásticos, por un lado, el partido conservador de Cánovas del Castillo, y por el otro, el partido liberal de Sagasta. Mientras que, el segundo pilar, consistía en excluir por un lado al ejército, actor principal en la eclosión de los grandes conflictos pasados, y por supuesto, lo será de los venideros, tal es así, que un porcentaje muy alto de todos los ministros nombrados por Franco durante la dictadura fueron militares. Con la idea muy clara por parte del dictador, a saber que, los militares eran los más capacitados para arreglar los desastres políticos y civiles, pensando sobre todo en el problema congénito y enfermizo de lo que él mismo denominó el siglo del liberalismo español (XIX), siglo que había que erradicar de la memoria de los españoles; y por otro lado, excluir a las masas populares, en un tiempo histórico, donde el reloj marcaba el advenimiento de la democracia de masas. Uno de los grandes objetivos de esta Restauración, se fundamentaba en excluir la irrupción, motivo por el que, siendo inevitable, las masas crecieron y se desarrollaron al margen del sistema, acontecimiento que procuró una gran conflictividad social a comienzos del siglo XX de huelgas y movimientos de protesta, muchos de ellos finalizando de la manera más cruenta, y que explica en gran medida como mencionaremos a continuación el inicio de la dictadura de Primo de Rivera, y el cierre de filas en torno a este actor destacado de las clases aristocráticas y propietarias de este país.

²⁴⁰ Para un desarrollo más pormenorizado de las causas y los problemas que marcaron el fracaso de la Primera República Española, véase Fontana (2007: 400-401).

Sin embargo, a quien debemos prestar atención en el período de la Restauración borbónica es a su arquitecto. Es Cánovas del Castillo la personalidad más importante de esta época, llegando incluso, a ser el continuador, con señaladas diferencias, de la revolución pasiva iniciada por Donoso Cortés. En líneas generales, su política consistía en el desarrollo del programa del *Manifiesto de Sandhurst*. Dicho manifiesto, exponía sucintamente que España tras el despliegue del Sexenio Democrático, y la instauración de la breve Primera República Española, se hallaba en una situación de excepcionalidad, y que en esta situación, lo debido era retroceder e instaurar los principios existenciales de España, es decir, restaurar la monarquía, que será una monarquía constitucional, con acuerdos entre el rey y las cortes. Así, la redacción de esta nueva constitución, estaba atravesada e inspirada en la Constitución de 1845, pero mejorada en algunos de sus puntos esenciales. De manera directa, los puntos esenciales de esta constitución presentaban un escenario en el que la soberanía de la nación residía no solo en el Rey, en este caso Alfonso XII, sino también en el reino, siendo estos dos elementos, los únicos que podían garantizar la estabilidad del sistema. Pero, lo relevante en este sentido, es acercarnos a lo pensado por Cánovas. Si queremos comprender la importancia del actor político como uno de los sucesores de la revolución pasiva española que finaliza con el advenimiento triunfal del pueblo español en 1978 en torno al mito del consenso y de Juan Carlos I, y encontrar las grandes diferencias con Donoso, así como con Ramiro de Maeztu y Franco, estos tres sí, muy cercanos en sus planteamientos, debemos puntualizar su programa ideológico.

Para el desarrollo de las líneas fundamentales del programa de Cánovas del Castillo, debemos prestar mucha atención a la monografía histórica del VII Volumen de la Historia de España Dirigida por J. Fontana y Ramón Villares, titulado *Restauración y Dictadura*. Ramón Villares (2009: 20) En *Alfonso XII y Regencia, 1875-1902*, se establecen los tres principios nucleares del corpus de la Restauración, y por ende, del corpus teórico de Cánovas: la defensa de la continuidad dinástica, el retorno de la monarquía hereditaria que se instituiría como un eje central en el control y garantía de los intereses desde las organizaciones obreras hasta los propietarios, pero como hemos mencionado anteriormente, uno de los requisitos, y así se hizo, fue apartar a las masas populares del ejercicio del poder. Aquí es importante un apunte molecular descrito por Villacañas: “Esto significaba que solo el monarca convocaba a la nación, que existía porque él la convocaba. Por el rey existe la nación. Por él, al reunirla, la nación podía

hablar. Quienes aceptaran estos principios generaban la legalidad común. Quienes quedaban fuera, optaban por el régimen republicano” (Villacañas, 2015a: 484); en segundo lugar, el retorno de la monarquía hereditaria y el despliegue de sus funciones no agotará el ejercicio de la nación al que se le reconoce algún tipo de poder y de acción aunque el principio monárquico sea prioritario; y, en último lugar, el establecimiento de un sentimiento, patriótico, liberal y católico. En función de los principios descritos, es importante añadir lo dicho por el propio Cánovas el 8 de noviembre de 1877 en el diario de sesiones:

El Poder Real no es una ilusión ni un símbolo [...] sino un poder positivo y eficaz, el factor más importante del sistema constitucional, [...] que exige propia iniciativa e inspección continua, como que tiene el derecho y el deber de mantener el concierto de los poderes públicos, imponiendo a todos el respecto a la constitución del Estado. Para eso, el Poder Real tiene sobre el Poder legislativo la facultad de disolución; sobre el Poder ejecutivo, la facultad de destitución; y hasta sobre el Poder judicial, el derecho de Gracia (Cánovas del Castillo, 1877; en Villacañas, 2015a: 486)

En consecuencia, la revolución pasiva desarrollada por la Restauración en manos del arquitecto Cánovas del Castillo, apelaba a los principios existenciales de la nación, a los principios de alguna manera ontológicos que constituyen en sí mismos la esencia, y el porvenir del tiempo español, y sobre los que se han fundamentado e inspirado otras épocas: el Rey y la monarquía. Pero, aunque esta idea de Cánovas, mantiene un eco significativo con la dictadura del sable desarrollada por Donoso Cortés, mantiene una gran diferencia. Diferencia, que le acerca a otro gran actor de la revolución pasiva española como es Primo de Rivera y que le aleja de Donoso, Maeztu y Franco. A pesar de ciertas similitudes esenciales en el principio rector del monarca entre muchos de ellos, la gran diferencia de la línea Cánovas/Primo de Rivera, con respecto a Donoso, Maeztu y Franco, es debido a que los dos primeros no presentan un proyecto de revolución pasiva a largo plazo que pueda estar en condiciones de cambiar el sentido y el ser del conjunto de los españoles, o lo que es lo mismo, un intento de generar una conciencia nacional vinculada a una serie de prerrogativas que constituya algo más importante que la existencia del principio monárquico histórico, sino que erija un pueblo. La revolución pasiva de Cánovas fue exitosa en cuanto a la instauración de un modelo caciquil y corrupto pero estable en el tiempo. Sin embargo, al configurar un bloque de poder cerrado y la expulsión tanto tiempo como sea posible de las masas del juego de la política, no estuvo en condiciones de crear un pueblo español nuevo. Este nuevo pueblo español será el pueblo exitoso de 1978 en torno al mito del consenso, que

en su misma creación, oculta el sentido real de lo acontecido con la cruzada y guerra de exterminio propuesta por Franco; la destrucción de las bases sociales del movimiento republicano y democrático inspirador de la Segunda República Española; el conjunto de prerrogativas escolares y teleológicas de la historia de España; y la ayuda de la Iglesia y del conjunto de las fuerzas que componen su amalgama de compañeros de viaje en la dictadura; con el ejército; con un Estado profundamente generoso con quienes ayudaron a Franco a hacer la guerra; y, sobre todo, mediante las transformaciones económicas, eso sí, muchas de ellas al margen de los designios del propio Franco como explicaremos en el siguiente epígrafe, estuvo en condiciones de generar un pueblo español verdaderamente diferente. Así, el pueblo español entrará a formar parte del capitalismo moderno o del modelo de desarrollo industrial descrito perfectamente por Antonio Gramsci en su texto *Americanismo y fordismo* con la implicación del cambio de coordenadas del ser social que ello conlleva y que trataremos de explicar posteriormente.

Este modelo caciquil y corrupto del turno se encontró a finales del Siglo XIX²⁴¹ con una gran tragedia de dimensiones en ese momento insospechadas y que inspiró un sentimiento de anhelo y de pérdida que alimentó el sentimiento militar hasta desembocar no sólo en la dictadura de Primo de Rivera como salvaguardia frente a la corrupción del poder político, en una clara referencia al cirujano de hierro desarrollado por el regeneracionista Joaquín Costa, sino, y mucho más importante, estuvo latente en la sublevación nacional de la guerra de exterminio iniciada el 18 de julio de 1936:

Por si esto fuera poco, los frutos de una política exterior española tímida y aferrada al vago concepto del recogimiento canovista agravaron el aislamiento internacional de España, que se puso de relieve tanto en el curso de la guerra de Cuba y Filipinas como, de forma más brutal, en la fase final de la intervención de los Estados Unidos de América en la guerra y la resignada aceptación de las cláusulas de un tratado de paz fijadas con el criterio del vencedor. La pérdida de las colonias ultramarinas cerraba, de

²⁴¹ El desastre español de la pérdida de Cuba, Filipinas y Puerto Rico en el 1898, pone de manifiesto y de manera paradójica, que parafraseando el título de una de los grandes obras del historiador Eric Hobsbawm –La era del imperio, 1875-1914-, España a diferencia de las grandes potencias europeas perdía sus últimas colonias americanas desintegrando completamente la idea que desafortunadamente aún pervivió a lo largo del siglo XVII con los borbones en el trono de un –imperio español-: “Además, en el momento en el que el –reparto de África- y el dominio de Asia y Oceanía se habían convertido en una verdadera carrera imperialista de varias potencias europeas (Francia, Gran Bretaña y Alemania) y del área del Pacífico (EE.UU. y Japón), el imperio ultramarino español entró justamente en una dirección contraria, la de su descolonización e independencia, con medio siglo de antemano a lo que sucedería después de la segunda guerra mundial o con casi un siglo de retraso respecto a la emancipación americana de las posesiones española de –Tierra Firme-“ (Villares, 2009: 256)

este modo, una etapa de la historia contemporánea española que había comenzado con el colapso de la monarquía absoluta y la constitución de una constelación de repúblicas formadas sobre el ancho mapa del imperio español en el continente americano. Si 1808 se puede considerar el alfa de esa centuria, el año 1898 es claramente omega. (Villares, 2009: 244-245)

Es justamente tras el desastre y la pérdida de las colonias ultramarinas que comenzó a vislumbrarse cada vez con más claridad la distinción de lo que era considerada la España oficial constituida por el bloque de poder del turno y del bipartidismo caciquil y corrupto, frente a la España real, retratada con pasión por los grandes literatos de la generación del 98, que con sus trabajos intelectuales cerraron la puerta a cualquier tipo de reforma y de cambio de imagen de la España oficial. Destacar entre estos intelectuales a Azorín, Pío Baroja, Valle-Inclán, Maeztu, Unamuno y Antonio Machado. Todos ellos tenían en común, la crítica a un sistema corrupto que se alejaba cada vez más de una España real, a la que algunos como Baroja o Azorín encontraron representada en los campesinos de los campos de Castilla: “El pesimismo fue la forma de vivir el fatalismo, que para todos era el diagrama último de la Restauración. No solo dominaba en estos intelectuales parias, que buscaban salvarse en una obra literaria en la que veían un símbolo de España [...]” (Villacañas, 2015a: 495). De entre todos ellos, debemos prestar mayor atención al pensador Ramiro de Maeztu, lector infatigable de Donoso y Cánovas, y gran intelectual por una apuesta de un capitalismo hispano, que encontró su acalorado recibimiento en forma de sinergias explícitas en la revolución pasiva de la guerra y de los casi cuarenta años de dictadura en la figura de Francisco Franco. Según Maeztu, en España se debían sintonizar simultáneamente dos temporalidades que brillaban hasta el momento por su ausencia. Por un lado, el regreso a los principios existenciales católicos que regían palmariamente el devenir histórico en el siglo XIII, y de este modo, no asumir el camino analítico europeo objetivado en la disgregación de las esferas de acción concretadas en los fundamentos de la Ilustración. Por otro lado, tras alabanzas y reverencias al sentido sacramental del dinero, que esconde implícitamente, una adulación del trabajo weberiano, Maeztu mantiene la ilusión de generar una modernidad productiva –un nuevo sujeto político de clase media– conformando un capitalismo hispano. Hispano en cuanto que Maeztu está pensando en proyectar sobre América central y del sur un nuevo tipo de experiencia religiosa católica del trabajo y del dinero.

Ramiro de Maeztu después de la publicación de su obra *La crisis del humanismo* tiene muy clara su finalidad. El trabajo desarrollado hasta su muerte, siendo el hombre más destacado de Acción Española, será la concreción tangible de su elaborada filosofía de la historia que hace de España la nación capaz de defender la integridad clasista católica, primero contra la contrarreforma y, ahora con la contrarrevolución. Maeztu encuentra en el clasicismo la finitud y la integridad del espíritu, que halla en Kant tras la recomendación del profesor de Metafísica Ortega, aquellos valores existenciales tan denigrados por una constelación romántica, narcisista, individualista y disgregadora. Aquí encontraremos una primera e insalvable diferencia entre Unamuno y Maeztu. Los dos insistirán hasta el último de sus días en una nueva experimentación católica del dinero, poniendo de ejemplo a los industriales vascos y catalanes. Pero Unamuno desde posiciones profundamente modernas, atenderá a la defensa católica desde el individualismo propio del caballero moderno defendido por Kierkegaard. Por el contrario, Maeztu disentirá enormemente del filósofo danés cuyo logro se situaba en haber sido el primer pensador de la dispersión moderna, pero y es aquí donde Unamuno le acompaña, reencontró el sentido del espíritu en la individualidad del caballero moderno que se sabe finito, y que por ello, relajado y tranquilo espera una vida consagrada en la salvación última. La consecuencia lógica de la disgregación organicista católica, sumerge a Maeztu en *La crisis del humanismo* a disparar al corazón mismo del sistema filosófico hegeliano. Es cierto que no le regatea grandeza filosófica, pero hacer del Estado un valor absoluto –razón de Estado- le parece a Maeztu la circunstancia lógica del desasosiego que siente. Para Maeztu, uno de los errores cometidos por las autoridades españolas después de la muerte de Felipe II, había sido el hecho de promocionar y financiar emisarios al extranjero con el objetivo de trasladar a suelo ibérico los avances técnicos-matemáticos. Los avances entroncados con una verborrea propiamente ilustrada, habían hecho por mermar aún más si cabe, el alma herida de un imperio y una existencia católica deteriorada. Entonces, había que repensar en un proyecto novedoso el hecho de subsumir de nuevo la esfera de valor y sentido a una sublimación teológica. Así, el derrumbe de los principios filosóficos que rigen el sentido de ser del Estado como valor absoluto en el sistema hegeliano, inspira en Maeztu la conformación de unas instituciones teleológicas de volcar orgánicamente los atributos y cualidades de Dios sobre un terreno social:

Para ello se debe denunciar a la vez el principio liberal y su consecuencia, el Leviatán, un Estado que se autoeleva a Dios. Lo más peculiar del pensamiento conservador

español surge de ahí. El organismo es un rasgo común de todos los movimientos destinados a superar la modernidad. Pero lo propio del organicismo español es que no se inspira en la modernidad de la propia ciencia biológica, ni en teorías evolutivas, sino en el organismo moral que los atributos divinos tienen en Dios. La sociedad es imitación de Dios, según las interpretaciones de la Edad Media. (Villacañas, 2000: 199)

Retomando la idea de las dos temporalidades, es justamente eso lo que Maeztu vio en una primera instancia en la dictadura de Primo de Rivera. Finalmente, se consumó en la dictadura de Franco. Pues el programa político de revolución pasiva emprendido por Franco pertenecía implícitamente a un estudio minucioso de la obra de Maeztu. Lo relevante consistía en la construcción de un sujeto político laborioso, digno en el trabajo, y preferiblemente apolítico. Para ello, la incansable añoranza de una teología cristiana, tenía que ser combinada con una burguesía de nuevo estilo: “Era necesario, por tanto, que lo que había crecido entre teólogos calvinistas, la ética del trabajo y de la economía, creciese de forma compatible con la teología católica. No solo porque así se respetaba la tradición española, sino porque solo la teología católica, en la idea de Maeztu, estaba en condiciones de curar a la modernidad de sus excesos individualistas, narcisistas, hedonistas y subjetivistas” (Villacañas, 2000: 257). Estas palabras en el universo intelectual de Maeztu revelan que España había vivido una teología trascendente, pero sirviéndonos del lenguaje weberiano, no había conocido un *ethos* intramundano. Por lo tanto, la teología católica española había estado en disposición de diferenciar las tareas del mundo con las posibilidades de salvar el alma, pero nunca lo supo o pudo materializar en aspiraciones salvíficas a través del trabajo:

De esta manera la aspiración más profunda de su obra ha sido generar un *ethos* intramundano específico para la teología católica, de tal manera que la salvación no sea reservada al otro mundo, sino que quepa establecer una continuidad entre la salvación en el presente y la del futuro. Con ello, la religión de Maeztu, el espíritu en el que tanto insistirá luego, deja de ser una mera negatividad respecto de las realidades mundanas. La forma en la que el espíritu se vuelca sobre el mundo es claramente la de una penetración activa, no la de una renuncia o una negatividad. [...] La recepción de Weber no es tan superficial. No existe la menor posibilidad de vivir sin valores, pero tampoco pueden existir valores que no se acrediten en su capacidad de transformar la realidad. Para esta tarea de transfiguración, capaz de ajustar la realidad mundana a los valores dictados por un Dios trascendente, debemos asumir aquellas herramientas e instrumentos que nos hacen dominar la naturaleza de las cosas que hemos de transformar. El poder, el dinero, la ciencia, las actitudes de meticulosidad en el conocer y en el dominio deben servir al valor que dicta el principio ético. (Villacañas, 2000: 258-259)

La tesis es muy clara. El mundo del espíritu no sería tal si no pudiera transformar el mundo material. Por ello, el proyecto de Franco mantiene un vínculo muy cercano con la convergencia de las dos temporalidades planteadas hasta este preciso momento de la obra de Maeztu. Estas consideraciones teóricas le llevaron a aceptar e involucrarse activamente con la dictadura de Primo de Rivera. Pero, tras la fecha de 1927 la disyuntiva histórica que interpelaba a Maeztu tenía matices muy diferentes a los contemplados en los años transcurridos desde la publicación de *La crisis del humanismo* en 1916 y la llegada de Primo de Rivera en 1923. España tenía por delante un dilema de enormes dimensiones: apoyar una modernización política, económica y cultural bajo la dirección de un programa liberalsocial moderno, a lo que Maeztu pensaba que sería engullido por el marxismo y la razón de Estado de la Unión Soviética, o bien apoyar un integrismo católico profundamente antimoderno, pero sin modernización política, económica y cultural. Las cartas estaban encima de la mesa, y Maeztu no dudo mucho tiempo. Apostó por un marco cultural católico clásico que integraba todas las fuerzas antimodernas. De esta forma, el desarrollo del capitalismo y modernización con la conformación de un nuevo sujeto político de clases medias ya se daría en un futuro bajo un rey militar o un general capaz de garantizar el orden. Como vemos, el surgimiento histórico de la figura de Franco y la conformación del desarrollismo industrial no responden a la casualidad.

En relación a las consideraciones mencionadas anteriormente, el desastre del 98 puso de manifiesto todas y cada una de las limitaciones de la España oficial del régimen político diseñado por Cánovas del Castillo. Así pues, en un clima de ebullición de las masas populares, y al calor de las teorías de Maeztu de un capitalismo nacional o hispano inspirado en gran medida en el modelo del calvinismo y el puritanismo moderno llevado a cabo en la conformación del capitalismo en los Estados Unidos, debemos dar el salto a Ortega y Gasset como uno de los pensadores más destacados de la generación de 1914, junto a Manuel Azaña²⁴² por la relevancia política que tuvo en la conformación y desarrollo de la Segunda República Española. A Ortega con frecuencia se le ha vinculado con la generación del 98, en la medida de haber encontrado en algunas de sus sentencias como la inexistencia de España, proclamas retóricas propias de la generación señalada. Sin embargo, nada más lejos de la realidad, si bien Ortega se encuentra en

²⁴² Para un estudio pormenorizado de la figura de Azaña, véase el capítulo 7 titulado *Manuel Azaña. El prisionero de la jaula dorada* de Preston (2018).

cierta medida preso o inspirado en un sistemático debate con la obra de Maeztu, su objetivo era describir el dolor de la nación perdida, no como clamor retórico y filosófico propio del nihilismo de autores como Azorín, Baroja o Valle, sino para afirmar en positivo un nuevo modelo, una nueva España que estuviera en condiciones de vincularse de una vez por todas con el reloj histórico europeo. Tanto es así, que fue Ortega quien popularizó la metáfora de las dos Españas, una España vieja que reposaba en lo que hemos acordado en denominar la España oficial, una España caciquil y con estructuras económicas en algunas zonas y latitudes geográficas no propias de un capitalismo moderno como el francés, el alemán o el inglés; y otra nueva España, joven, decididamente europea, conformada en una generación de españoles que han aprendido y catapultado sus carreras intelectuales en el extranjero, y están en condiciones de regresar a España y de poner a circular los saberes adquiridos, no solo en humanidades, sino en ciencia, tecnología, etc.,:

De modo que cuando Ortega dice “dos Españas, señores, están trabadas en una lucha incesante: una España muerta, hueca, y carcomida y una España nueva, afanosa, aspirante, que tiende hacia la vida”, no hace más que recoger y condensar una larga tradición que había visto en la existencia de dos Españas la clave de las luchas ideológicas y políticas del siglo XIX y la entraña misma de la constitución de España en los primeros años del siglo XX. Era, desde luego, la España antigua, tradicional, en lucha incesante con la España joven y nueva, pero era también la legal y oficial asfixiando a la real y verdadera; o como lo dice Ramón Pérez de Ayala, la España que “está ahogada como cuerpo mozo y robusto con una veste andrajosa”, España viva que nada tiene que ver con la España oficial. (Juliá, 2014: 149)

En paralelo a estos movimientos intelectuales opuestos a la España oficial, comenzó a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX, lo esperado en una coyuntura histórica donde la fase de acumulación capitalista, y la experiencia del final de la Primera Internacional (1876), y la creación de la Segunda Internacional (1889), auspiciaba el aumento y la organización del movimiento obrero. En el caso español, el Partido Socialista Obrero Español, se fundó el 2 de mayo de 1879. Si bien es cierto que fue un actor fundamental para la organización del movimiento obrero, en España, por sus peculiaridades geográficas y también como consecuencia del movimiento federalista que inspiró en gran medida la creación de la Primera República Española, junto al Partido Socialista, otra organización e ideario ideológico que pujaba por canalizar la rabia y las protestas agudizadas de la lucha de clases en la época histórica de los imperios fue el anarcosindicalismo, fundamentalmente en Andalucía y Cataluña.

Sin lugar a dudas, un punto crucial de la lucha de clases, de la institucionalización del conflicto, y del miedo de las clases dominantes que empezaron a pensar en una solución política a modo de cirujano de hierro que finalmente arribó con Primo de Rivera (1923), fue la semana trágica de Barcelona (1909)²⁴³, y sobre todo, el desarrollo de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) que hizo que España por su condición de país neutral experimentara un crecimiento económico como nunca antes conocido: “La relativa prosperidad, distribuida de un modo desigual entre los diversos territorios, sectores productivos y estratos laborales, se superpuso a los cambios anteriores y los aceleró hasta generar nuevos conflictos. No los alimentaban ni el atraso ni la parálisis, sino las expectativas levantadas por la súbita sensación de riqueza” (Luzón, 2009: 434) Esta situación inédita, en gran medida, auspiciada por la multiplicación de las exportaciones sobre todo a Francia e Inglaterra, produjo un superávit en la balanza comercial nunca antes experimentado. Sin embargo, como había sido tan habitual en la historia de España, atendiendo en especial al siglo precedente, pero no sólo, el aumento de la balanza comercial, y el desarrollo económico experimentado como consecuencia de la IGM, se concentró en quienes detentaban en su poder la capacidad institucional o industrial para movilizar recursos y manos de obra, frustrando toda posible redistribución de la riqueza entre diferentes clases sociales, inaugurando una nueva clase de ricos, pero también entre territorios, y entre diferentes sectores de trabajadores. Los industriales tenían mayor capacidad de presión en el aumento de los salarios que los campesinos, siendo estos últimos los más damnificados por la falta de criterio de la no redistribución de los beneficios de la guerra.

En cualquier caso, esta coyuntura histórica abrió la ventana de posibilidad a un conjunto de nuevas y masificadas movilizaciones. Unas pacíficas y otras más violentas, en las que el poder institucional con el brazo militar y político no dudó en atestar una coacción y represión verdaderamente brutal:

El resultado fue una oleada de huelgas, ocupaciones de tierras y disturbios que barrió Andalucía, con especial incidencia en Córdoba, Jaén, Málaga y Sevilla, entre 1918 y

²⁴³ La semana trágica de Barcelona (1909) marcó un antes y un después tanto en la organización de las patronales obreras en este caso, el Partido Socialista Obrero Español, el Sindicato de Unión General de Trabajadores, y el anarco-sindicalismo; como en la represión de los poderes públicos, que se intensificará tras la resolución de la Primera Guerra Mundial, y el miedo de las clases aristocráticas y terratenientes, y las nuevas clases medias surgidas del superávit comercial del desarrollo neutral de España en la contienda. Pero, sobre todo, del miedo a la revolución como lo acontecido en Rusia (1917), cuyo desenlace será la dictadura de Primo de Rivera. Para un estudio más detallado de la importancia del acontecimiento de la semana trágica de Barcelona (1909), véase Luzón (2009: 393 y ss.)

1920, época a la que bautizó como trienio bolchevique Juan Díaz del Moral. [...] La militancia de la clase obrera se intensificó, y, con ella, la intervención militar. [...] Las clases dominantes españolas, que ya estaban aterradas por la Revolución Rusa y el hundimiento de las monarquías alemana y austrohúngara, se alarmaron aún más por la fundación de la Internacional Comunista (Comintern) en marzo de 1919. [...] Entre finales de 1918 y principios de 1921, los obreros industriales del norte de España siguieron el ejemplo de los jornaleros anarquistas del sur. Los industriales respondieron a la recesión económica limitando la producción, recortando los salarios y despidiendo a un gran número de trabajadores. Esto provocó inevitablemente una radicalización de los obreros, a la que los industriales de Cataluña y los terratenientes del sur reaccionaron recurriendo al Ejército. (Preston, 2019: 131 y ss.)

En estas condiciones históricas, en las que la conflictividad de clase era cada vez más cruenta y sangrienta²⁴⁴, pero también, la guerra colonial del protectorado marroquí²⁴⁵, hizo que el presidente Maura y el rey Alfonso XIII, se enfrentaran a una situación verdaderamente dramática que condujo inevitablemente al advenimiento de la dictadura militar de Primo de Rivera en 1923, como respuesta, y queremos subrayarlo, de la clase dominante en su gran mayoría y, de las clases medias, para la defensa de sus intereses y el miedo a la formación de un movimiento revolucionario después de conocer la experiencia de la Revolución Rusa (1917). De esta manera, el pensador liberal Unamuno pronto se dio cuenta, que el proyecto de regeneración y de cirugía para acabar con la corrupción y el despotismo del modelo de Cánovas, no era más que una retórica que escondía como objetivo primordial luchar y militarizar el conflicto contra los movimientos obreros y aplastar la revolución: “Para el intelectual vasco, las promesas, redactadas en lenguaje regeneracionista, del –descuaje del caciquismo y el restablecer la autoridad- no eran más que –bambolla y bambolina y modo de atraerse a los pobres

²⁴⁴ Luzón (2009: 456 y ss.) nos ofrece un análisis detallado de la conflictividad reinante en aquella compleja situación histórica española tras el desenlace de la Primera Guerra Mundial, y la Revolución Bolchevique (1917), cuyo capítulo lo titula *El horizonte bolchevique*.

²⁴⁵ La biografía del historiador Paul Preston *Franco. Caudillo de España* contiene todas las evidencias históricas de hasta qué punto la radicalidad, la barbarie, la brutalidad, la represión, lo sangriento de la guerra de Marruecos a comienzos del siglo XX, marcó y fue determinante en la conciencia de unos militares entre los que se encontraba Francisco Franco, quienes pensaban que el ejército era el actor que debía velar por los intereses de España, y que solo existía un único camino para conseguirlo: la crueldad, el exterminio, y la lucha a muerte sin tregua: “Al regresar a España, Franco trajo consigo el bagaje político adquirido en África, que arrastraría el resto de su vida. Durante su estancia en Marruecos, Franco había llegado a asociar gobierno y administración con la incesante intimidación de los gobernados. También influía un elemento de superioridad protectora subyacente al gobierno colonial: la idea de que los colonizados eran como niños que necesitaban una firma mano paterna. Franco no tuvo dificultad para transferir sus actitudes coloniales a la política nacional. Como la izquierda española era pacifista y hostil a la gran aventura de Marruecos, Franco la asociaba con el desorden social y el separatismo regional, y la consideraba tan enemigo como las cabilas rebeldes, convencido de que las ponzoñosas ideas de la izquierda eran actos de insurrección, erradicables mediante una férrea disciplina que, cuando se trataba de gobernar a una población entera, significaba represión y terror. Más tarde, el elemento paternalista sería central a su percepción de su gobierno de España como figura paterna firme y benévola” (Preston, 2017: 78-79)

aturdidos que sueñan con los horrores del comunismo y del sindicalismo-“ (Preston, 2019: 189).

Por consiguiente, así como se verá Franco a sí mismo algo más de diez años después, el dictador Primo de Rivera como asegura Manuel Luzón (2009: 504 y ss.), entendía que sobre el ejército debía recaer la tan escrupulosa tarea de ser los garantes de las virtudes del país, mientras que identificaba en el cuerpo político, a quienes nos habían conducido por acción o inacción a una situación tan desesperada y asfixiante a la que únicamente se podía poner remedio mediante un cirujano de hierro, eso sí, tergiversando absolutamente las pretensiones democráticas y de avance social del concepto en cuestión en la pluma del regeneracionista Joaquín Costa: “De hecho, Primo de Rivera se apropió del legado costista, borrando naturalmente sus connotaciones democráticas y republicanas, y se veía a sí mismo como ese cirujano hecho carne, presto a sajar el cuerpo enfermo de la nación para extirpar el cáncer del caciquismo” (Luzón, 2009: 555)

En consecuencia, la dictadura mantuvo un consenso generalizado, con fuertes tensiones laborales y organizativas que se manifestaron desde los primeros años, hasta alrededor de 1929, en el que una gravísima situación política, económica, universitaria y también militar, puesto que las discrepancias de buena parte del ejército de Marruecos, entre los que destacaba Franco, eran manifiestas ante Primo; junto a una serie de medidas no del todo populares, tales como el intento de crear un régimen político corporativista y propiamente dictatorial, no muy al margen y esta vez en sincronía con el reloj histórico de muchas de las grandes potencias europeas, posicionó a Primo a claudicar y poner fin a la dictadura en 1930, arrastrando de manera fulgurante la caída de la Monarquía de Alfonso XIII en 1931. Caída de la Monarquía que no consiguió recuperar hasta el nombramiento del hijo de Don Juan a título de Rey como sucesor de Franco, y nieto de Alfonso XIII, el Rey Juan Carlos I, mediante la Ley de Sucesión firmada en las cortes franquistas por Juan Carlos en 1969, tras algunos momentos de zozobra sobre todo de cara al exterior mediante la prensa, o por la camarilla de El Pardo, más que en la cabeza de Franco, que asesorado en este sentido por su vicepresidente del gobierno en la década de 1960, y mano derecha del dictador, Luis Carrero Blanco, y junto a él, uno de los mayores responsables del desarrollismo industrial de finales de 1950 y de la década de 1960, de la familia del Opus Dei, López Rodo, tenían muy claro que Juan Carlos, llegado a España en 1948, y educado en el más estricto sentido del deber y lealtad para

con las Leyes del Movimiento y con la figura del Caudillo, era quien debía ocupar el cargo de futuro sucesor de Franco, como así sucedió en 1975.

El conjunto de concatenaciones y movimientos históricos y la caída de la dictadura de Primo de Rivera, auspició una recentralización del movimiento republicano, prácticamente roto y bloqueado desde la década de 1920. Este nuevo movimiento republicano, concentró sus objetivos en torno a lo que se dio en llamar el Pacto de San Sebastián el 17 de agosto de 1930: “Esta sería la base del comité revolucionario republicano y del futuro Gobierno provisional” (Preston, 2019: 243). Desde ese momento, la posición de la corona del Rey Alfonso XIII, se complicaba cada vez más. Los movimientos populares y la insatisfacción iban en aumento. No obstante, lo más flagrante de la confianza del Rey y de los monárquicos no se manifestó hasta las elecciones del 12 de abril de 1931. Pensaron que se alzarían con la victoria fácilmente frente a una coalición bien organizada y fortificada de republicanos y socialistas. Las elecciones del 12 de abril de 1931, fueron un duro varapalo para las fuerzas monárquicas, puesto que la coalición republicana-socialista conquistó cuarenta y cinco capitales de provincia, mientras que los monárquicos obtuvieron su capital político en las zonas rurales donde la dominación caciquil permaneció intacta. Así, con movimientos en las calles de las grandes provincias españolas pidiendo a gritos el nacimiento de la República, el Rey Alfonso XIII se exilió rápidamente, y la Segunda República Española fue proclamada el 14 de abril de 1931.

El nacimiento de la Segunda República Española debe comprenderse dentro del marco teórico de un largo siglo XIX como un conjunto holístico de acontecimientos que se entienden por contraposición de unos con otros, finalizando en 1939 con la victoria del bando sublevado y la instauración de una dictadura que dará a conocer un nuevo pueblo español mediante un conjunto de reformas, fundamentalmente de carácter económico, pero también ideológicas, y que se pondrá en marcha en la conformación de la Constitución de 1978. En este sentido, no vamos a tratar de analizar sucintamente lo acontecido durante el desarrollo normal de sus funciones Republicanas (1931-1936). Nos limitaremos a señalar algunos de los hitos más importantes, y sobre todo, a analizar la importancia y la trascendencia que tuvo en conjunción con el resto de hechos acaecidos durante el largo siglo XIX, así como, explicitaremos el conjunto de medidas que cometió y que la condenaron a una continua polarización. Por supuesto, condición histórica que no fue nueva ni causada por la República, pero sí que magnificó (ya

simplemente por el hecho mismo de existir, e inmediatamente después de las reformas emprendidas por Azaña en el ejército, como el cierre de la academia general militar de Zaragoza de la que Franco era directo, la posicionó en la diana de unos militares que se veían a sí mismos como los representantes de la divinidad y la esencia más noble de España, en una clara referencia racial) y que hizo inviable el sueño político depositado por Manuel Azaña en esta estructura política novedosa:

Con sus lecturas y sus viajes, Azaña había llegado a la conclusión de que la modernización de España exigía que el aparato del Estado impusiera su voluntad lo mismo al militarismo que a las órdenes religiosas. Tenía también ideas inequívocas acerca de la reforma agraria, no como una preocupación revolucionaria, sino como un deseo humanitario de que los jornaleros sin tierra no se murieran de hambre en el campo. Estas ideas habrían sido inocuas si Azaña no hubiese pasado de la oscuridad al Ministerio de la Guerra, en abril de 1931, y a la presidencia del Consejo de Ministros a mediados de octubre de 1931, como resultado de su intervención en el debate sobre los artículos constitucionales referentes a la religión. (Preston, 2008: 274)

Como hemos dicho, el 14 de abril de 1931 se proclama la Segunda República Española. Durante los años transcurridos desde 1931 hasta la sublevación militar e inicio de la guerra civil el 18 de julio de 1936, el sindicato anarco-sindicalista de la CNT (Conferencia Nacional de Trabajadores) se enfrentó a las fuerzas públicas en constantes huelgas generales revolucionarias, puesto que creían que la Segunda República se limitaba a ejercer un papel de reformas burguesas y no a la profundización de un ideario revolucionario. En 1932 el general Sanjurjo produjo un intento de golpe de estado, mal organizado, y con consecuencias previamente casi anunciadas, es decir, su fracaso. En 1933 ganan las elecciones la coalición católica y de derechas de la CEDA e inician un profundo plan de reformas para acabar con todas las medidas llevadas a cabo por el Gobierno Republicano en los dos años previos. A este período de la República se lo conoce como el bienio negro (1934-1935). La izquierda, sin haber asumido la derrota de las elecciones del 1933 y con el miedo en el cuerpo tras el ascenso al poder en Alemania de Hitler, y viendo el desarrollo político de los acontecimientos en Italia con el Duce Mussolini a la cabeza, decidieron y planificaron desencadenar la revolución socialista en 1934 cuyo epicentro fue Asturias. Proceso revolucionario que fue duramente represaliado y castigado por las fuerzas de la CEDA, entre los que se encontraba el general Francisco Franco dirigiendo las operaciones desde Madrid. Este acontecimiento, dañó y fuertemente la legitimidad de la República. Posteriormente, una coalición encabezada por Azaña y Prieto denominada Frente Popular ganó las elecciones de 1936,

y fue el inicio para que un conjunto de militares empezase a conspirar y organizar mejor que en 1932 un nuevo golpe de estado. Desde la victoria del Frente Popular el 23 de febrero de 1936, a la sublevación militar el 18 de Julio de 1936, se produjo una intensa y fuerte primavera que no ayudó en nada a calmar los ánimos de quienes ya estaban conspirando. Entre algunos de los acontecimientos más significativos hay que destacar la destitución del presidente de la República Alcalá Zamora, y el asesinato de uno de los líderes de la oposición José Calvo Sotelo.

Sin embargo, lo que nos gustaría señalar de este complejo y conflictivo proceso histórico, es tal y como indica Villacañas (2015a: 508-509) que la Monarquía de Alfonso XIII no podía regir un Estado. Había quedado más que evidenciado. Eran incapaces de atribuirse la potestad de erigirse en los garantes de la salvaguardia del Estado, y por eso, ni la sociedad, ni el desarrollo normal de un estado, y mucho menos la unión de la nación podía estar bajo el mando de la monarquía. Así pues, en este contexto histórico, el nacimiento de la República tenía una posibilidad única desde la pérdida en la desunión de la nación en armas y la nación constituyente al calor de la guerra de la independencia en 1808: “En suma, la República tenía una oportunidad si constituía a la nación con una base democrática, como a –soberanía nacional– representada en una Asamblea constituyente capaz de avanzar hacia la igualdad económica y la justicia social” (Villacañas, 2015a: 509). En este sentido, la República Española ingresó dentro de unas problemáticas que traspasaban las fronteras nacionales como se comprobó con la caída de la República de Weimar. Por un lado, tenía que soportar el fuerte envite de las fuerzas más reaccionarias que no estaban para nada conformes con el conjunto de la Constitución Republicana tachándola de revolucionaria y de socialista, y por otro lado, la fuerza de los socialistas que dentro de la coalición de gobierno se hacía cada vez más fuerte, sobre todo, tras el Congreso Nacional que Largo Caballero gana en 1932 y que le consolida como la figura más relevante del socialismo español de la época, relegando a una posición más subalterna al que consideramos la persona más inteligente y astuta del movimiento obrero del momento, Indalecio Prieto, gran valedor de Azaña, y para quien únicamente mediante un desarrollo estable y sólido de un régimen burgués, se podían dar pasos hacia el socialismo. Por supuesto, el flamante ganador del congreso de 1932, tenía unas opiniones diferentes, y así lo manifestó en la coalición, tensionándola hasta límites extremos.

Es en este caldo de cultivo, que debemos destacar tres de las grandes reformas de la primera etapa republicana (1931-1933) en la figura de Manuel Azaña (la reforma agraria, la reforma religiosa, y la reforma militar), que por un lado, siendo muy necesarias por el atraso histórico de España en la época, atisbaron poca inteligencia política de la situación mental que atravesaba la conciencia del pueblo español, sobre todo en lo referente a la cuestión religiosa. El conjunto de las medidas que vamos a señalar, agudizarán una profunda brecha, ya abierta, entre aquellos que se consideraban a sí mismos como los valedores de Dios en la Tierra y los defensores de la esencia más noble y pura de España, y por otro lado, “aquellos quienes inspirados por las hordas bárbaras de Moscú, y en el laicismo”, pretendían arrebatarse el destino católico e histórico de la esencia de España. División que eclosionará con la sublevación nacional el 18 de Julio, la guerra de exterminio, y una dictadura salvaje que siempre recordó que unos habían hecho la guerra y la habían ganado, considerados merecedores de la gloria del Estado, y quienes la perdieron, mereciendo o bien la muerte, o sino el castigo divino en la tierra en forma de trabajo forzado, prisión o marginación. De este modo, las tres medidas fundamentales que según nuestro punto de vista marcaron el destino de la República, agudizaron la división ya existente, y en buena medida no fueron diseñadas pensando en la mentalidad del pueblo español tanto civil como militar de la época son:

La República trató de emprender una reforma que permitiera la adaptación de las Fuerzas Armadas, tanto en su presupuesto como en su mentalidad, a las nuevas circunstancias del país. Uno de los ejes del proyecto era la racionalización del cuerpo de oficiales, excesivamente numerosos. Los más afectados serían los duros e intransigentes oficiales de las colonias, los llamados –africanistas–, que se habían beneficiado de una serie de ascensos tan vertiginosos como irregulares por sus méritos de combate. Su oposición a las reformas republicanas inauguró un proceso en virtud del cual la violencia de la reciente historia colonial española halló el camino de vuelta a la metrópoli.

Sin embargo, entre 1931 y 1936 varios factores se combinaron para ofrecer a los militares unos argumentos convincentes a favor del uso de la violencia contra la izquierda. El primero fue el intento, por parte de la República de quebrar el poder de la Iglesia Católica. El 13 de octubre de 1931, Manuel Azaña, ministro de la Guerra, y posteriormente presidente del país, afirmó que España había dejado de ser católica. [...] La cuestión religiosa alimentó asimismo un segundo factor decisivo para estimular la violencia de la derecha, como fue el enorme éxito en la programación de las teorías de que izquierdistas y liberales no eran españoles ni casi humanos, elementos que suponían una amenaza para la existencia de la nación y que, por tanto, debían ser exterminados. [...]

Otro de los factores que fomentaron la violencia fue la reacción de los terratenientes a los diversos intentos de reforma agraria emprendidos por la Segunda República. [...] En realidad, la actitud de los terratenientes era solo un elemento de la evidente hostilidad de las fuerzas de la derecha hacia el nuevo régimen. Ocupaban la primera línea de defensa contra las ambiciones reformistas de la República, pero había respuestas igual de vehementes a la legislación sobre la Iglesia y el Ejército. De hecho, las tres cuestiones se presentaban con frecuencia entrelazadas, pues eran muchos los militares que procedían de familias católicas y latifundistas. [...] (Preston, 2016: 36 y ss.)

Como ya hemos asegurado, el conjunto de estas medidas y el desarrollo de los acontecimientos tanto de los ecos del pasado que alimentaron como la pólvora los ánimos de división y de resentimiento, como la conceptualización tan radicalmente racial, de exterminio y de aniquilación de una parte de España, los que se consideraban verdaderos españoles, frente a los bárbaros laicos, configuró el paisaje necesario para la sublevación nacional en lo que será la última y exitosa revolución pasiva de la historia reciente de España con la dictadura de Franco. De este modo, al inicio de la guerra civil, el cardenal Gomá, informó inmediatamente al Vaticano acerca de la verdadera esencia de la contienda en territorio español:

En la actualidad, decía, luchan España y Anti-España, la religión y el ateísmo, la civilización cristiana y la barbarie. Aparecía así, por primera vez, la retórica de las dos Españas transformada en el mito de una única España verdadera identificada con la religión y la civilización cristiana, en lucha de dimensiones cósmicas contra una Anti-España que no era en realidad España, sino su negación, confundida con el ateísmo y la barbarie. (Juliá, 2004: 290)

9.2. La dictadura de Francisco Franco: revolución pasiva, industrialismo, nuevo pueblo español.

No es especialmente extravagante o extraño, que como indica Hobsbawn (2012: 162) la política interna española se convirtiera en un símbolo de lucha global en los años treinta. Si bien la sublevación del 18 de Julio de 1936 del general Franco junto a una serie de altas personalidades militares reaccionarias, respondió perfectamente a un largo siglo XIX de conflictos y tensiones entre cosmovisiones ideológicas antagónicas, y que incluso, encuentra su originalidad en las peculiaridades históricas presentadas anteriormente desde los Reyes Católicos en el siglo XIV. El conflicto bélico que nos atañe presenta dos características en común o en sintonía con la coyuntura histórica tras la Primera Guerra Mundial: por un lado, fue un visión en miniatura de una guerra

europea²⁴⁶ que se dirimió entre aquellos que asumieron el rol del fascismo, y aquellas otras potencias, liberales, o comunistas, que se arrogaron la categoría de lucha antifascista, o lucha por los valores democráticos²⁴⁷ (veremos como poco después del conflicto bélico esta última categoría se dividió por razones de dominación y de geopolítica entre el comunismo encabezado por la Unión Soviética, y las potencias anticomunistas o democráticas, entre las cuales, la España de Franco supo encajar y ser una gran valedora del catolicismo como forma de lucha anticomunista); mientras que por otro lado, el conflicto español, así como los fascismos en Europa, tanto en los países donde ocupaban las mayores distinciones del Estado, como en el resto de países de manera más oculta o menos señalada, fueron una reacción de clase contra la democracia de masas, que en España ya estaba presente en la cabeza de los ideólogos más destacados desde que Donoso Cortés formulara las coordenadas teóricas y programáticas de la dictadura del sable como revolución pasiva moderna.

Así, incluso en los momentos previos al inicio de la contienda, la ayuda de los países del eje fue decisiva y determinante en el apoyo a la causa sublevada. Es Franco, poco después de llegar a Marruecos en los compases previos al estallido de la guerra, que se reúne a través de un conjunto de oficinas diplomáticas creadas con este objetivo, con los representantes locales de la Alemania nazi, y de la Italia fascista, afirmando ambos su apoyo a la causa, con una ayuda inicial traducida en primera instancia a finales de julio, con los aviones de transporte Junkers 52 y Savoia-Marchetti 81 desplazando tropas a suelo español²⁴⁸. De esta manera, se consolidó una alianza decisiva en el desarrollo de la contienda. No obstante, si la ayuda de la Alemania nazi y de la Italia fascista a la causa defendida por Franco se mantuvo a lo largo de los 3 años de duración de la contienda,

²⁴⁶ El historiador Paul Preston (1997:91) en *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*, lamenta la falta de atención que se ha prestado a la guerra civil española por quienes estudian los orígenes de la Segunda Guerra Mundial: “La negativa por parte de Francia y de Inglaterra a intervenir para salvar el gobierno legalmente elegido, la disponibilidad de las potencias del Eje para pescar en río revuelto y la intervención bizantina de la Unión Soviética no hicieron más que convertir a España en el punto nodal de Europa” (Preston, 1997: 91)

²⁴⁷ Para un estudio sucinto de la envergadura internacional alrededor de la Guerra Civil española (1936-1939), véase el capítulo 1 B. de Riquer (2010); el capítulo 2 Fusi (1985); el capítulo 3 de Preston (1997); capítulos (6-13) de Preston (2017); capítulo 6 Preston (2019).

²⁴⁸ Véase Preston (2019: 337 y ss.); y también la obra de Fusi *Franco. Autoritarismo y poder personal*, donde podemos leer: “[...] Franco tomó una decisión crucial: gestionar la adquisición de aviones de transporte en Alemania y la de cazas y bombarderos en Italia; en otras palabras, apelar al apoyo de los regímenes totalitarios europeos. La respuesta fue positiva: el 29 de julio llegaron a Marruecos los primeros Junkers alemanes y, al día siguiente, lo hicieron los primeros cazas italianos. [...] Tomó la decisión consciente de lo que hacía y sin ignorar que ello condicionaría de múltiples maneras – ideológicas, políticas, económicas, diplomáticas- el futuro del régimen que tendría que construir al hilo e la guerra y después de la victoria” (Fusi, 2012: 43).

ésta produjo algunos momentos de fricción y de gran tensión por quienes, sobre todo en el caso alemán, consideraban que la estrategia militar de Franco se encontraba arrinconada en estrategias y disposiciones militares ya superadas tras la Primera Guerra Mundial, y que algunas de las grandes derrotas sufridas por el bando nacional entre 1936 y 1937 como el asedio de Madrid²⁴⁹, fueron la consecuencia directa de su ineficacia para comprender un nuevo tipo de guerra, que por un lado, se vio claramente en la Segunda Guerra Mundial, y que por otro, permitió a la República recibir tanto la ayuda Soviética necesaria –menos de lo esperado, y con mayor gravamen-, y por otro, la llegada de las Brigadas Internacionales²⁵⁰.

Sin embargo, la situación de Francia e Inglaterra fue compleja y en muchos casos por inacción, ahogó las expectativas de los republicanos por las que potencias declaradamente democráticas se sumaran en contra del enemigo común, el fascismo, no sólo en España, sino también en Alemania y en Italia. Siguiendo la lectura de Preston (2019: 342), pronto nos damos cuenta que las decisiones tomadas por las principales potencias europeas marcó el rumbo de la contienda y facilitó en buena medida la victoria de Franco. En este sentido, las políticas de Alemania, Italia, pero también Francia e Inglaterra que apelaban por el control de los navíos y el estrangulamiento del abastecimiento para ambas partes, se encontraron con el enemigo común que inspiraba la Unión Soviética, y el miedo y la desconfianza a la posibilidad de desencadenar una ola de revoluciones en Europa como la Revolución de Octubre de 1917. Paradójicamente, Inglaterra, la Francia insumisa tras la configuración del Régimen de Vichy adherido a la causa nazi, y la Unión Soviética, trazarán acuerdos unos años más tarde contra la creciente expansión de Alemania, y la declaración de apoyo a la misma por parte de Italia. Pero, lo relevante en este caso, y que es digno de mención, es cómo

²⁴⁹ Véase Fusi (1985:51 y ss.); Preston (1997: 68 y ss.; 2017: 232 y ss.; 2019: 350 y ss.). Es relevante que tras los frentes madrileños y la contención de los republicanos en el intento de asedio de la capital, la ayuda internacional se disparó: “Alemania envió en noviembre la Legión Cóndor –un centenar de aviones con mando y pilotos alemanes-, que el 18 de noviembre intervino ya en el frente de Madrid; pondría, además, a disposición de Franco unos 5.000 asesores a lo largo de la guerra. Los comunistas –aunque no sólo ellos- promovieron las Brigadas Internacionales, por las que pasarían 60.000 combatientes, y cuyos primeros efectivos entrarían en acción también en la batalla de Madrid. A principio de noviembre de 1936 actuaban ya en zona republicana unos 500 consejeros soviéticos –aviadores, militares, instructores, artilleros, etcétera-, número que acabaría por superar la cifra de 2.000. La intervención italiana en apoyo de Franco fue aún más cuantiosa. Alcanzó la cifra de 70.000 hombres: unos 8.000 participaron ya en la ofensiva sobre Málaga en la segunda mitad de enero de 1937” (Fusi, 1985: 52).

²⁵⁰ La llegada de las Brigadas Internacionales a suelo español estaba motivado por la creencia generalizada de que la derrota del gobierno elegido de la República en las urnas podía significar para el resto del mundo un aliento añadido a una coyuntura marcada por el auge del fascismo, la violencia, la intolerancia, y el intento de erradicar la lucha de las organizaciones obreras.

la respuesta negativa de la solicitud de apoyo a la República por parte de Francia e Inglaterra se saldó con la pérdida de esperanzas que terminó por hundirlos tras el pacto de Múnich (1938) que vislumbró, por un lado, que la Unión Soviética estaba más atenta a sus propios intereses en referencia a lo que podía avecinarse en Europa tras la Crisis de los Sudetes²⁵¹, y por otro lado, la retirada de las Brigadas Internacionales:

Pero la mayor derrota para la República, más que en ningún campo de batalla, fue en Múnich. Parte de la lógica de la ofensiva del Ebro era seguir luchando hasta que las democracias occidentales se dieran cuenta del peligro que suponía el Eje. Negrín confiaba en que el estallido de una guerra general europea hiciera que Francia, Gran Bretaña y Rusia se alinearan con la República contra Alemania e Italia. Sus esperanzas se vieron frustradas cuando esta quedó prácticamente condenada a muerte por la reacción británica a la crisis de los Sudetes, en Checoslovaquia. Hacía tiempo que la política exterior británica había adoptado una orientación favorable a una victoria franquista. En lugar de arriesgarse a una guerra con Hitler, Chamberlain entregó Checoslovaquia a Alemania en los Acuerdos de Múnich del 29 de septiembre de 1938. Eso llevó a Stalin a replantearse su estrategia sobre España. La República se enfrentaba ahora a la derrota. La superioridad logística de Franco en cuanto a cobertura área, artillería, y número de soldados era mayor que nunca. Confiado en que, después de Múnich, la República no encontraría la salvación en una guerra europea, Franco reclutó a más de treinta mil soldados de refresco y otorgó importantes concesiones mineras al Tercer Reich a cambio de cuantiosos suministros de material. (Preston, 2019: 361).

Y, la segunda característica que nos gustaría señalar, son las sinergias constantes y presentes, fundamentalmente desde la dictadura de Primo de Rivera, pero no solo, entre la Iglesia –quienes declararon que la guerra civil era una cruzada religiosa de exterminio-, los militares, las clases propietarias, y clases medias, en un cinturón de apoyo en términos de clase con el objetivo de paliar, oprimir y aplastar, tanto el advenimiento de la sociedad de masas –motivo por el que en gran medida se vino abajo la República de Weimar en Alemania-, y por otro, acabar con el movimiento obrero con los ojos puestos en la Revolución de Octubre de 1917:

Durante la década de los 1940, las diversas fracciones burguesas españolas no podían menos que sentirse agradecidas por el orden social impuesto por Franco. Se había

²⁵¹ Frente a esta decisivo momento histórico, tanto Franco como el presidente de la República, Negrín, coincidían en que un estallido de alcance internacional ponía en serio peligro la victoria del bando sublevado: “Suponía que la República se alinearía con Francia y Rusia contra Alemania y que, en esas circunstancias, la República podría abastecerse de suministros mientras la España nacional se vería prácticamente aislada de las potencias del Eje y amenazada por el ejército francés” (Preston, 2017: 349). Finalmente, la tensión acumulada se resolvió en la reunión de Múnich, en la que Chamberlain accedió por no enfrentarse directamente con Hitler a la desmembración de Checoslovaquia. Hecho que fue transcendental en España, puesto que la Unión Soviética dando prioridad a sus intereses propios decidió dejar de lado el conflicto en España, y por otro lado, la importante retirada de las Brigadas Internacionales.

acabado el peligro de revolución social, habían recuperado su patrimonio y su estatus social. Y además, gracias a esa mezcla de cuartel laboral y paraíso fiscal que era el nuevo régimen, existían grandes posibilidades de enriquecerse. El franquismo solucionaba casi de golpe el problema social, ya que liquidaba de raíz el movimiento obrero y las fuerzas políticas de izquierdas, imponiendo una rígida disciplina laboral que les permitía lograr unos notables beneficios. El mundo empresarial fue, sin duda, el gran beneficiario de la legislación laboral y del control policial del obrerismo impuesto por Franco. (De Riquer, 2010: 183)

El conjunto de las fuerzas políticas que englobaron la sublevación nacional –católicos, carlistas, monárquicos, falangista, etc.,- tenían una única convicción, y es que no se podía regresar al desorden, la anarquía, la confrontación de ideas y de intereses, y la división y desconcierto reinantes durante el período de la Segunda República. De esta manera, incluso tras una guerra que aniquiló y devastó a apellidos vinculados con la aristocracia por las condiciones de abatimiento en las que desembocó el campo español, eso sí, para ellos el régimen tendría muy a bien, ofrecerles puestos y distinciones dentro de las estructuras del Estado, desde las cuales, muchos de ellos se enriquecieron, ocupando en la actualidad posiciones relevantes del poder político y económico en España²⁵², las clases altas españolas obtuvieron un *chance* histórico para retener el dominio social previamente cuestionado. Así, Santiago Carrillo considerado una de las figuras destacadas de la oposición al franquismo dentro de las filas del Partido Comunista Español, y más tras hacerse con los avales necesarios, junto a Dolores Ibárruri²⁵³, del núcleo férreo de la Unión Soviética en la década de los 50 y los 60, sobre todo tras el resultado del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética que abrió el camino a partir de 1956 de la desestalinización, y que influyó considerablemente en la nueva estrategia de reconciliación nacional del PCE, en su libro *Después de Franco ¿Qué?* del año 1965 respondió a la pregunta ¿Quién ganó y quién perdió aquella guerra?, asegurando: “De hecho, la perdió España, su pueblo; los derrotados estaban en uno y otro de los dos campos contendientes. Y la ganó exclusivamente una minoría de grandes financieros y terratenientes, una oligarquía ávida de preservar sus privilegios, y unos cientos o unos miles de altos jefes que se han enriquecido malversando los fondos públicos” (Carrillo, 1965: 47). También el catedrático Vicenç Navarro ha sostenido la relación intrínseca y muy consolidada entre la sublevación llamada a sí misma como nacional, y los intereses de clase, declarando:

²⁵² Véase Maestre (2019)

²⁵³ Para un análisis más detallado de los dos personajes en cuestión y de su vinculación a la Unión Soviética, Véase Preston (2013); y el capítulo 9 en Preston (2018).

“Independientemente del discurso radical utilizado, el hecho es que tanto en Alemania como en Italia y España las relaciones de propiedad económica no cambiaron significativamente bajo el fascismo. En realidad, y tal como señala también Eric Hobsbawm, el apoyo de las clases empresariales al movimiento fascista era en muchos países mayor cuanto mayor era la amenaza de un proceso auténticamente revolucionario” (Navarro, 2006: 132). Pero, quien mejor puede definir el modelo franquista como un experimento de clase es el propio Franco. De este modo, el ejemplo más clarificador son unas palabras pronunciadas por Franco en un discurso el 21 de agosto del 1942 en Lugo, recogidas por Preston (2018: 53): “Nuestra Cruzada es la única lucha en que los ricos que fueron a la guerra salieron más ricos”.

Por consiguiente, el miedo experimentado por el conjunto de las fuerzas que se sublevaron el 18 de julio de 1936, estuvo profundamente alimentado tanto por acontecimientos, como de la preparación del movimiento revolucionario protagonizado por el líder socialista Largo Caballero que desencadenó protestas y una dura represión por las fuerzas del orden Republicanas en manos en aquel momento del partido católico CEDA en el 1934, pero, y consideramos que esto fue mucho más significativo, un núcleo de pronunciamientos discursivos fuertemente intimidantes que llamaban a una sublevación obrera y a la formación de un movimiento revolucionario, a diferencia de las preferencias de las dos personas más brillantes y sagaces del momento como son Manuel Azaña e Indalecio Prieto²⁵⁴, con discursos como el pronunciado en 1934 titulado *Discurso a los trabajadores*:

Nosotros sabíamos que, y la experiencia lo está confirmando, que no es suficiente para la emancipación de la clase trabajadora una República burguesa; que para la emancipación de la clase trabajadora no es suficiente tener leyes sobre el papel. Hoy con las leyes de reunión, de asociación y otras de carácter social estamos viendo cómo trata la clase capitalista, ayudada por ciertas autoridades, de que se burlen las leyes. A pesar de esas leyes, la clase trabajadora no se encuentra en situación económica que le permita ejercer los derechos que tiene, lo mismo en el orden social que en el orden político. ¿Es que eso lo podemos ocultar nosotros a la masa obrera? ¿Es que, aunque quisiéramos ocultarlo, lo podríamos hacer? (Largo Caballero, 1934: 16; en Elorza y López Alonso, 1989: 205)

Discursos como el señalado, y el impulso de políticas como el intento de modernizar el arcaico aparato del ejército, perjudicando a los oficiales y generales de la guerra de

²⁵⁴ Para un estudio pormenorizado de su obra y sus inclinaciones políticas, así como de las divisiones que mantenían con el líder socialista Largo Caballero véase los capítulos 7 y 8 de Preston (2018).

Marruecos, entre los que se hallaba Franco; los intentos de reformas agrarias con el objetivo de modernizar unas estructuras de acumulación del campo que condenaban a la miseria, y a la muerte a un alto porcentaje del campesinado español; y los ataques frontales a la institución eclesiástica depositaria desde hacía siglos, no solo de marcar el rumbo espiritual del país, sino de posibilidades en la toma de decisión en las altas esferas del Estado, granjeó una profunda división en la sociedad española, existente desde la experiencia de Cádiz (1808-1812), pero con matices novedosos y adaptados a la década de los treinta en Europa. Para el caso español, es significativo que el pronunciamiento de la iglesia católica calificando la contienda como una cruzada, o una guerra santa, permitió al general Franco envolver el objetivo de exterminio y de aplastamiento del enemigo con una retórica transcendental de la que carecía hasta el momento, y será la que emplee hasta el final de sus días, motivo por el cual pudo posicionarse inteligentemente como un hombre de la Guerra Fría incluso antes del comienzo de la misma:

En este sentido, ejercer el terror cumplía con unos objetivos a corto y largo plazo. A corto plazo, se trataba de atajar la resistencia y garantizar que el territorio fuera –seguro– para los rebeldes. Por esa razón, cerca de la mitad de las ejecuciones se llevaron a cabo en los tres meses siguientes a la toma de poder de los sublevados en cada una de las regiones. A la larga, en cambio, era el método necesario para la aniquilación de todo lo que significaba la República, ya fuera el desafío específico a los privilegios de los terratenientes, los industriales, la Iglesia católica y el Ejército, o ya fuera, en términos más generales, un modo de librarse de la subyugación de los campesinos sin tierra, los obreros urbanos y, el punto más irritante para la derecha, las mujeres. (Preston, 2016: 253)

En definitiva, la lógica de exterminio y aniquilación mantuvo en pie el principal objetivo de la sublevación de Franco, ya que por otro lado, fue la personalidad histórica que consiguió configurar un nuevo país, y un nuevo pueblo, fundamentalmente a través de tres características: una fuerte y violenta represión²⁵⁵ hacia toda persona o colectivo que pusiera en peligro o en cuestión la visión teleológica y católica de la España que él mismo vinculaba con Felipe II, de ahí la faraónica construcción del Valle de los Caídos (1959)²⁵⁶, muy cercano geográficamente del grandioso monasterio en El Escorial de la

²⁵⁵ En este sentido, en la voluminosa biografía de Franco escrita por Preston podemos leer: “La creencia de Franco de que los crímenes de los republicanos podían ser redimidos por el trabajo llevó a la creación en los años cuarenta de brigadas penales y batallones de castigo de presos republicanos utilizados en trabajos forzadas para la construcción de diques, puentes y canales” (Preston, 2017: 392).

²⁵⁶ Se tardó casi 20 años en producir ese majestuoso mausoleo que tanto obsesionó a Franco en dos sentidos, en primer lugar por su vinculación a las faraónicas construcciones imperiales, y en segundo lugar, para dejar constancia de que él y su ejército habían ganado una guerra de cruzada religiosa y que su

época de Felipe II; en segundo lugar, la propaganda de una historia de España absolutamente sesgada que cumplía el objetivo de borrar el siglo del liberalismo español por corrupto y tirano; y, en último lugar, la que a nuestro juicio más le benefició, y más logros atesoró al franquismo en el objetivo de configurar un nuevo pueblo, la creación de un novedoso capitalismo industrial, primero mediante la autarquía, que como veremos no resultó beneficioso, ni para la configuración de una nueva realidad capitalista, ni para la mejora del bienestar social en España, y después, esta vez y definitivamente sí, culminando la gran retórica de un capitalismo hispano en Ramiro de Maeztu: El Plan de Estabilización de 1959²⁵⁷. Éste es en buena medida, el responsable, como veremos a continuación, de la creación de unas nuevas coordenadas de acción capitalista en España, no solo en términos laborales, sino en términos religiosos de adscripción a una determinada retórica de vida total que será la gran inspiración mitológica del consenso en 1978.

En cuanto a la propaganda diseñada por el Régimen para erradicar toda vida política liberal y socialista de una España católica, uniforme, y designada por Dios en el tiempo de la historia para culminar su gran obra, estuvo inspirada en tres diferentes etapas²⁵⁸ de la historia de España, presentadas por Rafael Valls (2000: 235) en *Ideología franquista y enseñanza de la historia en España, 1938-1953*, para el que el primer período es definido como «hacia la unidad de España», que comprende desde los propios orígenes del cristianismo en España, hasta el siglo XV, que es lo mismo que decir, hasta el reinado de los Reyes Católicos; comprendiendo el segundo período con la etiqueta de «cuando no se ponía el sol en las tierras de España», que va desde mediados del siglo XV, hasta el siglo XVII, siglo inclusive; mientras que la tercera etapa, comprendería los siglos XVIII, XIX, y XX, en la que España dejó de buscar el sueño imperial, y perdió el rumbo de la –auténtica– España, titulado la etapa como «en la pendiente de la revolución».

mismo régimen restaba así legitimado por una división a la que continuamente apeló y sobre lo que se fundamentó su longevidad.

²⁵⁷ A pesar de las afirmaciones vertidas hasta el momento en la importancia del Plan de Estabilización (1959) para la configuración de un nuevo capitalismo, y un nuevo pueblo español, nos gustaría añadir dos consideraciones: en primer lugar, que se hizo en contra de los designios económicos y de los objetivos marcados por el propio Franco, es decir, se realizó en contraposición del modelo autárquico, modelo diseñado preferentemente por el dictador, y que no estaba dando ningún resultado positivo; y, en segundo lugar, que fue un Plan económico que llegó con retraso y que se benefició de un movimiento extensivo en el proceso de acumulación capitalista internacional. Tanto es así, que a comienzos de la década de los 70, cuando la curva económica comenzó a decrecer pudimos ver los efectos negativos que esto produjo en España al tener unas estructuras más débiles y tardías que el resto de países avanzados de nuestro entorno.

²⁵⁸ Para un desarrollo pormenorizado de las etapas, véase Valls (2000: 235 y ss.)

En cualquier caso, lo relevante a señalar es el sueño imperial que mantuvo latente Franco a lo largo de toda su vida, y que fue tanto piedra angular de los motivos por los que se sublevó, como de toda la retórica con la que envolvió la dictadura durante casi cuarenta años. Por lo tanto, Franco comprendió su obra histórica como la continuación de las grandes gestas medievales, continuador de la obra del Cid, de Carlos V, y de Felipe II, que con el final de la guerra dispuso de lo suficiente (una dictadura y la legitimidad de la Iglesia bendiciendo su causa como una cruzada santa) para consolidar una imagen minuciosamente diseñada de sí mismo como un cruzado medieval, perseguidor de la fe católica, y restaurador de la grandeza y autenticidad de una España corrupta e infectada por la enfermedad del liberalismo:

El orondo Franco era el heredero contemporáneo de los grandes guerreros del pasado. Era el Cid y el don Juan de Austria de su época. La Iglesia estaba encantada de participar en la recreación de una relación idealizada entre la Iglesia medieval y los grandes héroes católicos del pasado, algo manifiesto en el intercambio epistolar entre Franco y el primado. El cardenal Gomá ordenó que se exhibiera la espada en la catedral de Toledo junto con otras distinguidas reliquias. (Preston, 2017: 369)

Motivos ideológicos, religiosos, económicos y sobre todo anti-modernos (a diferencia del modelo fascista en Italia, y del nazismo en Alemania), han condicionado los estudios de historiados, sociólogos y politólogos, en las contrastadas diferencias que existen entre el fascismo italiano, y el nazismo alemán, ambos modernos y con una idea de sus países y del modelo a seguir incipientemente moderno y capitalista, y el régimen de Franco con una constante apelación sentida al medievalismo, y un carácter de clase con un profundo recelo del capitalismo moderno, como puso de manifiesto los primeros años de autarquía. A pesar de lo dicho, y de las diferencias que trataremos brevemente de enunciar, lo realmente decisivo y es algo que ya hemos expuesto al comienzo de este capítulo, es que finalmente cualquiera de estos modelos, con sus diferencias y características propias, son y se erigen en una respuesta ante el mismo miedo y las mismas problemáticas de los procesos de acumulación capitalista del periodo de los años treinta, y que en cada país, por la especificidad de cada escenario, se instituyen de una manera o de otra.

No obstante, aunque los tres modelos mencionados compartan el sentido y la incertidumbre de la irrupción de la democracia de masas y de los movimientos obreros, son modelos que se distinguen en puntos esenciales:

El régimen de Franco iba a ser –como él mismo dijera en distintas ocasiones en 1937 y 1938- un régimen totalitario: no sería una mimesis de los modelos alemán, italiano o portugués, sin una fórmula propia, cuya originalidad se basaría en la apelación continua al pasado español –a la España de los Reyes Católicos y a la España imperial- y en el entronque con las directrices de la Iglesia católica. (Fusi, 2012: 59)

Sin embargo, a pesar de las diferentes características y estilos que acabamos de apreciar, Franco consolidó su victoria en la Guerra en gran medida por la ayuda militar, logística, y de suministros de las potencias del eje. Lo que significa, y así sucedió para la Organización de las Naciones Unidas en la resolución del 12 de diciembre de 1946, la condena del régimen español por haberse constituido al calor de las potencias fascistas recién derrotadas en la Segunda Guerra Mundial. Así, Franco y el Régimen franquista jugó una verdadera partida de naipes durante el transcurso de la guerra, para quienes la neutralidad en primer término, y la neutralidad hostil cuando el Caudillo estuvo realmente convencido de la victoria alemana, o el envío de la División Azul (tropas españolas que combatieron junto a alemanes e italianos en el frente ruso), fueron posiciones declaradas y manifiestas de la inclusión de Franco y el apoyo a las fuerzas del eje; mientras que para otros, la ambivalencia descarada en algunos momentos hacia las potencias del eje, y la reanudación intensiva de contactos con el gobierno de Churchill, conformarían la información histórica necesaria para asegurar que Franco, consciente en todo momento de la situación española tras la guerra civil, y del porvenir de su Régimen, fue quien mantuvo a España neutral, ejerciendo una verdadera política de estado como sólo un gran estratega político hubiera podido ejecutar. Dicho esto, consideramos que es claramente manifiesto, y las monografías históricas sobre el período así lo muestran²⁵⁹, que Franco manifestó una abiertamente simpatía desde el estallido de la guerra por las potencias del eje, de modo que, si los alemanes hubieran aceptado las peticiones del Caudillo, éste hubiera cambiado su posición neutral inicial, que en cualquier caso, debe ser puesta en entredicho, puesto que desde el comienzo de la guerra, los alemanes estuvieron disfrutando²⁶⁰ por la ayuda y el servicio prestado en la guerra civil, tanto de una situación estratégica en la península, como de la explotación de wolframio. Así, en la monográfica historia del franquismo de *Historia de España*, volumen X, dirigido por J. Fontana y R. Villares podemos apreciar:

²⁵⁹ Para un estudio detallado de la relación empática entre Franco y las potencias del Eje, véase De Riquer (2010: 79-87); el capítulo 3 de Fusi (1985); el capítulo 4 de Preston (1997); los capítulos (15-19) de Preston (2017); el capítulo 6 Preston (2019).

²⁶⁰ Véase De Riquer (2010: 80 y ss.)

Durante años la propaganda oficial franquista pretendió presentar la actuación de Franco en la entrevista de Hendaya con Hitler (23 de octubre de 1940), como hábil y prudente, ya que de ella se había derivado la no entrada de España en la segunda guerra mundial. Esta tesis ha sido desmentida por la documentación alemana e italiana que confirma que Franco y Serrano pretendieron que España participase en la construcción del Nuevo Orden europeo anunciado por Hitler a cambio de una considerable ayuda militar y alimenticia, apoyo para la ocupación de Gibraltar y, sobre todo, de la cesión de España de buena parte de Marruecos francés y del Oranesado. Hitler rechazó radicalmente tales pretensiones porque daba prioridad a su relación con la Francia colaboracionista del mariscal Pétain y porque consideraba demasiado costoso poner a las Fuerzas Armadas española en situación operativa. De la conferencia de la Hendaya sólo resultó un acuerdo secreto por el que España se comprometía a entrar en la guerra en una fecha de su propia elección, mientras que Alemania garantizaba que compensaría ese esfuerzo con la cesión a España de algunos territorios en África. (De Riquer, 2010: 83-84)

Por consiguiente, el contexto histórico tras la Segunda Guerra Mundial fue manifiestamente hostil con España tras la resolución de las Naciones Unidas²⁶¹, y la huida de las embajadas de suelo español. Ante una situación tan desoladora como esta, Franco decidió remodelar el régimen, eso sí, sólo de cara al exterior, ya que la represión y la violencia no menguó en ningún momento, a petición de Carrero Blanco, que tenía claro que las tres mejores armas de las que disponía el régimen para ser internacionalmente aceptado, o por lo menos, no asediado, eran el catolicismo, el anticomunismo, y la situación geográfica en la que se encuentra España: “Se debía insistir en que el régimen de Franco no era fascista, sino católico y conservador, sin descartar una posible evolución hacia la monarquía si desaparecían las presiones y amenazas” (De Riquer, 2010: 106). De todas maneras, la nueva situación internacional en la que la Unión Soviética y su afán expansionista ponía en peligro la situación hegemónica de los Estados Unidos, obligó al régimen franquista a tomar y proceder a algunos cambios, que como ya hemos dicho, no alteraron en absoluto la represión y la violencia, características intrínsecas y consustanciales al mismo desde el primer día, hasta el último. Finalmente, en este complejo contexto internacional, Franco obtiene una serie de victorias internacionales que cambiaron, tanto el marco de relaciones con el resto de los países del mundo, como internamente, ya que presencié apesadumbrado un modelo autárquico que no era capaz de modificar las estructuras profundas del país, por

²⁶¹ A pesar de esta resolución negativa para los intereses de Franco en el extranjero, las potencias aliadas occidentales se encontraron en una situación dubitativa puesto que no querían generar un conflicto interior en España. Su apuesta y su deseo, tanto de Estados Unidos, como de Inglaterra y de Francia, se situaba en que Franco diera un paso atrás y facilitara una transición política moderada, templada y que pudiera homologarse con una democracia liberal al uso.

lo que tuvo que a regañadientes pararlo; por un lado, la vuelta de las embajadas a suelo español en 1950, por otro, la entrada de España en la Unesco en 1952, sin embargo, todavía más importantes, el concordato con el Vaticano en 1953, y el tratado con los Estados Unidos en 1953.

En relación a las consideraciones presentadas, si en términos geoestratégicos y políticos, la nueva situación internacional que dio origen a la Guerra Fría (1947-1991) benefició a la causa franquista, cosechando un conjunto de victorias de las que no sólo dependió la longevidad de la dictadura, sino que instauró las bases para la conformación de un capitalismo moderno –por eso fue tan importante los tratados con los Estados Unidos–, que desembocaron en el Plan de Estabilización de 1959; decir que, en el espacio intelectual, se produjo un intenso debate teórico acerca de la naturaleza del régimen, consolidándose nacional e internacionalmente. La primera propuesta de catalogar científicamente el franquismo en 1964 estuvo a cargo del sociólogo Juan José Linz (1973, 1989), para quién el régimen debía ser definido como un régimen autoritario en contraposición de lo que algunos denominaban totalitarismo:

My definition of authoritarian regimes as “political systems with limited, not responsible, political pluralism, without elaborate and guiding ideology (but with distinctive mentalities); without intensive or extensive political mobilization (except at some points in their development); and in which a leader (or occasionally a small group) exercises power within formally ill-defined but quite predictable limits” [...] My typology assumes that authoritarian regimes are basically different in their underlying conception and are neither totalitarian systems diluted by inefficiency or national character nor steps toward democracy, as some of ideologists of “guided democracy” may claim. In classifying Franco Spain today in this way” (Linz, 1973: 185-186)

Junto a las consideraciones de Linz, son muchos los intelectuales que se han manifestado abiertamente a favor del marco teórico propuesto por el sociólogo, asegurando como Javier Tusell (1996) que incluso considerando aceptable la definición de Linz, él se inclina a denominarlo «dictadura no totalitaria»:

La dictadura de Franco ha de entenderse más que como producto de una ideología precisa como la consecuencia de un acontecimiento histórico, la guerra civil, que supuso el nacimiento de una mentalidad característica en los vencedores de la misma. [...] La dictadura de Franco nunca tuvo una mentalidad totalitaria, y se caracterizó por su pragmatismo. [...] Este, como dictadura no totalitaria, no pretendió la movilización política a su favor, excepto muy al principio, sino habitualmente una actitud neutra o la pura desmovilización. Siempre mantuvo un peculiar pluralismo que fue originalmente el de las familias componentes de la coalición conservadora vencedora de la guerra civil. [...] Sin embargo, su carácter no totalitario hizo que, con el paso del tiempo, si no

aumentó la libertad por lo menos se amplió la tolerancia, en especial a partir de los años sesenta cuando la sociedad, nunca ocupada por el Estado, empezó a llevar una vida radialmente autónoma respecto a él.[...] (Tusell, 1996: 162-163)²⁶².

Mientras otros autores como Cotarelo (1992: 4-5) han insistido en aceptar el marco de Linz, puesto que el régimen de Franco presenta todas las características necesarias para ser considerado, junto al resto de las dictaduras del sur de Europa, como autoritarios; también Pastor (1992: 38) admite que en este contexto la publicación del texto de Linz, marca un punto de inflexión teórica en la comprensión intelectual del franquismo; o Rafael del Águila (1992: 50).

No obstante, son otros muchos intelectuales los que publicaron abiertamente la animadversión y el rechazo con la categorización del régimen franquista como autoritario, por blanquearlo y, de alguna manera, legitimarlo en un escenario –el intelectual- en el que no se podía permitir. José Félix Tezanos mantuvo que Linz no prestó atención a las dinámicas de las clases sociales, así como el rechazo del concepto de pluralismo limitado. El historiador Tuñón de Lara denunció que el propósito teórico de Linz era absolver al régimen de Franco de la acusación de fascismo. El sociólogo Salvador Giner rechazó la etiqueta de autoritarismo porque en ese caso, el régimen de Franco podía, y esto es para él lo escandaloso, compararse al régimen francés de De Gaulle²⁶³. También A. Elorza (1990: 459-460) rechaza la calificación de Linz, porque según el autor, surge de un enfoque que no nos permite entender tanto el franquismo como su evolución posterior: “La existencia de un régimen autoritario en la España de Franco, según el esquema de Linz, hubiera permitido un alto grado de autoorganización de la sociedad civil, e incluso una relación entre ésta y el caudillo en la forma de un –electorado potencial-” (Elorza, 1990: 460). O Gregorio Morán (2015: 112 y ss.) asegurando que la aportación de Linz confirmaba que, desde su propio origen, el franquismo no tenía relación alguna con el denostado totalitarismo: “El profesor Linz venía a confirmar, por vía de la teoría, la doctrina del propio régimen franquista, según la cual nunca se había considerado como –Estado totalitario-” (Morán, 2015: 114).

En cualquier caso, consideramos que si bien es cierto que Linz, y todos aquellos que apostaron por su marco teórico, proponen unas líneas de investigación inspiradas en

²⁶² Siendo justos con el autor, él mismo alude que es necesario que cada uno de los rasgos presentados de lo que fue la dictadura merecen, y exigen, una mayor clarificación. Por ello, véase Tusell (1996: 164 y ss.)

²⁶³ Las críticas y los autores mencionados hasta este momento, son sistematizadas en la obra de Tusell (1996: 91 y ss.)

pensadores y escuelas politológicas y sociológicas norteamericanas²⁶⁴ de gran envergadura y solidez internacional, creemos que siendo comprensibles, son desafortunados. Desafortunados en cuanto a que si mencionamos como totalitario las características propias de regímenes como el nazismo alemán, o el comunismo de la Unión Soviética, exonerando de esta manera al fascismo italiano, o al autoritarismo de Franco, olvidamos lo que a nuestro juicio es la característica más importante, y con la que de ninguna manera se trata de exonerar o blanquear modelos –diferentes entre sí– como han tratado consciente o inconscientemente muchos de los análisis propuestos. Los movimientos fascistas de los años treinta o el modelo soviético, son respuestas nacionales a problemas íntimamente ligados con sus historias y sus propios desarrollos internos, y esto hace, que a pesar de la diferenciación teórica entre el modelo fascista italiano, el modelo nazi alemán, o el modelo franquista español, encontremos en ellos rasgos comunes, que más allá de la falsa dicotomía entre totalitarismo/autoritarismo, nos muestra que son regímenes incipientes de lo que hemos denominado el síndrome de la nación tardía, producidos al calor de las crisis de la *Era de los imperios*, y el advenimiento de la sociedad de masas:

El afán de exonerar al régimen de Franco del tinte de fascismo puede ir acompañado de la disposición a olvidar que, después de alcanzar el poder por medio de una guerra civil que se cobró cientos de miles de vías y obligó a otros cientos de miles a exiliarse, la dictadura ejecutó a un elevado número de personas (los cálculos oscilan entre cuarenta mil y doscientos cincuenta mil), mantuvo campos de concentración y batallones de trabajos forzados y envió tropas a luchar para Hitler en el frente ruso. Bajo cualquier circunstancia, la confiada exclusión, tanto de los grupos derechistas españoles de preguerra, a parte de la Falange, como del régimen de Franco, del estudio del fascismo sólo se puede justificar si se considera al fascismo como sinónimo del nazismo en sus aspectos más extremados de bestialidad racista. Tal punto de vista, que lleva, lógicamente, a sugerir que la Italia de Mussolini tampoco fue realmente fascista, es tan rígido que resulta inútil. (Preston, 1997: 34).

Llegados a este punto, es conveniente prestar atención a los elementos que a nuestro juicio son relevantes y moleculares en la consolidación, esta vez sí, de una revolución pasiva victoriosa, y en la construcción de las bases de un nuevo país a través de la dictadura franquista. En este sentido, destacar en primer lugar, el elemento más importante y significativo de los tres que nombraremos: el desarrollismo industrial y la

²⁶⁴ En este sentido es importante reproducir los autores sobre los que el propio Linz alude como en algunos casos inspiradores, y en otros como continuadores de una serie de ideas politológicas y sociológicas de procesos y transiciones políticas comparadas en otras latitudes geográficas y con estructuras históricas y culturas políticas diversas, para ello véase Linz (1989: 432).

consolidación de un modelo capitalista moderno; en segundo lugar, una Ley de Sucesión de la jefatura del Estado en 1947 que posteriormente garantizaría que en la figura de Juan Carlos I se consolide y, comience a caminar, el nuevo pueblo español tras la aprobación de la Constitución española de 1978; y en tercer lugar, la represión y la violencia, tanto contra las organizaciones obreras en huelgas y tibiamente organizadas desde la década de 1960 y que no cesarán a lo largo de la dictadura, afirmándose como una variable más que importante en el cambio de régimen y en la configuración de la democracia española, como por movimientos universitarios, y conformación de grupos violentos que después pasarán a ser nítidamente terroristas como el grupo nacionalista vasco ETA (1959)²⁶⁵.

En consecuencia, vamos a tratar de exponer sucintamente el primero de ellos, es decir, la importancia del desarrollismo industrial como el principal factor en la consolidación de nuevas estructuras profundas españolas que dieron como resultado un nuevo pueblo en 1978; y con mayor brevedad la importancia de la Ley de Sucesión de la Jefatura del Estado, consolidando en el principio monárquico (Herrero de Miñón, 1972) las nuevas estructuras previamente configuradas. Asimismo, el desarrollismo industrial como categoría particularmente decisiva en la construcción de un nuevo sujeto histórico, en este caso, un nuevo pueblo español, se encuentra íntimamente ligado a la idea weberiana de la religión como condición *sine qua non* para la construcción del capitalismo moderno, pero también, y es el paso decisivo en términos gramscianos de la crítica del materialismo histórico propiamente marxiano, al paso teórico-práctico del movimiento histórico de la filosofía de la praxis, que nos induce a identificar la realidad con un conjunto de relaciones de fuerza, dentro o insertas en procesos de reformulación de voluntades colectivas. La voluntad colectiva es en sí misma, y en su despliegue histórico –en cuanto unidad material y organizativa– el lugar común en el que la estructura y la superestructura encuentran un encaje perfecto, laico y profano. La complejidad de lo citado sobre el terreno de una coyuntura que pretenda ser políticamente favorable a determinados intereses históricos, debe consistir en la traducción hegemónica del proceso pasado y presente que nos constriña, y del sentido económico del momento como espacio contradictorio, no finalista y rebosante de

²⁶⁵ Para un estudio pormenorizado de la importancia de los movimientos obreros y la represión sufrida contra ellos, así como del importante papel jugado tanto en la erosión del régimen franquista, como de los primeros cimientos de la democracia española, véase Domènech (2011); el capítulo 10 de De Riquer (2010); Fusi (2000); Heine (2000); el capítulo 4 de Poulantzas (1976).

necesidades, que trascienda el momento político-práctico en una yuxtaposición de las diferentes esferas de sentido que ordenaban el terreno popular de la concepción del mundo. Si la economía es un estadio contradictorio y tejido de necesidades, la construcción de un sistema productivo al servicio de una determinada concepción del mundo se impondrá como una necesidad vital.

Clero como intelectuales: Investigación sobre las diversas posiciones del clero en el Risorgimento, dependiendo de las nuevas corrientes religioso-eclesiásticas. [...] En estos hechos se halla contenida la documentación del proceso disolutivo de la religiosidad norteamericana: el calvinismo se convierte en una religión laica, la del Rotary Club, así como el teísmo de los iluministas era la religión de la masonería europea, pero sin el aparato simbólico y cómico de la masonería y con esta diferencia, que la religión del Rotary no puede ser universal: es propia de una aristocracia elegida (pueblo elegido, clase elegida) que ha tenido y sigue teniendo éxitos; un principio de selección, no de generalización, de un misticismo ingenuo y primitivo propio de quien no piensa sino actúa como los industriales norteamericanos, que pueden contener en sí el germen de una disolución incluso muy rápida (la historia de la doctrina de la gracia puede ser interesante para ver los diversos acomodos del catolicismo y el cristianismo a las diversas épocas históricas y a los diferentes países) (Gramsci, 1981a: 130)

Las ideas del párrafo señalado muestran claramente como indica Fabio Frosini (2008, 2010) un escenario teórico que ya Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel* entre diciembre de 1929 y febrero 1930, comparte con el neoidealista italiano B. Croce: el cristianismo es una experiencia histórica antigua y lejana, que ha dejado un resto, o un espacio vacío en la conciencia que es necesario de cualquier manera rellenar o acumular. Aquí, lo realmente importante es la sustitución de la religión católica por otro principio cultural/religioso²⁶⁶ mediante el cual recomponer el vacío de la conciencia, como sí inspiró la ética religiosa de confesiones protestantes en el desarrollo del capitalismo industrial americano: “L’accento è posto sulla compattezza del modelo americano, sulla mancanza di scissione tra coscienza privata e vita pubblica, che domina invece nell’Italia cattolica: in America, la religione è una guida per l’azione, e viceversa l’unica vera religione è quella del guadagno; in entrambi i casi tutto ruota attorno al principio della coscienza” (Frosini, 2008: 140). En referencia a lo dicho, y previamente a leer de primera mano la *Ética protestante* de Max Weber (1905), Gramsci presta mucha atención a la obra de André Philip *Le problème ouvrier aux États-Unis* (1927)

²⁶⁶ Es evidente, que la idea crociana anteriormente mencionada pone encima de la mesa la cuestión hegeliana de unificar las dimensiones de la religión y la filosofía. En Croce, pero sobre todo en Gramsci, esta dimensión hegeliana es identificada con la configuración de una nueva fe religiosa (en el sentido cultural y filosófico del término, en contraposición al mitológico o confesional) o un nuevo estilo de vida cultural, que sea capaz de penetrar en la cotidianidad de la gente sencilla y popular.

donde el autor en cuestión sitúa la cosmovisión del mundo americano impregnado de pragmatismo (idea absolutamente weberiana): “Dieu n’est [...] plus qu’un ouvrier fordisé, qui produit en série les vertus nécessaires au régime capitaliste. [...] le profit est considéré comme le signe du service rendu par l’entrepreneur à la société, comme la mesure de son degré de moralité” (Philip, 1927: 226 y ss.; en Frosini, 2008: 138).

No obstante, es Weber quien previamente a André Philip, y a Antonio Gramsci, sintió la necesidad de reflexionar sobre la ética protestante como acontecimiento determinante en la conciencia del mundo americano contemporáneo. El libro de Weber *La ética protestante* sale a la luz en 1905, justamente un año después de su viaje a los Estados Unidos, recordándonos en las conclusiones de la obra que: “Cuando el cumplimiento profesional no se le puede relacionar directamente con los valores espirituales más elevados de la cultura, ni cuando, al revés, tampoco se lo puede percibir subjetivamente como un deber económico, el individuo hoy renuncia la mayor parte de las veces a darle una interpretación. En el lugar donde el afán de lucro ha experimentado su mayor liberación, en los Estados Unidos, este afán de lucro, despojado de su sentido metafísico, tiende hoy a asociarse a una pasión agonal que le confiere, con frecuencia, el carácter de un deporte” (Weber, 2016: 274).

Lecturas como las señaladas desde un punto de vista crociano, son nodales en el pensamiento de Antonio Gramsci, para quién el mundo norteamericano como espacio de la ética capitalista, trasciende los límites de la organización productiva, generando en la conciencia –campo ideológico- un sistema total de vida y de valores. Así, en el mundo anglosajón, esa experiencia vacía o falla existencial que nos había dejado el cristianismo antiguo queda resuelta mediante energía productiva, es decir, una continua facticidad de ser cada vez más productivo, ingresando de esta manera, toda la cosmología económica del esfuerzo y la continua productividad en la conciencia, o, lo que es lo mismo, generando un cambio inmanente en el sentido de vida y valores que guían y marcan popularmente la dirección de una sociedad en sentido cultural/religioso. En consecuencia, atendiendo de nuevo a las enseñanzas de Frosini (2008, 2010) verificamos que tras el cuaderno 7, párrafos 43-44 de los *Cuadernos*, es evidente que Gramsci entre los años 1930 y 1931 ya había leído de primera mano la obra completa de *La ética protestante* de Weber, encontrándonos a su vez, con la importancia de la Reforma y el Renacimiento en la formación molecular de una nueva civilización: “El nudo histórico-cultural a resolver en el estudio de la Reforma es el de la transformación

de la concepción de la gracia, que “lógicamente” debería conducir al máximo de fatalismo y de pasividad, en una práctica real de actividad y de iniciativa a escala mundial que fue su consecuencia dialéctica y que formó la ideología del capitalismo naciente” (Gramsci, 1984: 179)

En resumen, el terreno elegido por Gramsci en la consecución de la filosofía de la praxis, encuentra en el industrialismo americano y las imbricaciones religiosas previas en términos de conciencia necesaria para su propio desarrollo, una reserva espiritual de similitud por las que comprendió que el industrialismo americano era sinónimo de energía industrial, actividad, praxis; en última instancia, análisis y política: transformación del mundo. Así, la lectura weberiana le ayuda a pensar la particularidad entre la relación del pragmatismo, el puritanismo y la mecanización del trabajo, como un estilo de vida total y un despliegue histórico cultural/religioso, es decir, a pensar la hegemonía de su tiempo vinculando en teoría y práctica la religión y la economía.

Por estas razones, creemos conveniente que la manera más oportuna de encuadrar en nuestro caso teórico, la victoria de la revolución pasiva llevada a cabo por el franquismo a través de un desarrollo industrial moderno es mediante los apuntes titulados «americanismo y fordismo» del sardo italiano Antonio Gramsci. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, no fue siempre así, en primera instancia, el modelo pensando e impulsado –desastrosamente- hasta finales de la década de los cincuenta, fue un modelo autárquico enemigo del liberalismo, y de aquello que hemos acordado con Weber y Gramsci en denominar pragmatismo, puritanismo y mecanización del trabajo:

Los años 1940-1951 fueron un período de estancamiento económico y de escasez, agravada ésta, desde luego, por las dificultades en los suministros de petróleo y alimentos durante la II Guerra Mundial. El control por el Estado de las concesiones industriales y de los cupos de importación favoreció la corrupción y el amiguismo. Los salarios fueron en todo momento por detrás de los precios. Los años 1939-1942 fueron verdaderamente de hambre. Las cartillas implantadas en mayo de 1939 no pudieron ser retiradas hasta 1951 [...] (Fusi, 1985: 130).

Y, en efecto, los hechos señalados no fueron ignorados por Franco, quién decidió en 1951 cambiar la estructura del gobierno, y posteriormente a través de una serie de notas con su confidente Carrero Blanco, introducir una liberalización del mercado exterior, en especial, la moneda. No obstante, el punto de inflexión fueron los acontecimientos de 1957 que desencadenan el desarme político de Falange en el gobierno, y en dos años, el

abandono de la política económica que había mantenido el franquismo desde 1939²⁶⁷. En definitiva, las nuevas medidas que tomó el gabinete de Franco, con los tecnócratas a la cabeza, y con la importante figura de López Rodó, fue la adopción de un modelo capitalista moderno, lo que supuso la contracción de los salarios, una mayor depauperación en primera instancia de las clases trabajadoras, y una inversión enorme de capital extranjero, industrialismo, desplazamiento del campo a las ciudades, urbanización, un desarrollo de la educación, y la incorporación de maquinaria nunca vista antes en España:

El Plan de Estabilización, trazado con la supervisión del FMI y la OECO, tenía por objetivo reducir el consumo interno mediante una devaluación masiva de la peseta, fuertes restricciones crediticias y recortes en el gasto público. La devaluación pretendía impulsar las exportaciones, introducir divisas para financiar las importaciones de bienes de capital y acelerar la modernización económica. De esta forma, la clase obrera pagó los costes sociales cuando se congelaron los salarios, aumentó el desempleo y hubo escasez de bienes de consumo básico. (Preston, 2019: 452)

Con el Plan de Estabilización, se completaba un plan internacional trazado desde los tratados con los Estados Unidos desde 1953²⁶⁸, por el que el régimen de Franco se incorporaba como una potencia más, eso sí, con grandes y fuertes retrasos y problemas económicos, al conjunto de los países con economías de mercado capitalistas. Debemos señalar que, a pesar de los sucesivos Plan de Estabilización y los frutos recogidos desde 1961, éstos fueron muy desaprovechados ya que las reformas sólo volverían en tiempos de crisis (Catalan, 1991: 127) también que el crecimiento económico español conocido como el *boom* español, se sumó a la fase expansiva del capitalismo mundial, y que cuando sobrevino el cambio de tendencia, quedó profundamente manifiesto que el incipiente modelo industrial español mantenía una debilidad estructural en comparación con el resto de los países capitalistas desarrollados (Montes, 1991: 244-245); y que la

²⁶⁷ La España de la década de los cuarenta o los cincuenta muestra un paisaje aún de subdesarrollo. El cual, estuvo sostenido en gran medida por la explotación de la clase trabajadora, y por el carácter ahorrativo de las clases medias. En este sentido, es importante advertir las 4 características que presenta el modelo autárquico franquista según el pensador R. Tamames: “1. Propósito de autoabastecimiento como respuesta al colapso del comercio exterior que se originó subsiguientemente a la guerra civil. 2. Supresión de numerosas libertades en el área de la economía. 3. Intervención directa del Estado en el sistema productivo a través del Instituto Nacional de Industria. 4. Control y explotación de las clases trabajadoras” (Tamames, 1993: 510-511)

²⁶⁸ En este sentido, es relevante reproducir las palabras de Poulantzas sobre que el Plan de Estabilización no era más que el definitivo paso hacia delante ya tomado desde los tratados con los Estados Unidos a comienzos de la década de 1950: “En España, aunque el primer impulso industrial data de 1953 –como consecuencia de pactos económicos-políticos sellados con Estados Unidos que abren España a la penetración del capital norteamericano- es recién al final del llamado período de –estabilización-, alrededor de 1960, cuando el proceso se acelera. [...]” (Poulantzas, 1976: 18).

ruptura del modelo económico autárquico tuvo como resultado un crecimiento económico acelerado que no reportó mejoras inmediatas en el conjunto de las clases sociales: “Los –felices sesenta- no fueron tan felices para la inmensa mayoría; aunque sí menos negros que los años de represión de la década de 1940 y los inciertos cincuenta” (Tamames, 1993: 513).

No obstante, a pesar de sus imperfecciones, del desajuste temporal con respecto a otras potencias capitalistas de primer orden, de la atroz lucha de clases demostrada en las etapas de alta inflación y recortes de salarios; los años sucesivos tras el decisivo primer Plan de Estabilización (1957-1959), supusieron un cambio demográfico de dimensiones incalculables, la urbanización y crecimientos de las ciudades más importantes, una mejora en los planes de educación por la obligatoriedad de incluir cada año a más y más demandantes, el poder adquirir productos incipientemente industriales como lavadoras, frigoríficos, coches, o la tan importante televisión, etc. En definitiva, son años en los que se consolida la conformación de un nuevo pueblo español al calor de profundos y señalados cambios en el comportamiento social y en actitudes políticas que se expresarán en los años de la transición política de la dictadura a la democracia, en la búsqueda de una homologación con el resto de los países europeos con los que el pueblo español quería mirarse de frente, pero sin arriesgar el nuevo y mejorado estatus social – industrial- desarrollado en la década de los sesenta y los setenta, incluso tras la fuerte crisis de 1973 que golpeará fuertemente las débiles estructuras económicas españolas.

Mientras que, la segunda característica que hemos señalado como relevante en la consolidación de la revolución pasiva iniciada por Franco es la Ley de Sucesión de la Jefatura del Estado (1947), para quien el sucesor de Franco debía de encargarse de completar y naturalizar su obra, cosa que Juan Carlos I en función del Principio Monárquico que se le arrogaba, concluyó dictado por las enseñanzas de su mentor Torcuato Fernández Miranda, quién ya le había advertido a comienzos de la década de los setenta que las estructuras de la dictadura podían ser perforadas desde los propios Principios del Movimiento, que había jurado defender. De esta manera, Juan Carlos tuvo muy claro desde el primer momento que fue designado por Franco como su sucesor, que la revolución pasiva iniciada y consolidada por Franco, estaba a la espera de un cambio en el guión marcado y pautado por el dictador, que ya había hecho lo más difícil, configurar un nuevo pueblo español, para el que era incapaz de dar una salida a su propia naturalización y estandarización que no era más que la construcción de los

mismos pilares constitucionales de derechos políticos, civiles y sociales de los que ya gozaban el resto de las democracias burguesas.

Lo realmente significativo en este sentido, es que desde el momento que el hijo de Don Juan, a quien Franco no estimó en absoluto, y por el que sintió un gran desprecio por su carácter marcadamente liberal, explícito tras el Manifiesto de Lausana (1945), y el Manifiesto de Estoril (1947), pisa suelo español y es educado dentro de las rígidas estructuras del franquismo, el deseo explícito de Franco siempre fue que la Sucesión monárquica dependiera de la naturaleza del régimen, en una clara continuidad con la vida y el trabajo del dictador, y no de la continuidad dinástica como tanto ansió Don Juan desde su exilio en Estoril (Portugal).

Que Franco pretendiera que la Ley de Sucesión en la figura de Juan Carlos emanase de la legitimidad del régimen y de sus propias estructuras por encima de cualquiera otra consideración de carácter dinástico, o lo que es lo mismo, la implementación de una monarquía franquista, es absolutamente evidente cuando el 22 de julio de 1969 Franco propuso como sucesor en las Cortes a Don Juan Carlos, propuesta que fue aceptada con 491 votos a favor, 19 en contra, y 9 abstenciones. Pero, aún más importante, y para sorpresa de muchos franquistas que no tenían en alta consideración al Príncipe, el discurso de Don Juan Carlos el 23 de julio, sorprendió tanto por su retórica, como por las afirmaciones y sentencias pronunciadas. Finalmente, Franco volvía a obtener otro triunfo, esta vez, la creencia de la continuidad del franquismo tras su muerte:

Su discurso fue relativamente corto y sencillo. Empezó diciendo: “Recibo de Su Excelencia el jefe del Estado y Generalísimo Franco, la legitimidad política surgida del 18 de julio de 1936” y finalizó pidiendo la ayuda de Dios. Habló con fuerza y naturalidad, habiendo aprendido el discurso de memoria. Los procuradores y ministros presentes estaban encantados, y no solo por el contraste con los discursos maratónicos del Caudillo. El contenido del discurso era enteramente franquista. Donde don Juan había hecho un lema e su determinación de ser “Rey de todos los españoles”, Juan Carlos estaba diciendo que aceptaba ser nombrado rey de los vencedores en la guerra civil española. El aplomo y seguridad de su actuación fue una sorpresa para todos los que le consideraban tímido. El aplauso fue prolongado. El lloroso Caudillo estaba especialmente complacido. En el coche, de regreso a El Pardo, Franco le dijo “No sabía yo, Alteza, que hablaba tan bien”, a lo que el Príncipe le respondió” “Mi general, usted me ha sometido a tantas sorpresas que alguna le tenía que dar yo” (Preston, 2003: 274-275).

9.3. Transición a la democracia: una coyuntura histórica marcada por la correlación de fuerzas políticas.

En base a lo comentado hasta este momento, quien fuera declarado tras la muerte de Franco el 20 de noviembre de 1975, Jefe del Estado, estuvo en condiciones de ejercer carismáticamente como piloto del cambio (Powell, 1991) las modificaciones necesarias, no sin complicaciones o momentos de gran tensión militar tanto en los meses previos a la legalización del Partido Comunista Español, como en los sucesivos, para que España pudiera caminar –no sin muchísimos conflictos laborales, movilizaciones, asesinatos, terrorismo, amenazas, y fuerte presencia militar- hacía un lugar homologable –una democracia constitucional- al resto de los países con los que el pueblo español quería mirarse de frente, sin perder ninguna de las mejoras experimentadas en las dos últimas décadas. Sin embargo, tal afirmación requiere que precisemos en la medida de lo posible, la posición del presente redactor de escapar a las falsas categorías históricas y políticas a través de las cuales se transita tanto por parte de los defensores, como de los detractores, no solo de lo que supuso la figura del Rey Juan Carlos I como piloto del cambio, sino de los marcos interpretativos. Para unos, una victoria aplastante del consenso alcanzado entre actores (políticos, económicos, laborales, militares, sindicales, ciudadanía, etc.) y, para otros, una transición tutelada y dirigida por las estructuras franquistas que ya habían decidido modificar todo lo posible para que nada profundamente importante cambiase. En nuestro caso, apostamos por escapar de esta falsa dicotomía, considerando por un lado, que en su gran mayoría el pueblo español demandaba cambios para dar salida a sus nuevas aspiraciones modernas y capitalistas de libertad e igualdad (entendida ésta de manera más formal que material) y, que por otro lado, el Rey Juan Carlos I en función del Principio Monárquico, entendió que el futuro de la Monarquía y de su persona pasaba por destruir las estructuras del régimen; mientras que por otro lado, y esto es lo realmente interesante, los procesos políticos de cambio experimentados tras la muerte de Franco no se pueden medir o bien por un consenso mistificado, el cual es absolutamente falso, ni por la predicción sin reservas y conflictos de quienes consideraban que «todo está atado y bien atado». Como cualquier otra coyuntura histórica, los hechos acaecidos en España están sujetos a una correlación de fuerzas –en un sentido estrictamente gramsciano- según la cual el espacio político en disputa se hallaría atravesado por unas lógicas históricas viscosas y fluidas, capitalizadas en diversos sentidos por la acumulación y la búsqueda de la unificación

ideológica y material de momentos específicamente políticos, económicos, culturales, militares, etc., para los que la disputa histórica genera un campo de juego no establecido o marcado por reglas apriorísticas, pero sí, empantanado por una correlación de fuerzas donde algunos actores en función de la guerra de posiciones establecida, están en condiciones de imponer sus horizontes de futuro, en un presente conflictivo, cediendo mínimamente, e introduciendo con modificaciones las cosmovisiones ideológicas de los adversarios políticos. En este sentido, si escapamos a la dicotomía tan popularizada de lo que supuso la transición a la democracia entre quienes apuestan todo a un consenso absoluto pilotado por la capacidad de ordenación carismática y hegemónica del Rey Juan Carlos I, y para los que el proceso ya estaba ampliamente planificado desde las estructuras del régimen, nuestra visión de los conflictos políticos como un espacio abierto, viscosos y fluido, en el que confrontan actores en la búsqueda de unificación material y cultural, nos permite amplificar y profundizar prestando atención e identificando en los procesos de transformación o de cambio –como es el caso de la transición española a la democracia-, la importancia de la construcción material y cultural lenta y rigurosa de los campos abiertos por donde discurre el conflicto –tanto la configuración de un pueblo nuevo enraizado en prácticas económicas modernas, como la fortaleza y el decisionismo de las fuerzas armadas serán fundamentales- en conjunción con una capacidad de dirección intelectual y moral por el que los grupos dominantes están en condiciones de imponer como aceptables sus fines, deseos, y proyectos de futuro, mientras que, por ende, los adversarios –en el caso español el juego político del Partido Comunista hasta su legalización, y movimientos posteriores, es verdaderamente paradigmático de la tan importante dimensión de subalternidad de una fuerza política, a la dirección intelectual y moral de los actores dominantes en una coyuntura histórica precisa- deben adaptarse a las coordenadas del conflicto, aceptando y en muchos casos desangrándose internamente, las propias reglas de juego que les son ajenas.

La mayoría de las investigaciones históricas, politológicas, y sociológicas, coinciden en estudiar la transformación política de la transición a la democracia como un proceso de cambio desde un régimen autoritario institucionalizado, a una democracia homologable al resto de potencias capitalistas y parlamentarias del momento²⁶⁹ (Linz, 1996: 27). En cualquier caso, estemos de acuerdo o no con la definición del régimen de Franco como

²⁶⁹ Para un estudio pormenorizado de la tesis señalada véase Linz (1989, 1996).

un autoritarismo institucionalizado²⁷⁰, lo que es evidente como aseguran J. M. Maravall y J. Santamaria (1989: 184) es que el régimen político español de 1980, se parece bien poco al régimen franquista de 1970, y que por ello, el aspecto de consolidación democrática se vio forzosamente difuminado por los estudios sobre las democratizaciones de carácter funcionalista en la década de los cincuenta y sesenta. Para ambos autores, dichos estudios adolecen absolutamente de probar, ni mediante la lógica secuencial o lineal de la modernización política, ni históricamente, una relación de casualidad apriorística entre ciertos elementos necesarios y, la implantación de la democracia. Por ello, tanto Maravall como Santamaria se ven inclinados por los modelos alternativos a la naturaleza ahistórica de los funcionalismos como son los de Dankwart Rustow, y Robert Dahl. Lo característico de estos enfoques, y será un lugar común de la academia española, es que los procesos de transformación desde regímenes no democráticos a otros democráticos se originan por la consecución de crisis del primero de ellos:

[...] Los ejemplos referidos muestran muy claramente que el cambio desde un régimen de autoridad y exclusión a uno democrático y pluralista se inicia con una crisis del primero. Esta crisis puede derivarse de su incapacidad para resolver el problema de su reproducción o para adaptarse a circunstancias cambiantes e inesperadas. Se expresa, normalmente, en una pérdida manifiesta de su cohesión interna y/o en una pérdida de su capacidad para reprimir la expresión de los conflictos y para prevenir la emergencia de cualquier sistema de gobierno alternativo. (Maravall y Santamaria, 1989: 185)

Por lo tanto, son muchos los autores (Tezanos, 1989a: 24 y ss.; Maravall, y Santamaria, 1989: 196; Juliá, 1991: 43; Tusell, 1996: 123 y ss.; Molinero, 2006: 11 y ss.; Ysàs, 2006: 29 y ss.) que entienden que la transformación del sistema político español es una consecuencia lógica de una serie de crisis internas que el régimen había estado acumulando intestinalmente, y que solo mediante la presencia física de Franco, a pesar de sus múltiples y graves problemas de salud que se agudizaron a comienzos de la década de los setenta, podía contener y salvar con cierta laboriosidad. Sin embargo, éstos se evidenciarán y enquistarán tras la muerte del presidente del gobierno, confidente, y mano derecha del Caudillo, el almirante Carrero Blanco. Desde la década de los años sesenta, la sociedad española irá progresivamente sufriendo una serie de

²⁷⁰ Para un análisis más detallado de la controversia de la definición, véase 2.3.2. La dictadura de Francisco Franco: revolución pasiva, industrialismo, nuevo pueblo español.

cambios, y unas sucesivas transformaciones que erigirán un movimiento en diversas velocidades de muy difícil acople y armonización que estallará en muchos frentes nunca antes imaginados por un régimen nítidamente organicista, no exento de conflictos, pero sí que en su propia dinámica totalizadora y represora, donde la iglesia católica jugó un papel fundamental de orientación y adhesión por acción o inacción al régimen en la vida privada de los hogares españoles, había conseguido en gran medida neutralizar. Así, la nueva situación económica de la década de los sesenta, y el cambio tendencial de liberalización no solo económica, sino también de relajación religiosa y moral –con muchos conflictos por un lado en el seno interno de la iglesia, y por otro, en la relación con el régimen como evidenció el nombramiento de Vicente Enrique Tarancón en 1971 como administrador apostólico de la archidiócesis de Madrid- hizo posible que amplios grupos de la población, en parte también franquistas, vieran las estructuras operantes como caducas y anticuadas:

En su conjunto, pues, en los últimos años del franquismo confluyeron, alimentando la crisis de todo el sistema, por una parte, distintas inercias del pasado; por otra, distintos tipos de intereses económicos y sociales no conjugados, y, a su vez, distintos niveles de implicación política en el sistema, que dieron lugar a un conjunto bastante amplio de desajustes a distintos niveles, así como a diversos tipos de prácticas políticas – ideológicas- que contribuyeron a caracterizar a la sociedad española de aquel momento por su carácter no integrado y sumamente desajustado. (Tezanos, 1989a: 27)

No obstante, Santos Juliá (1991: 47) a diferencia de aquellos que teórica e históricamente apuestan por comprender el proceso de la transición española debido a los cambios y las transformaciones experimentadas en las estructuras de las clases sociales y la propia racionalización, crecimiento, y desarrollo de los resortes de la Administración del Estado, nos advierte que dicho proceso no implicó de manera mecánica el advenimiento de tales cambios: “Fue preciso, ante todo, que las luchas en el seno del franquismo se resolvieran a favor de los reformistas y que las distancias entre éstos y la oposición se amortiguaran y, finalmente, desaparecieran de forma consensuada en la que cada uno debió modificar una parte de sus propios objetivos” (Juliá, 1991: 47).

En cualquiera de los casos, lo que es evidente de forma mayoritaria en los estudios sobre la consolidación de la democracia en España es la unificación de las dos estrategias de análisis que se han desarrollado internacionalmente para explicar el éxito de procesos políticos complejos y convulsos: las teorías de las estructuras y los cambios

de largo alcance y de estudio más pormenorizado, y por otro lado, las referidas a los actores sociales. Es cierto, que para este trabajo hay quienes consideran más determinante una de estas dos estrategias frente a la otra, pero sin ninguna duda, es precisamente la combinación de ambas la que se ha impuesto con gran severidad intelectual entre historiadores, politólogos y sociólogos. Esta propuesta metodológica que mayoritariamente se impuso entre los especialistas españoles está perfectamente reflejada en las palabras de José Ramón Díaz Gijón en su texto *Estrategias de análisis y modelos de transición a la democracia*: “En definitiva, mi postura es que probablemente haya sido necesario tocar ambos extremos del debate –condiciones objetivas y noción de contingencia- para concluir, en un punto de vista ciertamente ecléctico antes que reduccionista, que los dos polos analíticos se hallan interrelacionados y no enfrentados. Por consiguiente, no es posible tampoco referirse al éxito de las transiciones únicamente atendiendo a los factores económicos, sociales o culturales. Éstas han de imbricarse, además, en un proceso esencialmente político, en donde se desenvuelve un conflicto social y cuyos protagonistas pueden cambiar, dentro de unos límites, el rumbo de los acontecimientos” (Díaz Gijón, 1996: 99)

La necesaria imbricación de las condiciones objetivas –estructurales- que había experimentado la sociedad española desde la década de los sesenta, y la noción de necesaria contingencia en las figuras del Rey Juan Carlos I, Adolfo Suárez, Torcuato Fernández Miranda, o el capitán Manuel Gutiérrez Mellado, condujo a la gran mayoría de los pensadores de la época a definir la transformación a la democracia como: Reforma pactada-ruptura pactada²⁷¹. Por lo tanto, el consenso entre actores políticos muy dispares no solo se convirtió en un elemento propagandístico de la época, sino que adquirió una notoriedad teórica por lo que se cristalizó en la variable de análisis, junto a las figuras históricas mencionadas anteriormente, indiscutibles para esta gran mayoría de pensadores: “La transición hacia la democracia, iniciada tras la muerte de Franco, posibilitó la inclusión de España en la esfera internacional y permitió afrontar de manera decisiva algunos de los arraigados conflictos estructurales que habían marcado la historia de nuestro contemporáneo en nuestro país. Así, tras las cortas y traumáticas experiencias democráticas habidas (Sexenio democrático y II República), el triunfo del consenso y la conversión de la Monarquía en parlamentaria (tras la aprobación de la

²⁷¹ Véase Maravall y Santamaria, (1989: 187), Dorado, y Varela, (1989: 263), Juliá, (1991: 91), Cotarelo, (1992a: 22-23), Del Águila, (1992: 68: 69), Linz, (1996: 24), Soto, (1998: 52).

Constitución) pusieron fin a un largo periodo de conflictos partidistas y excluyentes y de comportamiento autoritario de la Corona” (Soto, 1998: 8).

Es importante añadir, que no todas las transiciones políticas conducen necesariamente a un mismo modelo democrático garantizado y pautado en función de las características de modernización política, económica y cultural alcanzado en el país. Debido a esto, para el caso español, la mayoría de los autores acuerdan en denominar el proceso experimentado tras la muerte de Franco como de tipo democracia consensual (Juliá, 1991: 96; Cotarelo, 1992: 22 y ss.; Del Águila, 1992: 68 y ss.; Prego, 1995: 677; Soto, 1998: 52). La traducción histórica de este tipo de democracia consensual es entender el caso español como un caso ejemplar de consecución lograda desde un régimen dictatorial a un modelo democrático. El sentido cultural e ideológico de calado que se mantiene latente y que fundará posteriormente el mito de la transición política española como ejemplo de consenso entre las diferentes partes políticas en juego y en disputa, era el hecho de no repetir los errores del pasado, cristalizados en enfrentamientos de sangre a lo largo del siglo XIX y XX. En definitiva, lo que permaneció latente, y que aún en el presente juega un papel importantísimo no solo en la legitimación del sistema o régimen instaurado en 1978, sino en el fondo de cualquier tipo de transformación política o cultural, es el cierre mítico de unión de los dos bandos españoles enfrentados, el recuerdo de la guerra civil iniciada en 1936 como experiencia traumática, y el olvido de cuarenta años de una sanguinaria dictadura que siempre honró y recordó que su régimen era el fruto de la victoria de uno de los dos bandos divididos:

Reconciliación vino a ser, pues, como un relato que liquidaba todos los grandes relatos. A partir del momento en que opositores y disidentes sólo pudieron encontrarse hablando un lenguaje de democracia, la razón del gran relato, fuera cual fuese, se disolvió en el aire. Es posible que la ciencia, como sostiene Lyotard, sea incompatible con los grandes relatos: es seguro que la democracia los destruye. Cuando se habla del lenguaje de la democracia resulta, más que embarazoso, ridículo remontarse a los orígenes eternos de la nación, a la grandeza del pasado, a las guerras contra los invasores y traidores; carece de sentido hablar de unidad de cultura, de identidades propias, de esencias católicas; los relatos de decadencia, muerte y resurrección, las disquisiciones sobre España como problema o España sin problemas se convierten en curiosidades de tiempos pasados. El lenguaje de democracia habla de Constitución, de derechos y libertades individuales, de separación y equilibrio de poderes y, entre españoles, de integración en el mundo occidental, de ser como los europeos: nada sobre lo que se pueda construir un gran relato. Los intelectuales españoles tardaron en aprenderlo pero, al fin, cuando avanzaban los años sesenta del siglo XX, lo repitieron en todas las ocasiones posibles con el doble propósito de erosionar los fundamentos de una dictadura construida sobre una guerra de venganza y exterminio, como la definió Manuel Azaña, y preparar un terreno común

sobre la que fuera posible edificar la paz civil y convivencia entre ciudadanos. (Juliá, 2004: 462).

Aparte de que la transición política española para el conjunto de los autores presentados se caracterice por un ejercicio político logrado con un éxito aplastante, todos ellos, haciendo honor a las palabras ya mencionadas de José Ramón Díaz Gijón, destacan la figura política del Rey Juan Carlos como absolutamente relevante, ya que sin el ejercicio y la rigidez del mismo, junto a otras personalidades como la de Adolfo Suárez, no se hubiera logrado de la manera y en las formas en las que finalizó el proceso. Por lo tanto, el Rey se convierte en la figura ecléctica entre espacios que se desplazan a velocidades completamente diferentes, y para los que muchos de ellos, no estaba entre sus planes presentes y futuros la aniquilación y metamorfosis de las estructuras arcaicas del franquismo basadas en los Principios Fundamentales del Movimiento (1958), a los que en 1969 el príncipe declara adhesión y defensa incondicional de la obra coral alcanzada por el Caudillo.

En consecuencia, tanto en la figura del Rey Juan Carlos I, como en la propia institución que representa, la monarquía, recae la deidad y la legitimidad suficiente para ser un eslabón intermedio desde el que ir poco a poco, con pasos arriesgados, y conflictos abiertamente peligrosos, moviendo fichas que arribarán concentradamente en la Constitución democrática de 1978. En este sentido, algunos de los autores contemporáneos que han pensado y escrito al calor de esta complicada coyuntura política han asegurado la incontrovertible necesidad de contar con algún tipo de núcleo magnético sobre el que resida la posibilidad de aunar sentidos, expectativas, relaciones de poder y tensión, movimientos dispares, etc., y ser dirigidos hacia un futuro con expectativa de unión y abroche de diferencias. Así, Cotarelo (1992: 25) se manifestó asegurando que “Expuesto de este modo, el asunto equivale a proponer como garantía del cambio de legitimidad una institución, símbolo o persona, cuya aceptación como poder neutro, sea garantía de que el proceso de transformación llega a buen puerto”; mientras que otros autores como Prego (1995: 677) mantuvo que las elecciones de 1977 tras la aprobación de la Ley para la Reforma Política (1977), marcan el punto de inflexión consagrando por un lado, que la soberanía nacional recae en las manos del pueblo español, y por otro lado, que la monarquía no queriendo cometer errores autoritarios del pasado, se desplaza a un nivel más testimonial como árbitro y núcleo de deidad, sin inmiscuirse en las ternas políticas del momento: “Éste es, pues, el dibujo

político que los españoles quieren para los próximos cuatro años. Y éste es el modo en que han ejercido por primera vez en cuatro décadas eso que hace tan sólo veinte meses era anatema en España: la voluntad soberana del pueblo, la llave del futuro que ha sido respetuosamente depositada por el rey don Juan Carlos I en las manos esperanzadas de todos y cada uno de los españoles”; otros como C. Seco (1996: 157) declaró que la Corona con la elección de Torcuato como presidente de las Cortes, la designación de Adolfo Suárez como Presidente del Gobierno, la victoria de la Ley para la Reforma Política, y los intensivos contactos con la oposición, lograba los objetivos marcados desde hacía ya muchos años y que había mantenido en secreto haciendo gala de la discreción necesaria dentro de las estructuras franquistas: “Se había logrado así uno de los dos grandes objetivos del proyecto de la Corona: poner fin a la discordia entre los españoles; operar la reconciliación. Quedaba el otro: hacer posible la democracia”; así Soto (1998: 65 y ss.) afirmó que el Rey no juró la constitución de la Reforma Política para ser Rey, sino por ser Rey. Así, supo identificar muy bien que si quería obtener alguna oportunidad de salvar la Corona, e identificarla como símbolo de todos los españoles y no únicamente con los vencedores del golpe militar del 18 de julio, tenía que dar un paso atrás y dejar hacer y manejar a los responsables políticos, en este caso, a la figura de Adolfo Suárez: “Como ya hemos dicho, en el momento de la muerte de Franco el objetivo central del Rey era la consolidación de la monarquía en España, para lo cual necesitó buscar el suficiente consenso social y político. [...] A la altura de junio de 1977, la corona había apostado decididamente por la democracia, sin jugar un papel arbitral hasta no ser aprobada la constitución” (Soto, 1998: 53).

Es evidente que si Franco quiso mantener un régimen cohesionado en la profunda división marcada por la fecha del 18 de julio de 1936 entre los vencedores que se hicieron llamar el bando nacional, y los perdedores, integrantes de las fuerzas democráticas que ocupaban los cargos electos por los ciudadanos durante la Segunda República, junto a otras fuerzas extremas que se mantenían en una equidistancia compleja con las fuerzas del Frente Popular, como anarquistas o comunistas, estos últimos, durante los años de la guerra civil obtendrán un papel decisivo y posteriormente tanto desde el exilio como en la clandestinidad se granjeó la etiqueta de principal fuerza de la oposición; el Rey Juan Carlos I, incluso años antes de ser proclamado Rey por las Cortes franquistas tras la muerte del dictador, tenía muy claro que si quería conservar la corona, debía desvincularla de la victoria franquista, y es así,

como en enero de 1973 le dijo a Torcuato Fernández Miranda: “Tú sabes como yo que cuando sea Rey no podrá haber ni Secretaría ni Movimiento-Organización. La Monarquía viene de atrás, de los otros reyes, de la Historia y no se puede concretar en las actuales instituciones excesivamente parciales. La Monarquía tiene que ser democrática. Es la única manera de que pueda ser aceptada por Europa y por el mundo y de que pueda subsistir” (Preston, 2003: 306). También en la obra de C. P. Powell *El piloto del cambio* podemos leer que siendo príncipe y sucesor de Franco en 1970 tenía claro y así lo manifestó en un periódico extranjero que él estaba decidido a ser el rey de todos los españoles, y no solamente de quienes habían apoyado al régimen en el pasado (Powell, 1991: 58).

Sin embargo, el punto decisivo se encuentra cuando tras una serie de disputas y enfrentamientos entre el Rey Juan Carlos, y el presidente del gobierno Arias Navarro, éste decide abandonar y dar paso a Adolfo Suárez²⁷², quien será designado directamente por el Rey, con la tutela y el apoyo de Torcuato Fernández Miranda. A ojos de la gran mayoría del pueblo español, profundamente decepcionados con la permanencia de las estructuras fosilizadas del régimen de Franco, pero sin querer perder ni uno solo de los avances alcanzados desde la década de 1960, vieron en la pareja Juan Carlos-Adolfo Suárez una opción más que atractiva: “Juntos, presentaban una imagen de modernidad y flexibilidad muy alejada de la esclerosis del franquismo tardío, y parecían ofrecer la promesa de proteger los avances económicos y sociales de años recientes mientras avanzaban pacífica y gradualmente hacia la democracia” (Preston, 2003: 398).

La figura de Adolfo Suárez no es simplemente relevante por la buena pareja que completó con el Rey Juan Carlos, o por la trepidante vida personal y política de victorias y fracasos que le auparon de ser un desdichado en su Ávila natal, siendo un estudiante de derecho de nivel medio que no destacaba especialmente en sus estudios, hasta ser una de las figuras más relevantes de uno de los periodos más importantes de la historia de España, sino que supo interpretar como ningún otro, que la transición política enmarcada en una relaciones de poder y sentidos históricos –el papel conservador del ejército será decisivo-, discurriría mediante un proceso pacífico que dejara intactas las estructuras sociales y económicas (Preston, 2003: 402) –en gran

²⁷² Para un análisis detallado de la trepidante vida y obra de Adolfo Suárez capaz de convertirse a sí mismo en una de las personalidades políticas más astutas, sagaces y hábiles de nuestro presente más inmediato, aún careciendo formación intelectual, véase Morán (1979).

medida lo que ya hemos acordado en denominar, tanto la construcción de un nuevo pueblo español, como las estructuras capitalista de extracción de riqueza y títulos gerenciales otorgados por un Estado marcado por la división de vencedores y vencidos, por lo que un estudio pormenorizado de la creación de muchas de los grandes conglomerados económicos que aún funcionan en la actualidad, mantienen la huella de su creación en la inestimable ayuda del Estado franquista que se erigió como un gran aparato represor con sus enemigos políticos y las organizaciones de la clase obrera, y como un gran benefactor para quienes hicieron la guerra con Franco²⁷³.

Sin embargo, la inteligencia política de Suárez y las intenciones históricas del Rey Juan Carlos I, no pueden ser entendidas como una relación mecánica que pivotó en función de un determinado desarrollo de las clases sociales, la posible ayuda internacional, o la presencia carismática de actores muy relevantes. Siempre que nos acercamos a una coyuntura política de posible cambio o transformación, la regla imperante es la constitución de espacios sedimentados material y culturalmente que permiten que unas fuerzas en detrimento de otras tengan capacidad de dirección intelectual y moral, o lo que es lo mismo, que su constelación ideológica de país es más próxima al pueblo e incorpora mayores demandas y sentidos de las personas que tienen que depositar su voto en las urnas. No obstante, y esto es el punto en el que nos gustaría incidir, dicha tesis no exime la posibilidad en función del poder de otros actores en la contienda, que no se produzcan experiencias extraordinarias que derriben la correlación de fuerzas y el sendero político que hasta el momento se pudiera estar construyendo. Un ejemplo paradigmático, y en España se dio especialmente, es la desaprobación violenta de los militares, la acción de grupos terroristas como la ETA, o la vehemencia de los extremismos:

Entre algunos sociólogos –y lo mismo se podría advertir de economistas- no es inhabitual referirse a la Transición como resultado poco menos que ineluctable de la gran transformación social experimentada en España durante la década de los sesenta. El caso más elocuente fue el de Fabián Estapé cuando aseguró que en España la democracia no la había traído Suárez sino el 600, el coche utilitario que hizo furor entre la sufrida clase media que al pasar de baja a ascendente se apeó del tranvía para desplazarse sobre cuatro ruedas. La broma de Estapé, y lo que revela, suprime de entrada, como ya temía Juan Linz, el carácter problemático del proceso, lo da como necesario. Lógicamente, si así fue, analizar los proyectos de Transición carecería del más mínimo interés: las cosas habrían caído por su propio peso: a tal sociedad civil, tal Estado. (Juliá, 2006: 59)

²⁷³ Véase Maestre (2019)

Así, la pretendida transición de Suárez y el Rey por el que las estructuras franquistas debían renovarse y convertirse en estructuras democráticas, se vio continuamente amenazada por una serie de actores políticos que se oponían a ello, cada cual exigiendo en función de la naturaleza de su movimiento²⁷⁴. Unos como el ejército, exhortando el no desarme de las estructuras de la dictadura, mientras que otros como la Iglesia pedían que el proceso instituyese la reconciliación entre españoles, o las organizaciones obreras²⁷⁵ reclamando mejoras económicas y sindicales al interior de la lucha de clases existente y muy reprimida en la España franquista, o grupos como la ETA, incorporando a su frontal crítica de la dictadura, reivindicaciones de carácter nacionalista que mostraban nítidamente la violencia derramada por los franquistas en los territorios con sentimientos nacionalistas y regionalistas propios dentro del Estado español, con el País Vasco y Cataluña a la cabeza. Pero, consideramos de especial relevancia histórica como ejemplo nítido y descarnado del papel de la correlación de fuerzas en los años de la transición y del papel de los militares, los meses previos –con engaño incluido de Suárez a las fuerzas armadas– y posteriores a la legalización del Partido Comunista Español el 9 de abril de 1977. En este caso, el Rey Juan Carlos I fue perfectamente consciente, que si quería ser el Rey de todos los españoles, y fortificar un régimen democrático, sería inasumible sin la legalización del PCE. A pesar de ello, dicha tarea no fue nada sencilla, tanto Suárez como el Rey, sabían que se encontraban ante una difícil encrucijada, si bien la legalización del PCE iba a animar la reacción de los «ultras» pasando a un plano más destacado, también entendían que sin la legalización del principal partido de la oposición, al andamiaje del nuevo régimen no iba a ser absolutamente democrático:

El nivel de anticomunismo del Ejército era tal que existía un auténtico peligro de golpe militar y derrocamiento de la monarquía. Por otra parte, el Rey sabía que sin la legalización del PCE no podía haber democracia plena en España. Era una apuesta enormemente arriesgada pero tenía que aceptarla. El Sábado de Gloria, 9 de abril, Suárez, erróneamente confiado en la aquiescencia militar, anunció la legalización del Partido Comunista. (Preston, 2003: 427).

²⁷⁴ Para un estudio de la conflictividad social durante los años de la transición política, véase Soto (1996: 363 y ss.)

²⁷⁵ Véase Soto (1996: 380 y ss.) En este punto, podemos considerar cómo las organizaciones de la clase obrera, sus luchas, protestas, y disturbios, hicieron de éstas un factor decisivo para entender el pulso y la correlación de fuerzas que se estaban produciendo en España. Como vemos, tanto la coyuntura en cuestión, como el resultado final tras el golpe fallido del 23 de febrero de 1981 es la resolución de una correlación de fuerzas asimétricas en el que cada actor juega y participa de la disputa política con las armas históricamente sedimentadas que tiene en su mano.

Y es así, como el presente ejemplo no sólo muestra la no existencia mecánica de un proceso que se pudo venir abajo en momentos extraordinariamente conflictivos, sino que la correlación de fuerzas del modelo del Rey y Suárez por el que instaurar una democracia apoyándose fundamentalmente en la no ruptura con las estructuras de la dictadura, posibilitando que quienes se enriquecieron haciendo negocios o concesiones gratuitas por parte de un Estado tutelado por la figura de Franco; que quienes se aprovecharon para adquirir una mayor plusvalía por las condiciones de semi-esclavitud laboral; o quienes integraban el cuerpo del poder judicial de la dictadura; no perdieran el estatus adquirido, ni tan siquiera, que se pusiera en cuestión su naturaleza; se contempló abiertamente con la aceptación del PCE, y de su máximo dirigente Santiago Carrillo²⁷⁶, al calor de la necesaria legalización, de toda la legalidad del edificio franquista sobre el que descansaba inicialmente la monarquía de Juan Carlos I. En este sentido, paradigmáticas son las palabras del líder comunista Carrillo refiriéndose al Rey el 4 de julio de 1978 en la Comisión Constitucional: “Al hacerlo no olvidamos la historia de la institución, que en muchos casos fue nefasta para España. Abrimos un crédito de confianza a un hombre joven que da muestras de identificarse más con la España de hoy que con la del pasado. Y sobre todo reiteramos nuestra confianza en la voluntad del pueblo y en su capacidad de hacer respetar su soberanía en cualquier circunstancia” (Carrillo, 2011: 211).

Los hechos históricos señalados, muestran mejor que ningún otro dato, la sedimentación de la correlación de fuerzas entre las opciones políticas que se disputaban el ejercicio de la dirección intelectual y moral. En este sentido, el caso más flagrante y que mejor muestra la distribución del poder en la transición y que se ha impuesto de forma mayoritaria sin un análisis de calado o crítico por la ortodoxia historiográfica es el concepto de consenso, o de transición de tipo consensual lograda o perfecta. Si la correlación de fuerzas en una coyuntura de cambio es la búsqueda política del ejercicio de la dirección intelectual o moral de un pueblo en el plano estrictamente político – mención a la unificación de la estructura y la superestructura-: “[...] que marca el paso definitivo de la pura estructura a las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente entran en contacto y en oposición hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiene a prevalecer, a imponerse,

²⁷⁶ Para un estudio sucinto de la historia oculta de cómo se preparó en la sombra la legalización del Partido Comunista Español, tanto los meses previos, como los sucesivos y electrizantes instantes posteriores véase el capítulo XXIII de Prego (1995).

a difundir sobre toda el área, determinando, además de la unidad económica y política, también la unidad intelectual-moral” (Gramsci, 1981b: 170). Es la popularización del término consenso que nos guía y muestra el resultado de una hegemonía o de la configuración de un orden pautado y determinado por la sedimentación y la estructuración de una relación de fuerzas en los años de la transición. Por lo tanto, nosotros entendemos el consenso como el resultado de un proceso por el que se quiso, y en gran medida se logró satisfactoriamente, que los intereses políticos, pero sobre todo los económicos, se naturalizasen, por supuesto, sin poner en cuestión el origen de sus fortunas, ni las condiciones en las que muchos de estos grupos forjaron sus riquezas. Para ello, fue fundamental que el Rey en función del granjeado Principio Monárquico que ahora explicaremos, mantuviera una posición de liderazgo, junto a la de Adolfo Suárez, e impulsara un modelo profundamente mítico de reconciliación de los españoles en dos sentidos, en primer lugar, como vía alternativa y necesaria de unión de todo un país en torno a una nueva simbología como la Corona, o la Constitución democrática de 1978, y por otro lado, como relato necesario que no abriera las heridas y que no quisiera revisar qué fue lo que sucedió y cuál fue el origen del golpe de estado militar del 18 de julio de 1936 que tras su victoria sumergió a la sociedad española en una profunda división justificada mediante una cruzada metahistórica del valor providencial de España:

La transición como modelo venía a dejar obsoleta cualquier referencia a la Guerra Civil en su sentido genuino, el de la primera batalla europea de la democracia contra el totalitarismo. Quizá sin auténtica conciencia de ello, se avanzaba un argumento posmoderno al evaluar la Transición política como el final de las ideas fuertes y el triunfo del presente, de los inmediatos. Como el burgués de Molière que hablaba en prosa sin saberlo, nuestra clase política de la Transición fue posmoderna antes de que llegaran algunos ideólogos a explicárselo. Lo que podría haberse convertido en un elemento de reflexión, apenas si quedó en un trágala. (Morán, 2015: 22)

En realidad, la ausencia de tal condena hacia el régimen franquista se justifica con una supuesta equidistancia en la responsabilidad por lo acaecido en la historia reciente de nuestro país, señalando que tanto los vencedores como los vencidos de la Guerra Civil fueron responsables de terribles violaciones de los derechos humanos durante y después del conflicto. Esta supuesta equivalencia es, sin embargo, insostenible. No sólo porque la violencia y las violaciones de los derechos humanos de los vencedores fueron mucho mayores que las de los vencidos, o porque la violencia de los vencedores fuera parte de una política de Estado, mientras que la mayoría de la perpetrada por los vencidos no fue apoyada ni por el Estado republicano ni por la Generalitat de Cataluña, sino porque los primeros rompieron con las reglas democráticas y la gran mayoría de los segundos

lucharon para reinstaurarla y defenderlas. El silencio institucional sobre estos hechos, con ausencia de condena del régimen franquista y del golpe militar que lo estableció, empobrece enormemente a la democracia española, debilitando el surgimiento de una clara cultura y conciencia democrática. La ausencia de tal condena, cuando no la exaltación de las figuras y mártires de los vencedores a través de monumentos o procesos de beatificación, contrasta con la moderación en el reconocimiento de las víctimas y figuras entre los vencidos, que son por cierto mucho más numerosas. (Navarro, 2002: 202-203)

Mientras que el consenso como resultado de una nueva hegemonía política en base al mito de la reconciliación de los españoles, y la figura del Rey Juan Carlos I como piloto y mayor acreedor de la instauración de la democracia en España, en referencia a lo descrito sobre la victoria de la revolución pasiva franquista, quiere decir que, en sí mismo no alude ni pretende mostrar que el pueblo español que se levanta –lógicamente- efusivo, contento y alegre, canturreando *habla, pueblo habla* es el resultado lógico de un nuevo modelo industrial –desarrollismo económico- que implicó más allá de la modernización estructural del país, una nueva racionalidad que, en consecuencia, ejerció y configuró también una determinada conducta en base a unos patrones económicos y modernos del pueblo español. Finalmente, lo que erigió el desarrollismo industrial es una nueva razón, una cosmovisión de las relaciones entre los españoles consigo mismo, y también con el resto del globo, que lejos de limitarse únicamente a la esfera económica, ésta impregnó con su racionalidad el resto de las esferas posibles, tendiendo a totalizar o a generar un nuevo mundo, es decir, un nuevo pueblo español. Por supuesto, y ya lo hemos señalado, este argumento se encuentra nítidamente relacionado con la idea weberiana de una razón –la ética protestante- como una racionalidad total al resto de las esferas de la vida humana, y de una comunidad política.

Del mismo modo, el mito del consenso como uno de los elementos más destacados del proceso de la Transición española, identifica y envuelve en un velo blanco tanto a la Corona como institución, como sobre todo al Rey Juan Carlos I. Éste tenía a su disposición la capacidad de obtener réditos políticos e imponerse como el mayor acreedor de la democracia en función del Principio Monárquico como ya fue señalado en sucesivos discursos tras la muerte de Franco, siendo paradigmático el relatado el 22 de noviembre cuando juraba ante las Cortes cumplir las Leyes Fundamentales del Reino y guardar lealtad al Movimiento:

El rey aseguró que –nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional-, y dijo ser consciente de la necesidad de –perfeccionamientos profundos-. Don

Juan Carlos habló asimismo de –integrar en objetivos comunes las distintas y deseables opiniones-, y se mostró partidario de –la participación de todos en los foros de decisión en los medios de información, en los diversos niveles educativos y en el control de la riqueza nacional-. También reconoció la –diversidad de pueblos que constituyen la sagrada realidad de España-, y expresó el deseo de ser rey –de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición-. (Powell, 1991: 121-122)

A efectos legales, el Rey hereda todos los poderes de Franco, organizados en Las Leyes Fundamentales del Reino promulgadas entre 1936 y 1967. Para este momento histórico, y para entender la relevancia trascendental de la figura del Rey, es preciso atender brevemente a la obra del jurista Miguel Herrero de Miñón (1972) *El principio monárquico*²⁷⁷, para quien el destino inmediato de España en la década de los setenta contempla dos posibilidades, la primera profundamente negativa bajo su punto de vista, que consistía en mantener una estructura de poder centralista y personificada en un Caudillo y, la segunda, la que él considera más loable, la de conceder validez a las Leyes Fundamentales del régimen franquista, con las que previsiblemente se podía maniobrar. En última instancia, la tesis fundamental de la obra de Herrero de Miñón, es que según lo redactado en las Leyes Fundamentales del Reino, la representación de la nación estaría en la figura de Juan Carlos I. En este sentido, el Rey es el representante de la soberanía, solo el monarca la personifica y la puede poner a caminar en cualquier momento dado:

Ahora bien, en España la soberanía legal corresponde expresamente al rey, y si la soberanía política ha de situarse en el pueblo, el rey es, también, su representante supremo. La interpretación de los preceptos constitucionales y su eventual mutación habrá, en consecuencia, de estar regulada por el fin último de asegurar la supremacía del rey –único órgano de la soberanía nacional- y su comunicación directa con la nación. (Herrero de Miñón, 1972: 51)

El Estado moderno, cuadro institucional en el que pudo cristalizar la nación, surgió solamente cuando el príncipe, auxiliado por legistas imbuidos de absolutismo racionalista, destruyó los estamentos. Tal vez, a la hora de recrear en España un Estado nacional como apremiante alternativa a una regresión sin límites, la mejor esperanza del nacionalismo español –ilustrado, liberal y democrático- que ya alborea, sea la Corona: representante de la nación por encima del caos de particularismos y con poderes suficientes para ponerla en movimiento. (Herrero de Miñón, 1972: 122)

²⁷⁷ Para el jurista Miguel Herrero de Miñón la idea de *El principio monárquico* es tomada por los juristas alemanes para quienes dicha tesis se encuadra en la idea absolutista, según la cual el Rey no está por encima del Estado, ni tampoco es todo el Estado. Sin embargo, la monarquía representa el órgano de la soberanía, es una categoría que sirve como piloto transcendente en la vinculación de los anhelos, miedos y cambios y personificación de las fuerzas que constituyen el Estado: “corresponde exclusivamente al rey la potestad de expresar la voluntad del Estado y de ejercer, en consecuencia, los poderes públicos” (Herrero de Miñón, 1972: 17)

Es por esto, que a efectos jurídicos y políticos la Constitución española de 1978 surge de una Reforma Política en 1977 y de una profundización en las leyes fundamentales del régimen franquista: “En suma, lo que iba a suceder a partir de esa ley no era un proceso imprevisto o revolucionario, sino una previsión más del sistema legal de reforma. En lugar de intentar mediatizar con ingeniería jurídica y gubernamentativa el funcionamiento de las Cortes con partidos cautivos, el proyecto de ley se limitaba a decir que las Cortes se elegirían por sufragio universal directo y secreto de todos los españoles mayores de edad” (Villacañas, 2015a: 582-583).

En consecuencia, el pilar mítico e idílico levantado sobre la Transición política como una coyuntura histórica marcada por el consenso, mantiene en sí mismo -partiendo de una sedimentación lograda entre quienes pretendían que las estructuras políticas, económicas y jurídicas no cambiaran lo más mínimo-, el ocultamiento de un proceso conflictivo en el que diversas fuerzas políticas, por supuesto, con poderes históricos muy asimétrico, se disputaron la dirección intelectual y moral de un país que caminaba hacia una transformación lógica, y que en su propia constitución y generalización del mito de la reconciliación, olvidó en un pacto de silencio la naturaleza del golpe de estado de 1936; y la figura predilecta del Rey como tutor de un proceso complejo por el que los Principios del Movimiento, podían seguir inalterables y permanentes²⁷⁸, eso sí, en la figura no del Caudillo, sino de la Corona y con unas estructuras democráticas; lo que nos conduce a lo que realmente oculta el mito del consenso y que se encuentra en el origen de la obra de Herrero: la estandarización democrática de un nuevo país erigido por la revolución pasiva lograda por el régimen de Franco.

9.4. Golpe de estado fallido: Juan Carlos de Borbón, carisma y hegemonía.

Si el rey Juan Carlos I como símbolo de unidad y permanencia del Estado: “El principio monárquico, tan claramente formulado, se reitera al atribuir al rey el ejercicio del poder político y administrativo supremo, expresión tanto más tajante cuanto que el sistema

²⁷⁸ En este sentido, destacar que obviamente las estructuras del país cambiaron profundamente, lo que se popularizó con el nombre de los –procuradores del harakiri- no oculta que es absolutamente cierto la derrota institucional del régimen franquista. Sin embargo, cuando apelamos a la inalterabilidad y permanencia de los Principios del Movimiento, estamos aludiendo a un movimiento más profundo y oculto para el que la transformación del régimen franquista no implicó en ningún caso la modificación de la retórica metafísica que lo forjó en sus cimientos y que finalmente encontramos en algo inmaculado cuyo interés hay que defender y preservar: la monarquía.

institucional del Estado español responde al principio de unidad de poder” (Herrero de Minón, 1972: 21); fue capaz inteligentemente de desvincular la Corona de la división granjeada por Franco durante el período de su dictadura; de establecer acuerdos políticos complejos en situaciones verdaderamente conflictivas con aciertos notables – en función de sus objetivos- como la designación de Adolfo Suárez como presidente del gobierno tras la renuncia de Arias Navarro, o las conversaciones mantenidas con las fuerzas armadas tras la violencia verbal y posibilidad de despliegue de las mismas por la legalización del Partido Comunista; también la inestimable ayuda y presencia en las negociaciones mantenidas con los representantes de las Cortes franquistas, junto a Torcuato Fernández Miranda y Adolfo Suárez, para la aprobación de la Ley para la Reforma Política (1977); y el éxito satisfactorio de contemplar como la primera jornada electoral tras casi cuarenta años de dictadura transcurría con normalidad concediendo la posibilidad a Adolfo Suárez y su partido UCD de revalidar, pero esta vez mediante el voto en las urnas, la presidencia del gobierno desde la que caminar a pasos agigantados hacía la configuración del aparataje democrático que concluiría con la Constitución democrática que entraba en vigor el 29 de diciembre de 1978; es a partir de las elecciones de 1979 que concederían de nuevo el poder a la UCD y a Adolfo Suárez, pero esta vez con el renovado PSOE de Felipe González cada vez más cerca, que la situación en España se volvió más insostenible. Tal es así, que el Rey temió por la longevidad de su Corona, hecho nada descabellado después del intento fallido del golpe de estado militar el 23 de Febrero de 1981. Finalizando éste, no solo por ser un fracaso estrepitoso de los golpistas, sino por conformarse en el momento histórico culmen de Juan Carlos I, en el que tras la desaprobación del golpe, y la vinculación explícita de la monarquía a la causa democrática, pudo asentar y sedimentar el poder hegemónico de dirección intelectual y moral buscado incluso desde antes de la muerte de Franco, atravesado y dirigido en su misma figura como expresión extraordinaria de deidad de las virtudes de la nueva realidad hegemónica que se configurará fundamentalmente tras las elecciones ganadas por el PSOE el 28 de octubre de 1982, poniendo fin, esta vez sí, a la coyuntura política iniciada tras la muerte de Franco y el juego de una correlación de fuerzas en disputa, asimétrica, pero no mecánica.

Como se mencionó anteriormente, poco después de la proclamación de la monarquía tras la muerte de Franco, el Rey Juan Carlos I, y su confidente y mentor Torcuato, eran absolutamente conscientes que si Juan Carlos quería mantener la Corona, e impulsar un

plan ambicioso de transformación de las estructuras del franquismo en el que dar cabida a todo un nuevo pueblo español, tenía que dar un paso atrás y renunciar si no a todos, por lo menos, a muchos de los poderes concedidos por Franco, haciendo pasar de una monarquía franquista, a una monarquía parlamentaria que representara al conjunto de los españoles y no solo a una parte de ellos. No obstante, la situación del día a día fue extraordinariamente más compleja²⁷⁹. Juan Carlos encaraba un momento histórico de una alta complejidad, en el que después de haberse esforzado tanto, y trabajar con tesón y rigor, no podía consentir que todo por lo que había peleado se viniera abajo. En teoría, tras la aprobación primero de la Ley para la Reforma Política, luego las primeras elecciones democráticas, y por ende, el satisfactorio resultado de la aprobación en cortes de la redacción de la constitución de 1978²⁸⁰ todavía en vigor, tendría que haber comenzado un proceso de retirada de la primera línea política a una posición de Jefe del Estado más simbólica. Sin embargo, la conflictividad laboral cada vez mayor y creciente, paradigmáticas son las movilizaciones en los años transcurridos desde 1976 a 1979, sobre todo por los sectores más afectados por la reconversión industrial como el metal, la minería o los astilleros (Soto, 1996: 380 y ss.); y la violencia que acompañó el proceso fue notable, siendo el grupo terrorista vasco ETA quienes mayores atentados y muertes asestaron, y por quienes el ejército como veremos, clamaba por un levantamiento de resentimiento y venganza poniendo en ese caso en jaque a la propia democracia: “Entre 1976 y 1986 hubo en España 486 atentados con un saldo de 643 víctimas mortales. [...] Tres cuartas partes tanto del número de atentados como de víctimas correspondieron a ETA²⁸¹. Las acciones de la extrema derecha representaron del 5% al 6% del total. [...] La estrategia diseñada por las organizaciones terroristas fue diferente en cada uno de los casos, aunque todas ellas coincidían en el objetivo de debilitar y dificultar el proceso de la transición. La extrema derecha deseaba provocar la intervención militar con el fin de quebrar el proceso de cambio político (Soto, 1996: 365 y ss.); y, no menos importante y decisivo, la presencia de un ejército en su gran mayoría

²⁷⁹ Véase Mella Márquez (1989: 149).

²⁸⁰ En lo que respecta a la redacción de la constitución democrática del 1978 nos gustaría destacar los debates de la Comisión Constitucional del Congreso que se iniciaron el 5 de mayo de 1978 en la que se discutió por parte de los grupos parlamentarios las ventajas o desventajas de la figura del Rey como exponente de –la continuidad y permanencia del Estado y de la unión y consiguiente indisolubilidad y variedad de los pueblos que lo integran- (Powell, 1991: 255). Para ello, véase el capítulo titulado Monarquía vs. República en la Comisión del Congreso en Powell (1991: 255 y ss.).

²⁸¹ Para un estudio más detallado de la violencia declarada y manifiesta por ETA en los años posteriores a la muerte de Franco, y que puso en serios problemas la viabilidad del proceso de transformación democrática en España, por unos militares cada vez más enfurecidos solicitando la intervención directa y concreta, véase Powell (1991: 284 y ss.), Preston (2003: 439 y ss.; 2019: 527 y ss.).

reaccionario y violento, que se consideraban los garantes y guardianes de las mejores esencias metahistóricas de lo que Franco y su *entourage* definieron como la España santa y cristiana que estaba destinada a resistir hasta la segunda venida de Cristo: “[...] Era una orden: tras su muerte, la misión del ejército consistía en preservar el franquismo” (Cercas, 2014: 42)²⁸²; por todo ello el Rey Juan Carlos se vio obligado a dar un paso al frente e intervenir de primera mano:

[...] Sin embargo, el Estado que regía la monarquía corría cierto peligro, y serían necesarios los incansables esfuerzos del Rey para impedir que la nueva democracia española fuera aplastada entre el martillo del terrorismo vasco y el yunque de la insurrección militar. Juan Carlos no podía simplemente dejar que su gobierno lidiara con ello. Como jefe supremo, la neutralidad política de las Fuerzas Armadas era asunto de su incumbencia directa. Como monarca democrático, le importaba también el compromiso popular con la nueva democracia. Así, lejos de poder relajarse tras años de sacrificio y tensión, tenía que mantenerse tan alerta como siempre. (Preston, 2003: 448-449)

El conjunto de toda esta tensión, y la cada vez menor ayuda de Adolfo Suárez, puesto que la ciudadanía seguía identificando el tándem Juan Carlos-Adolfo Suárez como indisociable, hacía que el posible hundimiento político de Suárez y la pérdida de confianza de los poderes fácticos en el presidente del gobierno, arrastrara directamente consigo a la monarquía, fueron los detonantes que lograron por un lado la no retirada del Rey a un nivel simbólico de Jefe del Estado, y por otro lado, la conspiración reaccionaria de parte del ejército español que previamente al golpe militar fallido del 23 de febrero de 1981, ya se habían manifestado o se iban a manifestar violentamente, obligando a las autoridades públicas a dismantelar el conocido complot denominado Operación Galaxia (1978).

Por consiguiente, es importante por la relevancia histórica en la consolidación del modelo hegemónico borbónico y por el resultado satisfactorio de vincularlo al carisma del Rey Juan Carlos I, que prestemos una atención más detallada al papel y los debates internos del ejército que finalmente desembocaron en el intento de golpe de Estado del 23 de febrero de 1981. Entre los años 1979 y 1980, la situación española era tan

²⁸² La complejidad del hecho histórico fue tal, que poco antes de morir, Franco dejó por escrito un documento que repercutirá, y confundirá enormemente al ejército, ya que los encomendó que abrazasen al Rey con el mismo cariño y empeño que a él. El estupefacto de las fuerzas armadas llegó cuando ni ellos, ni mucho menos Franco, se imaginaban que en las intenciones del Rey estaba la de transformar la revolución pasiva de Franco y las instituciones erigidas en la misma, con el objetivo de dar un cauce democrático a una nueva relación de fuerza que pretendidamente se quería vincular con los intereses del resto de los países europeos.

conflictiva que la democracia se vio profundamente amenazada. En este sentido, el ejército y sus lógicas internas de un órgano predilecto y fundamental no solo en los años de la Guerra Civil, sino durante el largo período de la dictadura, ponía en una situación muy complicada la estabilidad de la recién inaugurada democracia (Juliá, 1991: 123 y ss.; Powell, 1991: 284 y ss.; Cercas, 2014: 41 y ss.; Preston, 2019: 535y ss.). Las razones y las explicaciones del desconcierto, las protestas y el descontento de las fuerzas militares se hallan en el origen de las reformas y las transformaciones democráticas que se iban implementando en España desde 1976 en adelante. Sin embargo, la sucinta comprensión de los avatares en las fuerzas armadas encuentra su naturaleza en un cuerpo profundamente endogámico, de relaciones entre los mismos y en su régimen de ascensos verdaderamente arcaicos –de dicho elemento arcaizante de las fuerzas armadas se dio rápidamente cuenta Manuel Azaña, motivo por el que una de sus medidas más importantes, y que más alteró al ejército, entre los que destacamos a Franco, fue el intento tras la mediación de lecturas explicativas del ejército italiano, de modernización del cuerpo-, les permitió ya desde el siglo XIX erigirse como el garante y protector de los intereses de España tanto frente a su enemigo interno –los sucesivos golpes militares de los que hemos dado cuenta durante la explicación del largo siglo XIX español muestran las señales de ello-, como contra el enemigo externo –las guerras coloniales-. Asimismo, la instauración de un régimen democrático en base a la idea del consenso y la reconciliación nacional por la que en un mismo parlamento se podían sentar ministros franquistas como Manuel Fraga, y enemigos directos del régimen anterior como Santiago Carrillo y Dolores Ibárruri, llamada la pasionaria, tensionó mucho a las fuerzas armadas en cuanto a la no identificación de un chivo común -el enemigo interno- que había sido una constante de la racionalidad de su ser y de sus expresiones violentas.

En esta situación de profunda crisis de identidad y hasta de función, la concesión de estatus de autonomía y el incremento de acciones terroristas, que se habían marcado como objetivo prioritario golpear a jefes militares, condujo a los grupos más politizados de las fuerzas armadas a reanudar sus planes conspirativos con la confluencia de los dos sectores de descontento militar que ya se habían manifestado en los años anteriores. Para aumentar la confusión, a ellas se añadió una oscura operación protagonizada de forma muy personal por el general Alfonso Armada, segundo jefe de Estado Mayor, que en los años anteriores había servido como secretario de la Casa del Rey, y que pretendía la formación, con el beneplácito del Congreso, de un Gobierno de salvación nacional presidido por una personalidad militar que no sería otra que el propio Armada. (Juliá, 1991: 125)

Entonces, cabe destacar que el riesgo de un golpe de Estado estuvo presente durante todo el proceso de la transición democrática, la muerte de Franco, y las decisivas y continuas medidas de impulso democrático, alteraban e afligían hirientemente a un ejército que se entendía a sí mismo como la representación de la transcendencia de España. En este sentido, no es baladí presentar que tras la muerte de Franco, el Rey que condecorador de esta situación mantuvo contactos y una relación fluida con el ejército. No obstante, desde las elecciones generales de 1979, y la presencia cada vez más débil de Adolfo Suárez en el gobierno, algunos sectores de las fuerzas armadas inspirados en la acción que llevó al general De Gaulle a presidir la República francesa²⁸³, comenzaron a ver la posibilidad de dar un golpe de timón a la coyuntura política. Dicho golpe, se caracterizaría por cuatro movimientos diferentes que debían complejamente solaparse y fundirse en dos acciones, por un lado un golpe blando que secuestrase el parlamento y obligase sin violencia, y sin derramamiento de sangre, a una segunda fase de afirmación y confianza en un gobierno de concentración presidido por un militar, en este caso Armada, que enderezase la situación española²⁸⁴.

Estos cuatro movimientos tácticos correspondían en cierto modo a las cuatro operaciones militares anunciadas en noviembre por el informe de Fernández-Monzón: la toma del Congreso, que era el movimiento más complejo (y el detonante), correspondía a la operación de los espontáneos; la toma de Valencia, que era el movimiento más preparado, correspondía a la operación de los tenientes generales; la toma de Madrid, que era el movimiento más improvisado, correspondía a la operación de los coroneles; y la toma de la Zarzuela, que era el movimiento más simple (y el esencial), correspondía a la operación cívico-militar. [...] pero en la mañana del 23 de febrero pocos golpistas albergaban dudas sobre su éxito: todos o casi todos pensaban que no sólo el ejército sino el Rey, la clase política y gran parte de la ciudadanía estaban predispuestos a aceptar la victoria del golpe; todos o casi todos pensaban que el país entero acogería el golpe con más alivio que resignación, si no con fervor (Cercas, 2014: 87).

Grosso modo el fracaso del golpe se fraguó en dos movimientos decisivos, por un lado que Juan Carlos I no avaló la operación militar, por lo que Fernández Campo, secretario general de la Casa Real, que tenía información fiable de lo que estaba sucediendo, y conocía que uno de los objetivos del conjunto de los movimientos golpistas era que Armada llegara a la Casa Real y convenciera al Rey de que la mejor opción para interrumpir semejante disparate era la legitimidad de un gobierno de concentración dirigido por él mismo, aseguró a Juan Carlos que la mejor opción pasaba por no permitir la entrada de Armada a la Zarzuela: “aunque Armada insistió en que debía

²⁸³ Véase Cercas (2014: 53-54)

²⁸⁴ Véase Cercas (2014: 95-96)

hablar personalmente con el Rey, la reiterada negativa de Fernández Campo le obligó a quedarse en el Cuartel General del ejército, con lo que el antiguo secretario no pudo acercarse al monarca y la pieza fundamental del golpe no encontró su punto de encaje” (Cercas, 2014: 167). Y, por otro lado, que el golpe blando sibilinamente planeado se vino abajo en el momento que un reaccionario y violento coronel Antonio Tejero, decidió no solo presentar la entrada al hemiciclo como si de una película se tratara, sino que desobedeció las órdenes de los otros dos integrantes más importantes de la trama, ambos superiores a él, Armada y Milans del Bosch.

El golpe militar fracasó, pero sirvió para algo más importante, logró consolidar la monarquía parlamentaria y, en particular, la figura de Juan Carlos I como forma de unificación carismática de una hegemonía democrática con fisuras y grietas que tras el fallido golpe de Tejero, y sobre todo, tras la victoria electoral del Partido Socialista Obrero Español, y la llegada de Felipe González a la Moncloa, puso un punto y seguido, puesto que la hegemonía y la batalla cultural por la sedimentación de estructuras materiales y culturales, siempre es un juego viscoso y abierto en una péndulo de apertura y cierre, en la búsqueda de la dirección intelectual y moral del país explorado por Juan Carlos tras la muerte de Franco el 20 de noviembre del 1975:

La Corona, símbolo de la permanencia y la unidad de la Patria, no puede tolerar en forma alguna acción o actitudes de personas que pretendan interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum. Estas palabras –pronunciadas por un monarca enfundando en su uniforme de capitán general y con el rostro transfigurado por las horas más difíciles de sus cuarenta y tres años de vida- son una palmaria declaración de lealtad constitucional, de apoyo a la democracia y de rechazo del asalto al Congreso, y así fueron interpretadas desde entonces. (Cercas, 2014: 326).

Por esta razón, carisma y hegemonía, o lo que es lo mismo, Weber y Gramsci²⁸⁵, abren una ventana de posibilidades con un marco teórico que consideramos como el más acertado, para comprender las dimensiones políticas e históricas de lo que significó el fracaso del golpe militar de Tejero, y el nuevo carácter granjeado de Juan Carlos I como piloto carismático en la constitución de una hegemonía con fisuras en 1978, pero con una vigorosidad sin parangón tras la noche del 23 de febrero. Que el 23 de febrero de 1981 el Rey dejara de ser rehén del franquismo (Moran, 2015: 146), para convertirse desde aquel momento ya de una manera nítidamente visible, en la pieza más importante

²⁸⁵ Véase el capítulo 3 de esta misma sección.

del andamiaje hegemónico de consenso y reconciliación de los españoles, implica por un lado, la necesaria contingencia de la historia, admitiendo que en cada coyuntura unos poderes sedimentados asimétricamente pugnarán por obtener el rédito necesario que redefina la unificación de la estructura y la superestructura. Sin embargo, nada está dado de antemano, y la filosofía de la historia no puede ingresar en la linealidad; y por otro lado, la relevancia de un poder carismático que percuta una racionalización dada, y esté en condiciones de imprimir un nuevo carácter a la contienda ejerciendo de sentido principal de algunos de los espacios viscosos históricamente sedimentados. Así el carisma que pretendemos visualizar, como ya hemos tratado de demostrar en el capítulo anterior, es capaz de trascender ciertas cualidades sobrehumanas de atracción a sus seguidores (Lindholm, 1997), o la idea libidinal (Freud, 2001) a través de la cual un conjunto de personas condensa sus anhelos, temores y ansiedades, en torno a un líder carismático. Entendemos por carisma algo que: “logra provocar una transformación en la orientación central de la convicción y de los hechos de todas las actitudes con respecto a todas las formas de vida y al mundo en general” (Mommensen, 1981: 144). En este sentido, y siendo capaces de superar el individualismo metodológico (Weber, 2012b; Mills y Gerth, 1972), situaremos el término carisma como fuerza creadora y revolucionaria no sólo desde una perspectiva claramente weberiana cercana al idealismo hermenéutico (Rendueles, 2016), sino complementaria con una concepción más cercana a la filosofía de la praxis –unión de la estructura y la superestructura- en la que ciertos acontecimientos históricos tienen y marcan en sí mismos un carácter transcendente.

La imagen más representativa de la victoria aplastante del Rey y de la confirmación de su liderazgo carismático en la reordenación de la dirección intelectual y moral de un nuevo marco de relaciones de poder tras el golpe militar del 23 de febrero fueron las manifestaciones de españoles el 27 de febrero:

La verdadera significación del golpe por lo que hacía a la Corona se reveló el 27 de febrero. Tres millones de personas se manifestaron en todas las ciudades españolas a favor de la democracia y del Rey. Aquella tarde, bajo una lluvia torrencial, un millón y medio de personas marcharon por las calles de la capital, con los líderes de los principales partidos políticos a la cabeza. La multitud aplaudió con igual entusiasmo a Carrillo y a Fraga, y todos, incluido los más de izquierdas, gritaron “¡Viva el Rey!”. Fraga comentó después: “Yo creo que no hay que levantar el puño nunca, pero si es para gritar Viva el Rey se puede consentir” (Preston, 2003: 535).

9.5. Conclusiones.

La enfermedad congénita de España como una nación tardía que no supo, y tampoco pudo, llevar a cabo las sucesivas transformaciones modernas, nacionales, territoriales, económicos, y de poder político, nos ha permitido observar a largo plazo y de una manera esquemática cómo el estudio, particularmente de los siglos XIX y XX, muestra una historia sangrienta de dolor, resentimiento, sufrimiento y despotismo, traducido en conflictos, secretos, traiciones, aprobaciones y derogaciones de constituciones, etc. Debido a esto, la importancia de la revolución pasiva ejercida por la dictadura de Franco, que supo y pudo contener con represión y transformación económica un proceso de –acumulación originaria-, aprovechando la garantía de la explotación laboral, y la no existencia de oposición legal al régimen; y sobre todo, el proceso hegemónico iniciado por Juan Carlos I tras la muerte del dictador, y abrochado satisfactoriamente después del golpe fallido del 23 de febrero de 1981, hizo posible que un pueblo español racionalizado, y muy diferente al de la Segunda República en sus formas, pero más importante, en su visión de futuro, nutrido en su gran mayoría por unas nuevas clases medias y unos complejos procesos de modernización desde la década de los años sesenta, que hicieron posible que los españoles tuvieran aspiraciones políticas y sociales similares a sus vecinos ingleses, alemanes, italianos o franceses. La larga dictadura franquista había consolidado un nuevo sujeto político para quien el mismo régimen no era capaz de guiar en sus nuevas expectativas. Precisamente, esa fue la tarea marcada por la Corona y el Rey, por un lado, la consolidación de una reconciliación nacional en torno al concepto de consenso, que cerraría en forma de silencio y equidistancia cualquier discusión sobre lo que había sucedido desde la sublevación militar del 18 de julio de 1936, y por otro lado, erigir un nuevo edificio constitucional por el que el pueblo español pudiera mirarse de frente con el resto de los países europeos, y que no se cuestionara la naturaleza de la riqueza obtenida al calor de una brutal y sanguinaria acumulación originaria durante los años de la dictadura.

Dicho todo esto, y habiendo expuesto las líneas generales históricas hasta el 23 de febrero de 1981, es tiempo de adentrarnos en el análisis socio-semiótico del estudio de nuestro caso: *Cuéntame Cómo Pasó*.

Capítulo 10

Análisis socio-semiótico de *Cuéntame Cómo Pasó*.

Una de las esencias de prácticamente todas las temporadas de *Cuéntame Cómo Pasó* es la contundente idea de que a través de su visionado, la penetración y comprensión psicológica de la trama y, los personajes que la rodean en torno a la familia Alcántara, podemos apreciar la edificación de un conjunto de mitos históricos que funcionaron, y funcionan como vehículos que cohesionan y vinculan, unos conflictivos hechos históricos, con un horizonte futuro que necesita reinventarse y actualizarse continuamente sobre un extracto o una base cultural, que no es falsa o articulada en secreto, sino que es tensionada, disruptiva, y siempre abierta –en función de la correlación de fuerzas-. En este sentido, un producto cultural como éste puede hallar más «verdad» e irradiación cultural centrífuga que muchos volúmenes históricos, y que complejos trabajos ideológicos.

El objetivo de la historia –lo que hace referencia tanto a la producción, como también a la trama-, es sobradamente conocido por los españoles. *Cuéntame Cómo Pasó* es una ficción diseñada para mostrarnos las vivencias y el día a día de una familia española –estándar- de los últimos años del franquismo, que a tenor de los nuevos cambios estructurales que experimenta el país tras los sucesivos Plan de Estabilización iniciados en 1959, y la introducción de unas dinámicas propias de un capitalismo industrial como cualquier otro de la época, la humilde familia Alcántara experimenta en todos los sentidos una transformación *sine qua non*, que los llevará a lo largo de la trama, y en una experimentación estructural que trataremos de esbozar a lo largo de estas páginas, a residir en el barrio de Salamanca (Madrid), y a adquirir una posición y un estatus social derivado de la política y más en concreto, de los buenos resultados cosechados por la figura de Adolfo Suárez y la UCD tras las primeras elecciones de 1977. Recorriendo así el difícil camino emprendido míticamente por los españoles desde una condición de absoluta pobreza y subalternidad de los diferentes pueblos del territorio español, hasta el arraigo de un conjunto de prácticas modernas en unas ciudades cada vez más adaptadas a los proyectos europeos, consolidando de esta manera en la serie, lo que

denominaremos a continuación como el –milagro español-. Y esto hace de la serie un recurso histórico –es una ficción con carácter cronístico y didáctico-, más enérgica y robusta en la construcción de adhesiones y lealtades culturales, que la compleja lectura de monográficos sobre la época que hacen que el lector se encuentre individualizado y abrumado en una incesante e ininterrumpida lectura de hitos y personajes históricos que termina por olvidar, y en última instancia, no confluyen con tanta facilidad en una subjetividad colectiva. Así, y es un pensamiento común, los hechos acaecidos históricamente se convierten más fácilmente en un artefacto cultural de adhesión y construcción de identidades políticas cuando son atravesados o explicados por la ficción, porque de otro modo, la compleja lectura de los mismos, y la inaccesibilidad para la gran mayoría de los posibles protagonistas de no contar con las herramientas necesarias para una lectura en profundidad, impediría una creencia política pero real, a las estructuras míticas de cada época.

Llegados a este punto, es necesario prestar de entrada una atención especial al contexto en el que se inscribe la serie desde el comienzo de la trama, para describir la peculiaridad de la familia Alcántara cuyo objetivo ideológico es la de representar de manera estandarizada a lo que se ha dado en conocer como el –milagro español²⁸⁶-. Durante toda la década de 1960 el conjunto de la economía española experimentó una transformación y un crecimiento excepcional. Sin embargo, es importante mencionar que parte de la culpa de este gran crecimiento económico se debió a una consecuencia lógica no sólo de la ayuda internacional –sobre todo de los Estados Unidos²⁸⁷-, y de la implementación de los cambios experimentados en el Plan de Estabilización (1959), sino que España partía de una condición o un nivel muy bajo²⁸⁸. Si en este sentido algo

²⁸⁶ Siguiendo a Carreras y Tafunell (2003), mencionaremos que el impulso económico que las autoridades franquistas decidieron propagandísticamente denominar como –milagro español-, no fue ni un milagro, ni tampoco propio del territorio español: “El hipercrecimiento no fue, como es lógico, un fenómeno sobrenatural –un milagro-, sino que estuvo originado por fuerzas económicas perfectamente reconocibles y explicables. La intensificación de las relaciones económicas con el exterior resultó un factor absolutamente decisivo para lograr semejante aceleración, que no era sino un gran salto adelante en el desarrollo industrial. Gracias a la apertura comercial pudieron importarse cantidades crecientes de productos energéticos, materias primas, bienes intermedios y de equipo a precios competitivos; es decir, todo aquello de lo que debía dotarse la industria española para expandirse y modernizarse. Está demostrado que hubo una muy estrecha correlación entre las tasas de variación de las importaciones y el PIB” (Carreras y Tafunell, 2003: 337)

²⁸⁷ A este respecto, existe un consenso generalizado para otorgar a los organismos internacionales, y a los Estados Unidos un papel muy destacado en el impulso económico experimentado por España estos años.

²⁸⁸ Fue un secreto a voces que la economía española se incorporó tarde al tren del auge general de la economía occidental tras la Segunda Guerra Mundial. Es cierto que las condiciones de sobreexplotación a las que Franco sometió al pueblo español, y más en concreto, a los trabajadores españoles a los que en su condición de vencidos no tenían más derecho que trabajar o bien esclavizados como en la construcción

pone de manifiesto la trama de la serie, funcionando como motor simbólico en el desarrollo de los personajes y del contexto por el que discurren sus historias, es lo que la propaganda del régimen franquista acordó en llamar como –milagro económico-español, de la década de 1950, pero fundamentalmente, en la década de 1960 (Carreras y Tafunell, 2003: 43).

No obstante, el mayor crecimiento que experimentó España en términos sectoriales, se produjo en los bienes de consumo, que por supuesto, mantenían una correlación directa y en la serie en cuestión se muestra nítidamente como explicitaremos, con el aumento del nivel de vida. Así, productos industriales como la televisión se erigieron tanto como uno de los mecanismos que mejor guardaba la esencia del cambio histórico en la España franquista en la que se abría paso el capitalismo industrial, como un nuevo mecanismo de control ideológico empleado por las autoridades del régimen conocedoras de la importancia de denunciar lo que para ellos era considerado una transgresión de sus normas:

En aquella sociedad del consumismo y del inicio del confort, el medio de comunicación de mayor influencia social era la televisión. Como ya indicamos, el discurso desarrollista del régimen franquista partía de la tesis que el confort alcanzado por las clases medias podía ser un excelente vehículo de socialización, y por ello era preciso insistir en los nuevos valores del consumismo y de la cultura de masas de evasión. Era preciso, así, que la televisión atendiese a las nuevas necesidades del ocio, de espectáculo y entretenimiento. (De Riquer, 2010: 664).

Igualmente, es en el terreno de la televisión y de la cultura de masas que se instalaba como una realidad fáctica en los hogares españoles en la década de 1960, que las autoridades franquistas ocupaban un papel hegemónico puesto que el control de la televisión era absoluto, símbolo tanto de socialización –las noticias mantenían un sesgo reconocible-, como de des-ideologización, ya que los contenidos televisivos se fueron adaptando a los nuevos tiempos, dedicando un mayor espacio a una programación de entretenimiento y un consumo cada vez más flexible y rápido, adquiriendo el fútbol en este sentido, un volumen muy importante. Así, en «Un cielo lleno de futbóles» (T1C2)²⁸⁹ la familia Alcántara asiste a las protestas desencadenadas en París que serán concebidas como el Mayo francés. Las imágenes escogidas por el régimen en el informativo que cubre y relata los sucesos de París, dan buena cuenta de la estructura de miedo y rechazo hacia cualquier tipo de irrupción subversiva del sistema, siendo

del Valle de los Caídos, o en unas condiciones miserables sin posibilidad de ejecutar la acción colectiva hasta bien entrada la década de los 50.

²⁸⁹ A partir de este momento, esta breve fórmula explicará la temporada y episodio que mencionemos.

presentado como fruto de la exaltación violenta de parte de una población ideologizada en estructuras liberales y desarraigadas. En «A lo lejos del mar» (T1C3) percibimos como a través de los informativos televisivos, el régimen presenta una España que es capaz de albergar y ser sede de la llegada masiva de turistas extranjeros. Mientras se suceden imágenes de las soleadas costas españolas con una nítida masificación de turistas disfrutando de las buenas condiciones nacionales del momento. El locutor que pone voz a las imágenes asegura elocuentemente que España estaba muy cerca de batir todas las marcas conocidas de afluencia turística dentro de sus fronteras. Pero, el absoluto control y capacidad de decisión que mantenía el régimen franquista sobre la televisión, y la importancia de llegar a cada hogar español es evidenciado en «Paz, amor y fantasía» (T1C5), ya que tras el último programa de la noche, en un instante del día en el que las familias dedican el tiempo a relajarse viendo el televisor después de una dura jornada de trabajo, las autoridades emiten imágenes de uno de los símbolos más reconocibles del franquismo –el escudo del águila-, mientras de fondo se escucha el himno oficial de La Marcha Real.

Pero, más allá de la instrumentalización política, e histórica de la televisión por parte de las autoridades franquistas, este aparato industrial era concebido como uno de los principales medios de distracción y diversión, algo que tampoco fue ajeno a quienes formaban parte de la consolidación en aquella época de Televisión Española: “[...] gracias a la actuación de su principal responsable, Jesús Aparicio Bernal, íntimo colaborador de Fraga Iribarne, que ocupó la dirección general de TVE entre 1964 y 1969” (De Riquer, 2010: 664). Es una época en la que junto a la explícita propaganda franquista, comenzó a instalarse un modelo de consumismo individual, y de desideologización, o lo que es lo mismo, la búsqueda de desactivar cualquier forma de interés colectivo. Asimismo, en la programación diaria se incorporaban formatos muy diversos que iban desde informativos y documentales, hasta películas, miniserias, o *shows* como Eurovisión, pasando por concursos como *Un millón para el mejor*. Así «Un cielo lleno de futbolines» (T1C2) muestra perfectamente el choque de una nueva división que se incorpora a otras tan magnificadas y empleadas para legitimar el franquismo entre los vencedores y los vencidos, y es entre aquellos como Herminia, la persona más mayor de la familia, y madre de Mercedes –mujer de Antonio y madre de los hijos-, que encuentran en el proceso del desarrollismo y en el aumento del consumo

y nivel de vida –materialismo-, un ataque a los designios espirituales y religiosos que debían regir como vector articulador en la España de la Iglesia Católica.

Carlos Adulto Off

Desde la llegada de la televisión a la casa, la sobre mesa transcurría casi en silencio, ya no se discutía ni se charlaba de fútbol, ni se contaban los últimos chistes.

Hablábamos poco, y lo poco que se hablaba tenía siempre que ver con aquella pantalla que nos hipnotizaba. Mi abuela, mis padres, mis hermanos vivían pendientes de un millón para el mejor.

Era un concurso que obsesionaba a toda España porque en 1968 el que tenía un millón de pesetas era millonario, pero millonario de verdad.²⁹⁰

Aunque, lo realmente significativo, es la llegada del televisor al hogar de una familia humilde. En el primer episodio titulado «El retorno del fugitivo» (T1C1), coincidiendo con la victoria de la cantante española Massiel con la canción «La, la, la», vemos a toda la familia reunida disfrutando del espectáculo.



La familia reunida disfrutando del Festival de Eurovisión. Esta imagen en «El retorno del fugitivo» (T1C1) que encontramos momentos antes de terminar el primer episodio de la serie muestra fundamentalmente dos características que no queremos pasar por alto. Por un lado, muestra el triunfo de una familia humilde, que tuvo que sufrir lo traumático del éxodo rural, y que reside en un humilde espacio del extrarradio madrileño, haciendo hincapié como veremos posteriormente en el crecimiento del urbanismo y del desarrollismo español. Y, en segundo lugar, muestra perfectamente la importancia nodal que ejercen los programas de entretenimiento y la televisión en la socialización de los hogares españoles. De este modo, las palabras de Carlos Adulto en Off en este preciso momento dan buena cuenta de ello: “Ahora que somos altos, guapos y europeos, todo esto nos parece ridículo, pero hay que comprender que

²⁹⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto del arranque de «Un cielo lleno de futbolines» (T1C2)

en aquella época nunca ganábamos nada. [...] Y yo seguí creciendo sin darme cuenta de que se estaba acabando un mundo y empezaba otro”²⁹¹

Es a través de esta imagen que debemos iniciar una radiografía de la familia en cuestión. La familia Alcántara como protagonista prototípica del modelo mítico del nuevo pueblo español que se pone en pie y comienza a caminar tras la muerte del dictador Franco, como vimos en el estudio histórico del capítulo inmediatamente anterior, es una familia humilde, en cuyo seno ha sufrido la muerte y la desesperación de la Guerra Civil; los momentos de desabastecimiento, pobreza y miseria tras la contienda, y el proceso de atraso y marginación del modelo económico de la autarquía franquista; la dificultad del éxodo rural del campo a la ciudad y el incesante y duro trabajo para llegar a final de mes; la emigración al extranjero tanto europeo como transoceánico; y después la experimentación de un gran cambio en las costumbres y la construcción de nuevos movimientos sociales. *Grosso modo*, el núcleo familiar está compuesto por Herminia, la persona de mayor edad y que mejor representa como veremos tanto el contraste entre el sistema autárquico y de viejas costumbres con el nuevo modelo del desarrollismo, como que es sobre ella en quien recae la tarea de expresar la importancia de la memoria como elemento ideológico de primer orden en la serie. Herminia es madre de Mercedes, quien después de dar a luz a cuatro hijos con Antonio, el «hombre de la casa» y quien mantiene a la familia unida económicamente con dos trabajos, el primero como ordenanzas del Ministerio de Agricultura por las mañanas, y responsable de una imprenta por las tardes, dedica su tiempo a las labores fundamentalmente de la casa – como se espera de una mujer de su época-, mientras arregla pantalones en el poco tiempo libre que tiene con lo que coopera económicamente con Antonio. De los cuatro descendientes –María, la más pequeña de los cuatro no aparece en la imagen señalada porque en el momento de la toma aún no ha nacido-, vemos a Inés que es la mayor de los hermanos, Toni dos años menor que su hermana, y Carlos, el pequeño hasta la llegada de María, y sobre el que recae la responsabilidad de contar la historia en Off, no solo de su familia, sino por extensión y explicación de los cambios de su realidad más cercana, de España. Es Carlos quien se encarga continuamente de mirar hacia atrás contando y relatando la historia de su familia bajo una crónica histórica y sociopolítica de la época en España. Cuando comienza el relato de la trama, Carlos tiene cuarenta y un años, realmente significativo, puesto que es sobre la generación que él representa la

²⁹¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto al finalizar el primer episodio «El retorno del fugitivo» (T1C1) cuando la familia se reúne por primera vez frente al televisor recién estrenado para ver ganar a la cantante española Massiel el festival de Eurovisión en 1968.

que se considera como ejemplo y fruto de un proceso de cambios y transformaciones durante el proceso de la Transición Política y la consolidación de un modelo democrático.

Dicho todo esto, la representación de la familia Alcántara a lo largo de la primera temporada da cuenta de una familia humilde, con los típicos problemas para llegar a fin de mes que cualquier otra del contexto, y que en sí misma, se verá impulsada por una nueva realidad histórica fluctuante y más favorable económicamente que los permitirá no solo adquirir algunos bienes de consumo como la televisión y la lavadora, sino que como colofón a la temporada y consolidación de una mejor situación socio-económica se permitirán aquello que reclamaban y veían como un imposible: el primer viaje a la playa, en este caso, a Benidorm. En cualquier caso, las coordenadas marcadas en esta primera temporada señalada muestran aquello que se dio a conocer como la aparición de unas nuevas clases medias al calor del industrialismo español.

Carlos Adulto Off

En 1968 yo tenía 8 años, ahora dicen que 1968 fue un año revolucionario y lo fue por lo menos para mí. La verdad que en 1968 yo no estaba para revoluciones, me preocupaban otras cosas. Me preocupaba que el pobre Fugitivo estuviera huyendo cuando todos sabíamos que no había hecho matado a nadie. [...]

A mi padre le preocupaba que hubiera trabajo, paz y salud, y a mi madre lo que de verdad quería es que hubiera salud, paz y trabajo. Mis padres habían pasado muchas estrecheces, mi abuela aún más, ahora era una mujer de mucho punto y pocas palabras. [...]

Antes de que tuviéramos televisor, todavía se hablaba en la mesa, bueno hablaba mi padre y los demás respondíamos. [...]

Así era mi familia en 1968, al recordar aquella época me parece como si estuviera hablando de otra gente, y de otro país. Y no es que hayan pasado tantos años, lo que ocurre es que todos hemos cambiado tanto en tan poco tiempo que hasta mi propia familia me parece irreconocible.²⁹²

Como en el caso de la familia Alcántara dejando su Albacete natal e instalándose en un Madrid que crecía desde la década de 1950 a pasos agigantados como consecuencia del éxodo rural. Los cambios económicos desplegados ya en la década de 1960 afectaron a una rígida composición de clases sociales anquilosada en una sangrienta división desigual durante los años de la dictadura. Un primer elemento, y que explicaremos a continuación a colación de la trama de la serie, es la continua pérdida del peso del campo con respecto de la ciudad. La España de los años 60 mantiene una fuerte tensión

²⁹² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto del arranque de «El retorno del fugitivo» (T1C1)

de clase en la ciudad, pero también entre la ciudad y el campo. Entonces, ante un problema de tal envergadura, ¿Decidieron las autoridades franquistas llevar a cabo una reforma agraria que posibilitara el reparto más equitativo de las tierras para facilitar el acceso del campesinado? La respuesta es no. Las autoridades franquistas apostaron por arrastrar inercialmente a las familias más pobres del campo a un éxodo traumático y dolorosísimo o bien del campo a la ciudad –la familia Alcántara-, o hacia la emigración a países extranjeros, dándose también el caso en esta familia. De esta forma, en la década de 1960, comenzó a observarse tendencialmente el origen de una nueva clase obrera, fundamentalmente de jóvenes que acababan de llegar a la ciudad. El inicio de este proceso y la consolidación del modelo de nuevas clases medias se produjo cuando los hijos de estas familias exiliadas pudieron ir a la universidad –es el caso de Toni el hijo mayor- que por un lado mejoraría su condición socio-cultural con respecto a la sangrante historia familiar, y por otro lado, los permitiría conocer y encontrarse con hijos de familias más acomodadas del régimen, configurando un coctel que en el desarrollo de la trama estallará.

La existencia de una cierta movilidad social supuso el reforzamiento y expansión de los grupos intermedios. Surgió así una nueva clase media, fruto del desarrollo y la transformación de lo que podríamos denominar la clase media tradicional. La vieja clase media, sobre todo de las zonas rurales y las pequeñas poblaciones, que estaba compuesta por pequeños propietarios agrícolas y pequeño comercio, disminuyó numéricamente como resultado de la emigración a las grandes ciudades. (De Riquer, 2010: 646).

De este modo, la nueva clase media surgió en el contexto en la que se incrusta la familia Alcántara: industrialismo, incremento de los bienes de consumo, mejoramiento de la calidad de vida, y en el desarrollo del proceso de urbanización. Paradigmático en este sentido, es «Un cielo lleno de futbolines» (T1C2) en el que vemos reflejada la desigualdad en dos planos diferentes pero que se entrelazan hasta que finalmente se unen. España por un lado, un país atrasado en comparación con el resto de países avanzados del mundo, y por otro lado, la condición de desigualdad dentro del territorio español en relación con los ciudadanos tanto extranjeros, como con los adheridos a la causa del régimen. Dicha estructura doble pero entrecruzada es explícita en cuanto a la idea casi marciana que tienen los integrantes de la familia Alcántara, en este sentido, la hija mayor Inés Alcántara, de imaginar el extranjero, para la que ni siquiera se puede imaginar lo que sería conocer grandes ciudades como Londres, París o Florencia. En «Paz, amor y fantasía» (T1C5) es la voz en Off de Carlos Alcántara quien nos advierte de la importancia capital que tuvo para la composición simbólica de la construcción

familiar el ser hijo de unos padres humildes que habían conocido de primera mano en su ficticia Sagrillas natal (provincia de Albacete), el hambre y la miseria, para quiénes la vida no era más que luchar por un mejor futuro para sus hijos. Apelando eso sí, a que es gracias a los sacrificios de esa generación, compuesta por los hijos de la Guerra Civil a los que debemos «mi» – Carlos- generación el haber sido más libres y prósperos. Mientras que es en «Un día es un día» (T1C12) donde comienza a producirse la lenta transformación de la familia Alcántara encaminada a formar parte de la categoría que acordaron en denominar en la época como de nueva clase media y, por supuesto, mantiene un sesgo ideológico franquista negando el atraso y la necesaria y consustancial lucha de clases que inspiró todos y cada uno de los años de la dictadura. Es de nuevo Carlos adulto en Off el que presenta una dicotomía esencial en la composición de las clases sociales de un franquismo, en el que todavía no había irrumpido el desarrollismo y la España del personaje en el presente, que es visto en el primer año del nuevo milenio. Carlos nos asegura que si bien los sueños de una familia modesta de la época de 1968 no eran como los de la sociedad española en el 2001, la familia Alcántara en aquellos años, mantenía un anhelo y una pulsión natural de su condición anfibia mítica desde una situación de extrema humildad, a la de una familia con posibilidad de adquirir bienes de consumo o permitirse unas vacaciones, por lo que Carlos nos asegura que lo importante para su familia en la época era permitirse una mariscada, poder comprarse un 600, o tal vez, ver por primera vez la playa. Sin embargo, el cambio más elocuente y que marca un antes y un después en la familia Alcántara en la composición ideológica de esta primera temporada que desembocará cumpliendo el sueño de visitar la playa como elemento simbólico de la nueva clase media, es la compra que realiza Antonio Alcántara, junto a algunos otros conocido del ficticio barrio de San Jenaro –barrio en el que residen- de una antigua máquina de la imprenta en la que trabaja por las tardes, con la que pretendía levantar su propio negocio.

Carlos Adulto Off

Naturalmente no entendía una palabra de lo que me decía mi padre, pero me encantaba verlo tan entusiasmado. Años después comprendí lo que significaba para él poseer aquella impresora de nombre tan extraño. Era su primera oportunidad para salir del pluriempleo, de dejar de aguantar a burócratas y a los jefes que controlaban su vida. La lotería nos ocasionó más deudas que ganancias, pero ese quinto premio que luego no existió sirvió para hacer realidad nuestros sueños aunque sólo fuera por unas horas.²⁹³

²⁹³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto poco antes de finalizar «Un día es un día» (T1C12)

Así, el intento fallido de Antonio de consolidar una empresa propia, propicia en el seno familiar que salte a la luz y se canalicen, los anhelos, las pulsiones, y los sueños de una familia que comienza a pavimentar el camino por el que transitar a lo largo de esta primera temporada hasta desembocar en las esperadas vacaciones de dos semanas en Benidorm. Es en «Qué luna la de aquel día» (T1C31) que apreciamos una conversación realmente interesante y premonitoria de lo que serán los dos últimos capítulos de la primera temporada, en la que Mercedes y Antonio se interpelan para saber quién va a enseñar al otro a nadar, abrochando y cerrando la conversación las espléndidas palabras de Mercedes: “¡Quién nos iba a decir a nosotros que íbamos a ir a Benidorm!”²⁹⁴. Pero, es en «A la orilla de los sueños» (T1C32), el momento esperado en el que la familia Alcántara al completo se prepara para emprender uno de los viajes ideológicos más señalados y de mayor envergadura de la primera temporada.

Carlos Adulto Off

Los astronautas habían regresado de la Luna después del viaje más sonado de la historia. Mientras los Alcántara nos disponíamos a emprender otra gran aventura. Nuestras primeras vacaciones en la playa no iban a significar un avance para la humanidad pero para nosotros era un sueño hecho realidad. Al final íbamos a conocer el mar.²⁹⁵



Despedida de los Alcántara antes de emprender el viaje a Benidorm. En esta imagen debemos reconocer y es importante hacerlo, la gran diferencia con la primera imagen presentada. Si en la primera imagen, mostrábamos el corto avance del acceso y adquisición de la televisión a través de la cual la

²⁹⁴ Fragmento de una conversación mantenida entre Antonio y Mercedes a colación del viaje que emprenderán a Benidorm en «Qué luna la de aquel día» (T1C31)

²⁹⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto del arranque «A la orilla de los sueños» (T1C32)

familia Alcántara se reunía para seguir los programas y los festivales del momento, en esta foto de despedida, vemos una familia que ha dicho adiós a una condición de servidumbre social, para ingresar en una nueva condición de clase media mediante la que incluso se pueden permitir un viaje semanal a la playa de Benidorm. Precisamente este es uno de los motores ideológicos que marcará la tensión y la fricción de la serie en cuestión, presentando el modelo industrial franquista como positivo a pesar de las continuas apelaciones críticas a la falta de libertad. Sin embargo, este no es momento de entrar todavía en dicho análisis. A modo de resumen, destacar las palabras de Carlos Adulto en Off mientras se produce la feliz despedida de San Jenaro: “Eso eran despedidas y no las de ahora. Hoy somos ciudadanos de un país desarrollado y no paramos de viajar, y cuanto más exótico mejor. Visitar una selva de Borneo o el desierto sin toparse con turistas españoles es imposible. Pero en aquella época las vacaciones en el extranjero no eran más que un sueño muy lejano. Pasar unos días en Benidorm era todo un acontecimiento, que despertaba la envidia y la admiración de todo el barrio”²⁹⁶

La presentación de este necesario tránsito ideológico de la serie lleva consigo un desnivel en dos capas que debemos explicar y presentar. Por un lado, merece una mención detallada primero el éxodo rural que experimentaron y que fue necesario para el posterior cambio de estatus socio-económico; y junto a esta característica, la composición ideológicamente tradicional de la familia. Mientras que por otro lado, tras la constitución y consolidación del proceso del éxodo rural, debemos mencionar la siguiente característica que los representa magníficamente bien: por un lado, el proceso de urbanización de las grandes ciudades con planes de construcción de polígonos de viviendas para acoger a tantísimos inmigrantes, representando el barrio de San Jenaro un espacio prototípico de un barrio obrero de la época; y, por otro lado, el surgimiento de nuevos movimientos sociales asociados a dichos cambios urbanos.

Una de las primeras consecuencias directas del desarrollo del éxodo rural y que afectó de manera muy significativa al campo español fue la crisis de la agricultura²⁹⁷. Entre las décadas de 1950 y 1970 el pueblo español perdió prácticamente la mitad de los jornaleros y campesinos que año tras año trabajaban la tierra. Sin embargo, antes de introducirnos en el corazón del flujo migratorio tanto nacional como internacional de las décadas señaladas, debemos adentrarnos brevemente en el desarrollo del modelo económico autárquico español que tras la Guerra Civil reportó pobreza, miseria, desabastecimiento y mucho sufrimiento, generando las condiciones de posibilidad para que tanta población decidiera dejar de lado los pueblos y los espacios geográficos que los habían visto nacer. Es un consenso generalizado entre los historiadores, el afirmar que la instauración del franquismo sumergió a España en algo más de diez años de

²⁹⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto momentos antes de dar comienzo el viaje familiar a Benidorm en «A la orillas de los sueños» (T1C32)

²⁹⁷ Para un análisis detallado de la crisis de la agricultura en España, véase (Barciela *et al.* 2001: 97 y ss.)

atraso económico: “[...] en España la Gran Depresión del siglo XX no ocurrió como en los otros países capitalistas entre 1929 y mediados de los años 1930, sino entre 1936 y 1950. El retroceso y el estancamiento de este período significaron, en primer lugar, una ruptura con el proceso de crecimiento pausado pero incesante que venía conociendo España desde 1840” (Carreras y Tafunell, 2003: 280).

El impulso de la autarquía por parte de las autoridades franquistas venía propiciado fundamentalmente por dos variables, en primer lugar, era un secreto a voces que para Franco y sus más allegados el desarrollo de un modelo de abastecimiento nacional, o el intento de generar un capitalismo hispano, se convirtió en una de sus máximas proclamas; y en segundo lugar, propiciado por la coyuntura geopolítica del momento, y el bloqueo internacional a España tras la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, F. Guirao (1998) en su obra *Spain and reconstruction of western Europe 1945-1957: challenge and response*, restó importancia a la posición subalterna y de ostracismo que sufrió España tras la contienda mundial, debido a que en los países europeos, pensando fundamentalmente en Francia e Inglaterra, no pusieron en riesgos sus economías, y geoestratégicamente mantuvieron una relación comercial empática y cercana con el régimen de Franco porque así les convenía, por supuesto, negando el consenso general acerca de la posición que ocupó España hasta las firmas de los tratados internacionales con los Estados Unidos y la Santa Sede en 1953.

En cualquier caso, lo que es una evidencia histórica sin paliativos es el fracaso estrepitoso del primer franquismo, el de la política económica autárquica. Como apuntan (Barciela *et al.* 2001: 26) el resultado de toda la política autárquica del primer franquismo fue que el hambre y la miseria aparecieron muy pronto y se erigieron en dos de los problemas más acuciantes para una cantidad cada vez más numérica de españoles.

Los indicadores, no obstante, esconden la existencia de una doble realidad que contribuyó a acentuar aún más una redistribución negativa de la renta, puesto que fueron los grupos sociales más desfavorecidos los que soportaron en mayor medida el deterioro de la situación económica, al tiempo que aparecieron nuevas fortunas que contrastaban con las situaciones de extrema pobreza. La caída de los salarios reales, como consecuencia de la fuerte subida de los precios, provocó una contracción del consumo, que se hizo más notable entre los asalariados. La disminución del consumo fue dramática en determinados artículos básicos, a pesar de que la mayor parte de los ingresos familiares se destinaba a la adquisición de alimentos, lo que obligó a muchas

familias a recurrir al Auxilio Social o a la beneficencia de la Sección Femenina (Barciela *et al.* 2001: 27).

En «Hundido» (T2C36) vemos aparecer en la capital a Doña Pura, la madre de Antonio que dinamizará el día a día de la familia Alcántara. Doña Pura, tras haber pasado toda su vida en su Sagrillas natal, decide emprender un viaje con fecha de vuelta a Madrid. A causa de este viaje, y sobre todo, con la tensión argumentativa que aporta el carácter propio de una mujer mayor con las grietas de la Guerra Civil todavía marcadas a fuego en la piel, la familia Alcántara se encontrará con un choque cultural entre las prácticas propias que se ejercen en una ciudad como Madrid, a pesar de sus problemas y el lógico atraso respecto de otras capitales europeas, y las cosmovisiones rurales aportadas por Doña Pura. Así, es importante en nuestro propósito de describir las heridas de la política autárquica, destacar unas palabras de Carlos Adulto a lo largo de este capítulo de la serie:

Carlos Adulto Off

La abuela Pura era todo un carácter. La guerra, el hambre y las amarguras de haber enterrado a tres hijos y un marido habían hecho de ella una auténtica superviviente. Setenta y cinco años de trabajo y sufrimiento apretando los dientes para echar al mundo a dos hijos que tan pronto como pudieron andar, pusieron tierra de por medio.

Cambiaron las gachas por la televisión, el calor de la lumbre por la calefacción central. En los pueblos quedaron sólo los viejos, ancianos como mi abuela Pura, en cuya mirada clara aún se podía leer el reproche por aquel abandono. Mi padre como tantos otros que tuvieron que emigrar como él, nunca supieron perdonarse esta forzada traición.²⁹⁸

También en «Muerte natural» (T3C55) consciente la familia del grave estado de salud en el que se encuentra Doña Pura, deciden ir a pasar y acompañar los últimos momentos de vida con la madre de Antonio, a la que habían cogido mucho cariño y afecto, a pesar de su fuerte carácter durante el tiempo que estuvo en Madrid con ellos. Más allá de muchos de los recuerdos y vivencias que se hacen conscientes desde el primer momento que ponen un pie en la tierra de Sagrillas y que trataremos pormenorizadamente de explicar posteriormente, es sobre todo al más pequeño, a Carlos, a quien le hace especial ilusión pasar unos días en una realidad muy diferente a la conocida en la ciudad, disfrutando de un tiempo de ocio infinitamente más longevo y despreocupado, y el encontrarse con chicos de su generación nacidos y criados en la España rural de la época con la desigualdad que ello conllevaba.

²⁹⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto del arranque de «Hundido» (T2C36) debido a la llegada de la abuela Pura, madre de Antonio

Carlos Adulto Off

Yo estaba ilusionado con el pueblo. No podía entender que mis padres lo hubieran abandonado para vivir en la ciudad. En los pueblos de esa época no había adosados, ni polideportivos, ni turismo rural. El campo español seguía siendo la viva imagen de nuestro subdesarrollo, de la miseria que habíamos dejado atrás.

De la miseria que mis hermanos habían olvidado y que mis padres no querían recordar.²⁹⁹

Asimismo, algo que venía produciéndose desde comienzo del siglo XX en España, a saber, el movimiento migratorio y los continuos flujos poblacionales de unas zonas cada vez más despobladas, a zonas urbanas que se iban agrandando y ensanchando de manera muy uniforme, se intensificó tras el fracaso del primer franquismo: “El resultado fue que entre 1961 y 1975 más de cinco millones y medio de españoles cambiaron de residencia, en un movimiento que fue el reflejo demográfico de los profundos cambios que se estaban produciendo en la estructura económica española, ya que el cambio de residencia estuvo relacionado con las transferencias de población activa desde la agricultura a la industria y los servicios, es decir, con el llamado –éxodo rural–” (Barciela *et al.* 2001: 301). Por lo tanto, el más destacado fenómeno poblacional que se produjo en aquellas décadas fueron los flujos migratorios. Hasta el momento, por la importancia y relevancia que mantiene en la trama, nos hemos concentrado únicamente en los flujos internos del pueblo a la ciudad, pero existieron, y en la serie inciden en ello, flujos continuos al exterior, tanto a países europeos como Francia o Alemania, como a países transoceánicos como Argentina. Igualmente, las causas de las masivas emigraciones son bien notables y conocidas:

El derecho a mejorar el nivel de vida, lograr un trabajo estable y un futuro mejor para ellos y sus familias, dadas las enormes dificultades para conseguirlo en sus zonas de nacimiento. La emigración estuvo propiciada por la creación de auténticas redes de relaciones familiares o de amistad y las proporcionadas por la propia vecindad, que facilitaban la acogida, ayudaban a instalarse y a buscar alojamiento y trabajo a los recién llegados. (De Riquer, 2010: 639).

A consecuencia de la importancia que tuvo las redes de relaciones familiares para la emigración, esto mismo se expresa muy bien en «Camino de Santidad» (T5C77) cuando la familia Alcántara recibe la sorprendente e inesperada visita de Paquita, una prima de Sagrillas, para quien el pueblo se había convertido en una cárcel angosta y con la ayuda

²⁹⁹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto tras la llegada de la familia al pueblo para presenciar los últimos compases de la vida de la abuela Pura en «Muerte natural» (T3C55)

inestimable de su familia en Madrid, mantenía la esperanza –en relación a los acontecimientos desencadenados en su vida en Madrid, afirmamos que así lo fue- de mejorar su vida y obtener todas las oportunidades que en un espacio despoblado y marchito como los pueblos de la mancha le arrebatában.

Volviendo a lo dicho anteriormente, en cuanto a los flujos migratorios al exterior³⁰⁰, destacar que en España el modelo de emigración estuvo impulsado por las autoridades franquistas que encontraron una salida más loable al problema del campo español en el control del movimiento poblacional, que la realización de una reforma agraria que permitiera ocupar a los campesinos desocupados más espacios de trabajo. Si bien es cierto que la emigración interior fue más numerosa y tuvo mayor impacto en el cambio estructural de la España de aquellos años, los movimientos al exterior fueron realmente significativos. A grandes rasgos, una de las diferencias entre la emigración europea y la transoceánica, fue que la segunda mantenía implícito un proceso de más duración que la europea, que en muchas ocasiones era estacionaria («emigración golondrina»). Como indican (Barciela *et al.* 2001: 297) las causas interrelacionadas de la emigración fueron básicamente tres: “la falta de trabajo en España, la búsqueda de retribuciones más elevadas y el deseo de ahorrar” (Barciela *et al.* 2001: 297).

Carlos Adulto Off

En 1968 todavía éramos un país de emigrantes. Desde entonces hemos prosperado, ahora los españoles ya no nos tenemos que marchar al extranjero por trabajo y una vida digna. Ahora son los extranjeros los que vienen a España a hacer los trabajos que nosotros no queremos hacer, y al ver cómo tratamos a los trabajadores extranjeros me acuerdo de mi tío Miguel, y de si hemos perdido la memoria. Me pregunto si estamos tan orgullosos de lo que somos que hemos olvidado lo que hemos sido³⁰¹

Así en «Las invasoras» (T1C4) a colación de la visita del hermano de Antonio, Miguel Alcántara con su mujer e hija francesas, con quienes reside en París desde que marchase de Sagrillas tras cumplir la mayoría de edad, Antonio y Mercedes mantienen una conversación elocuente en la cama momentos antes de dormirse –espacio en el que siempre se dan las conversaciones más íntimas e importantes entre el matrimonio Alcántara- en la que Antonio le expresa la intención de marchar a Francia buscando todo aquello negado en España:

Antonio

³⁰⁰ Para un estudio pormenorizado de los flujos migratorios al exterior, véase (Barciela, *et al.* 2001: 294 y ss.).

³⁰¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto al finalizar «Las invasoras» (T1C4)

¡Lo que es un disparate es quedarse aquí y malvivir Merche! ¿Por qué crees que tanta gente se va a Francia o Alemania? Porque allí se puede buscar la vida y aquí no.

[...]

Porque nos estamos matando a trabajar para nada. ¿Quiénes de los que estamos en el barrio tiene un coche como el de mi hermano?³⁰²

A pesar de lo traumático y doloroso que es siempre dejar la tierra que te vio nacer, y más cuando la decisión está absolutamente condicionada por la falta de recursos, el hambre, y la miseria de un modelo económico fracasado que hizo retroceder el reloj histórico de una España ya de por sí atrasada durante todo el siglo XIX, la emigración exterior desempeñó un papel muy importante en el desarrollo de unas nuevas estructuras económicas por dos razones de peso: en primer lugar, porque los españoles que dejaban atrás su país ejemplificaban una mano de obra desempleada y problemática para las autoridades franquistas. El hecho de comenzar una nueva historia en el extranjero otorgaba un nuevo rédito, pues ayudaba a paliar el desempleo; y, en segundo lugar, la importancia decisiva en la balanza de pagos, ya que fue una fuente incesante de divisas, que junto al turismo y las mínimas pero importantes inversiones extranjeras, ayudaban a cubrir un déficit comercial que arrastrábamos de largo.

Si hemos mencionado el ejemplo de emigración exterior europea en torno a la familia Alcántara, ahora haremos lo propio con la transoceánica, puesto que en «Con la frente marchita» (T2C38) la familia al completa espera entusiasmada la llegada del tío Gerardo, un familiar que decidió emigrar a Argentina y que aprovechando lo que en 1969 se dio en conocer como «Operación España» regresó unos días a Madrid. Pensando que la situación económica en Argentina era muy buena, la llegada de Gerardo y la situación de pobreza y servidumbre que experimentaba en América, sorprenden y genera incertidumbre en la cada vez mejor situación económica de los Alcántara.

Carlos Adulto Off

Mi tío Gerardo se fue pensando que no volvería a vernos, pero regresó a España y murió hace unos años en Sagrillas, el pueblo que había abandonado en 1929 para hacer las Américas. Como tantos otros españoles, huyó de nuestra pobreza buscando un futuro mejor en Argentina. Ahora los descendientes de nuestros emigrantes hacen cola ante el consulado español de Buenos Aires para buscar un futuro mejor en

³⁰² Fragmento de una acalorada conversación entre Antonio y Mercedes después de que Antonio medite y tenga decidido viajar al extranjero en busca de toda distinción, en gran parte material, que no encuentra y no ve posibilidades de encontrar en una España que todavía, en este episodio, no ha empujado el desarrollismo industrial, en «Las invasoras» (T1C4)

España. Los españoles del s. XXI arropados en la prosperidad europea, vemos con impotencia cómo se desintegra la Argentina, el país que acogió a nuestros antepasados, el país que nos dio su trigo cuando no teníamos pan.³⁰³

Otra de las características más llamativas de la familia Alcántara es el tradicionalismo. Consideramos que la mejor manera de acercarnos al tradicionalismo familiar de la época representado simbólicamente por los Alcántara, es rastrear psicoanalíticamente la infancia del tutor espiritual de aquella España dictatorial: el Caudillo. En Franco nos encontramos un rápido y juvenil desafío al liberalismo y al socialismo, y por supuesto, una respuesta afirmativa al conservadurismo. Dicha situación prematura en la vida de Franco, se halla en la ausencia y rechazo de la figura paterna, mujeriego, y liberal, por la que no sentía ningún tipo de aprecio. El conservadurismo de Franco se hizo cada vez más patente tras conocer y enamorarse de Carmen Polo. En este sentido, el acercamiento a Carmen Polo también venía propiciado por la altivez aristocrática que desplegaba en cada uno de sus gestos: “Franco, profundamente conservador, sentía casi veneración por la aristocracia y admiraba a la familia de su novia y su modo de vida” (Preston, 2017: 51). Pasan los años, y tras casarse y tener descendientes con la aristócrata Carmen Polo, Franco cumple una vida dedicada al trabajo espiritual y religioso propio de una relación cada vez más cercana con la Iglesia Católica, que se consolidará definitivamente poco antes del estallido de la Guerra Civil, catalogándola como una guerra santa contra el hereje ateo. Así, la íntima relación de una familia Franco conservadora, con la Iglesia hasta poco después del Concilio Vaticano II (1959) y la presencia de obispos como Vicente Enrique y Tarancón, impulsó un modelo familiar tradicional donde la división o el *cleavage* de género estuvo profundamente señalado: “La victoria consolidó la imagen minuciosamente construida de sí mismo como cruzado medieval, defensor de la fe y restaurador de la grandeza nacional española, con su relación con la Iglesia como importante punto de este teatral entramado” (Preston, 2017: 361).

Entonces, la familia Alcántara se erige simbólicamente en una familia arraigada tradicionalmente, donde las relaciones de género quedan señaladas sangrantemente, de forma que son las mujeres de la casa –Herminia, Mercedes e Inés–, las que tienen el cometido de servir y trabajar en las tareas domésticas, también cosiendo pantalones para ayudar económicamente, suponiendo esto un grave problema, como explicaremos,

³⁰³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Con la frente marchita» (T2C38)

cuando comienza a percibir mayores ingresos que Antonio, mientras que los hombres – Antonio, y Toni- son los encargados de trabajar, entretanto eso sí, pueden permitirse la distensión ociosa en el bar que se encuentra justamente debajo del bloque de viviendas en el que residen mientras son las mujeres las encargadas de preparar y servir la comida diariamente.

En «Las mejores huelgas de nuestra vida» (T1C8) cuando Antonio después de un largo y duro día de trabajo llega a casa y se encuentra la rara imagen de tener que cenar únicamente con Mercedes, éste le pregunta el por qué de tal desolador paisaje cuando acostumbran como una familia «de bien» a cenar en familia. Lo realmente llamativo de esta conversación, es la diferencia de criterio que mantiene Antonio con su hijo Toni, siendo éste dos años menor que Inés:

Antonio

Ya lo sé qué va a llegar más tarde, menudo golfo está hecho.

Mercedes

¿Sí? Pues ya puedes cortarle las alas a tu hijo, que yo no quiero golfos en esta casa.

Antonio

Pero Merche, si tiene 18 años mujer, está en la edad. Lo que no aguanto es lo de Inés mira por dónde. Me tiene harto que ande a estas horas por la calle.

Mercedes

Antonio, ya tiene 20 años.

Antonio

¡Como si tiene 30 Merche, es mi hija y ésta es mi casa!

Mercedes

Será nuestra casa ¿no?

Antonio

Pues eso, ya le puedes decir a tu hija que se acabó lo de salir pero que se acabó.

Mercedes

¿Y por qué no se lo dices tú?

Antonio

No es lo mismo³⁰⁴

³⁰⁴ Secuencia en la que Antonio y Mercedes discuten acerca del trato y las consideraciones desiguales sobre sus hijos Inés y Toni en «Non plus ultra» (T1C9)

Carlos Adulto Off

Quién le iba a decir a mi padre que su hija hacía tiempo que había dejado de ser una niña. Inés empezaba a descubrir que a su alrededor existían los wateques, los cubatas de ron y no estaba dispuesta que la devolvieran de nuevo a las aburridas remesas en la casa de los padres de su ex novio, ni a los achuchones atropellados en el descansillo de la escalera.³⁰⁵

Sin embargo, como ya hemos advertido, el punto de inflexión y el choque con nuevas costumbres y nuevos valores se produce en «Un hombre sin corazón» (T1C10) cuando por un lado Mercedes comienza a recibir cada vez un mayor número de encargos de pantalones, motivo por el que puede comenzar a recibir un retribución superior a la de Antonio, y por otro lado, percibimos una imagen paradigmática cuando reunidos todos en el salón, son las mujeres las que trabajan y desempeñan labores de esfuerzo, dado que están en el interior del hogar, espacio en el que deben y se encargan de forma tradicional de solventar cualquier tipo de contratiempo, y Antonio, Toni y Carlos, están cada uno distrayéndose como quieren, o bien leyendo el periódico, o pasando el rato con el televisor.

Carlos Adulto Off

En el invierno de 1968 en nuestra casa se empezaron a experimentar una serie de cambios trascendentales para mi familia, y el mayor de todos, es que el pequeño negocio de coser pantalones vaqueros subió tanto que mi madre empezó a ganar casi más dinero que mi padre, y eso aunque nos permitió un desahogo económico, sumió a mi padre en el desconcierto.³⁰⁶



Mercedes e Inés trabajando dentro del hogar familiar, mientras Antonio, Toni y Carlos se distraen con el periódico o la televisión. Si después de lo dicho, y el acercamiento entre conservadurismo y relaciones asimétricas de género no son elementos suficientes para hablar por sí solos al contemplar esta imagen en «Un hombre sin corazón» (T1C10), queremos llamar la atención de las palabras que emite el

³⁰⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Non plus ultra» (T1C9)

³⁰⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Un hombre sin corazón» (T1C10)

locutor y escuchan a través de la televisión en el mismo momento que se produce la escena: “Así pues el hombre ha de prepararse para llenar el vacío creado por las mujeres liberadas que ahora ríen y festejan su triunfo sobre el sexo fuerte”. Si hemos contemplado que la imagen puede hablar por sí sola, estas palabras no son menos importantes en este sentido. Si bien podemos detenernos y observar los marcos ideológicos de las palabras proferidas como –ahora ríen y festejan- o –sobre el sexo fuerte-, lo verdaderamente relevante es que en la imagen lo que vemos es la ejemplificación de una estructura familiar absolutamente desigual. Además, éste es el contexto en el que Antonio comienza a cuestionarse su propia autoridad dentro del hogar. Tras recibir Mercedes una serie de ofertas de trabajo, y la posibilidad de montar su propio negocio, Antonio comienza a sentir una profunda envidia y desesperación vinculada a todas las enseñanzas inconscientes del tipo de trabajo y función que deben desempeñar por un lado los hombres –trabajar y llevar dinero a casa-, y las mujeres –dedicarse a las tareas del hogar-. Destacar las palabras de Carlos Adultos en Off compases inmediatamente posteriores a la imagen presentada: “En aquellos días es verdad que la mujer ya no solo pensaba en pescar novio, y que la mayoría aspiraba a entrar en el mundo laboral, pero no se podía negar que en mi casa lo de hacer las camas, preparar la comida, e ir a la compra, era cosa de mi madre, de mi abuela y de mi hermana, que cuando podía armaba un escándalo diciendo que los hombres de la casa no diéramos golpe en una época en la que casi nadie todavía había oído hablar del machismo”³⁰⁷

Si como hemos asegurado, una de las características más señaladas de la década de 1960 fueron los flujos migratorios en los que se cree que aproximadamente un millón y medio de habitantes emigraron a países extranjeros, y otros dos millones de habitantes cambiaron su residencia y se desplazaron a grandes metrópolis, esto condujo directamente a un proceso de creación de viviendas en polígonos y extrarradios de ciudades, y obligó a toda una transformación conocida como «urbanización». Atendiendo a las advertencias de (Barciela *et al.* 2001: 303), la urbanización en España fue una pieza más de un amplio abanico de reformas modernizadoras, pero a su vez, se convirtió en una fuente de graves problemas. La emigración a la ciudad desbordó absolutamente el modelo de goteo registrado hasta el momento, por lo que reforzó un mal endémico de crisis económica y caos, cuyo resultado entre otros muchos problemas, fue la especulación del suelo y los «pelotazos» inmobiliarios que arrasaban la península, cuya genealogía nos transporta directamente a la atroz crisis registrada en España tras el colapso de la burbuja inmobiliaria de 2008 en los Estados Unidos, cuyos efectos se dejaron gravemente ver en un modelo económico español muy dependiente del modelo impulsado por las autoridades franquistas tras el éxodo rural: “El crecimiento de las grandes ciudades fue desordenado y conllevó altas dosis de especulación del suelo urbano. La construcción de viviendas fue insuficiente para una demanda que era cada vez mayor” (Barciela *et al.* 2001: 303). Sin embargo, pese a construirse verdaderos guetos de gente apiñada, las condiciones de vida mejoraron, y no

³⁰⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en un capítulo en el que continuamente se reitera y se incide en la cruenta asimetría de género y en el trato desigual que mantienen hombres y mujeres dentro del seno familiar en «Un hombre sin corazón» (T1C10)

solo esto, también las expectativas de que los hijos pudieran obtener una mejor vida futura.

Carlos Adulto Off

Cuando yo era pequeño, no existían los juegos electrónicos ni internet. Aunque les parezca mentira podíamos vivir sin teléfonos móviles, ni ordenadores, y con un solo canal de televisión. Pero los niños de los 60 teníamos un lujo que no tienen los de ahora, grandes espacios para jugar al aire libre. En las ciudades aún quedaban descampados para cazar lagartijas, jugar a las chapas y a las canicas, para imaginar y construir nuestro propio mundo.³⁰⁸

En «Nuevos horizontes» (T1C27), Don Pablo —el jefe de la imprenta donde trabaja Antonio, y hombre adscrito al régimen quien hizo la guerra como alférez provisional—, decidió tras haber heredado unos terrenos montar una constructora en la que está convencido que Antonio será su hombre de confianza.

Don Pablo

La imprenta da dinero, es un negocio menor pero da dinero. El futuro es esto.

Antonio

¿La construcción?

Don Pablo

Claro. ¿No ves que están construyendo por todas partes? En la costa, cada semana inauguran una docena de hoteles para el turismo. El futuro de España es la construcción te lo digo yo.

Antonio

¿Usted cree Don Pablo?

Don Pablo

Sí. Y yo soy a ser un constructor de esos, y tú también. Voy a alquilar una oficina para la empresa y tú serás mi hombre de confianza

[...]

Don Pablo

Vamos a llenar España de hormigón. La vamos a cubrir de cemento.³⁰⁹

³⁰⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto cuando melancólicamente el personaje principal que nos cuenta desde sus vivencias el cambio que experimenta su familia, y por ende España en su conjunto, recuerda un tiempo en el que la construcción y el hormigón no habían inundado todo espacio abierto en España, y los niños podían jugar y disfrutar al aire libre en una relación con el espacio que muestra una clara apelación al estudio de las composiciones de las ciudades tras el desarrollismo, y que excluye del considerado “espacio público” no sólo prácticas como las ejecutadas por los niños a los que se refiere esta alocución, sino también a determinados grupos sociales, en «Nuevos horizontes» (T1C27)

³⁰⁹ Fragmento de una conversación entre Don Pablo y Antonio en «Nuevos horizontes» (T1C27)



Madrid en la década de 1960. Cuando Antonio y Don Pablo mantienen la conversación señalada en «Nuevos horizontes» (T1C27), justamente al finalizar la frase “[...] La vamos a cubrir de cemento”, los dos personajes dirigen su mirada al horizonte madrileño, constatando con sus propios ojos un Madrid cada vez más grande y que con los años será la ciudad que ahora mismo es, y por supuesto, todo mediante un proceso de urbanización y de ladrillo que ha caracterizado a la capital como un espacio abierto a la masificación, y también a la especulación del suelo como atestiguan los numerosos casos de corrupción de las últimas décadas, así como los que siguen abiertos a día de hoy.

El desarrollo del episodio nos deja innumerables ejemplos en conversaciones e imágenes del impacto que tuvo en vilo al barrio de San Jenaro desde el momento que se enteraron del proyecto inmobiliario de Don Pablo. Cabe destacar, por las implicaciones que señalaremos más adelante, la intervención de Eugenio, el nuevo párroco del barrio, creando una junta de vecinos «nuevos movimientos sociales» (Castells, 1974), para discutir, problematizar, y denunciar lo que tanto para él como para Toni Alcántara es un atropello especulativo.

Eugenio

¿Y qué vamos a hacer? Si los terrenos son suyos, podrá construir lo que quiera

Toni

Sí Eugenio. Pero no podemos dejar que se construya por todos lados. Fíjate en el barrio, hace 5 años estaba todo rodeado de campo, y ahora es todo cemento.

Eugenio

Sí claro, si es el paraíso de los especuladores. No hay quien les pare los pies. Las pocas leyes que hay... hecha la ley, hecha la trampa.³¹⁰

³¹⁰ Conversación entre el nuevo párroco joven y «rebelde» Eugenio, y el Toni el hijo mayor de los Alcántara en «Nuevos horizontes» (C1T27)

Tras una tensa y caliente reunión, donde los reproches y las descalificaciones por parte fundamentalmente de Don Pablo a Eugenio tildándole de «cura comunista» o «quieren que todos seamos pobres como en Moscú», se resuelve con la prohibición y paralización de las obras por problemas burocráticos con el ayuntamiento de Madrid. No obstante, como veremos durante la segunda y tercera temporada, las ansias y las ganas de Pablo por ganar dinero a través de la construcción no cesarán, alquilando finalmente unas oficinas y trabajando mano a mano con Antonio que pasará a ser Director Gerente de Construcciones Nueva York.

Carlos Adulto Off

Habíamos ganado una batalla, pero la guerra contra los constructores estaba perdida. Pocos años más tarde, nadie sabe cómo, nuestro descampado dejó de ser zona verde y se convirtió en una gran bloque de viviendas. Ahora los niños de mi barrio juegan en un diminuto patio de cemento bajo el que están sepultadas mis chapas, mis peonzas y mis canicas. Todos los juegos y todos los sueños de mi infancia.³¹¹

A pesar de las imperfecciones y problemas de la urbanización en España en la década de 1960, evidenció un modelo de dos velocidades o desequilibrio territorial muy acusado, ya que mientras que algunas de las áreas más dinámicas españolas crecían sin cesar día tras día, otras como el campo quedaban completamente despobladas y vacías. En «Crónicas de un pueblo» (T3C54), Antonio mantiene una conversación muy relevante en este sentido con su tío en Sagrillas, cuando la familia viaja al pueblo para asistir a la muerte de Doña Pura, la madre de Antonio.

Tío de Antonio

Pero no vamos a hablar de penas. ¿Qué tal te va a ti?

Antonio

No me puedo quejar. A mí me ha nombrado Director Gerente de una constructora muy importante. Y Merche ha puesto una tienda pero es que yo nunca sé cómo se llama. Es una tienda en la que vende ripa en el barrio, y le va muy bien.

Tío de Antonio

No, si ya se os ve. Anda que no habéis prosperado.

Antonio

Los que prosperan son estos. Este estudia para abogado. ¿Quién lo iba a decir?

Tío de Antonio

³¹¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Nuevos horizontes» (T1C27)

¿Y la chica?

Antonio

No estudia, es actriz

Tío de Antonio

¿Cómica?

Antonio

Cómica no, porque ha hecho un Estudio 1. No es de esas de la revista. Es actriz ¡Aunque a mí no me gusta nada!³¹²

No obstante, recogiendo una de las ideas lanzadas anteriormente, el desarrollo del urbanismo trajo consigo una característica relevante y que supuso un gran quebradero de cabeza al régimen, así como un nuevo suspiro y aliento de protesta a una clandestinidad y a unos exiliados muy golpeados por las medidas represoras del dictador Franco: los movimientos sociales urbanos: “Cuando se habla de problemas urbanos nos referimos más bien, tanto en las ciencias sociales como en el lenguaje común, a toda una serie de actos y de situaciones de la vida cotidiana cuyo desarrollo y características dependen estrechamente de la organización social general” (Castells, 1974: 3). Sin embargo, esta lógica como indica Castells no puede desarrollarse hasta sus últimas consecuencias, puesto que las complejas sociedades contemporáneas, y más cuando hablamos de la franquista como dictadura represora del movimiento y organizaciones obreras y de protesta, no mantienen un movimiento lógico, son estructuras que se encuentran continuamente insertas dentro de unas relaciones de clase que ejercen continuamente un tira y afloja, cuyo desenlace, que por supuesto no está inscrito en una teleología finalista, marca el ritmo positivo o negativo de la aprobación de derechos y conquistas o el retroceso de los mismos, pero también, el desempeño del repertorio de luchas y protestas, así como la organización de la ciudad, marcará un tipo de movimiento u otro. En la España franquista, por el tipo de poder dictatorial y mesiánico, la proliferación tanto de reuniones y asambleas vecinales, en muchos casos, como en *Cuéntame Cómo Pasó*, propiciadas y arropadas por un cuerpo eclesiástico cada vez menos adherido al régimen; como los nuevos movimientos universitarios, que desde la década de 1960 son más frecuente por las características estructurales de nuestro

³¹² Fragmento de la interesante conversación entre Antonio y su tío del pueblo que evidencia perfectamente la relación asimétrica entre el campo y la ciudad tras el éxodo rural y el proceso de urbanización en «Crónicas de un pueblo» (T3C54)

sistema económico, donde comenzaban a compartir espacio y discusiones políticas hijos e hijas de clases muy dispares, aunque haciendo honor a la verdad, aún existía un sesgo de clase muy arraigado entre los estudiantes que cursaban estudios universitarios.

Carlos Adulto Off

Tantas veces había escuchado a mis padres y a mi abuela lo que significaba para todos nosotros que Toni fuera universitario que cuando le vi entrar por la puerta molido a palos y con un ojo amoratado pensé que la Universidad debía ser un lugar lleno de emociones y peligros donde los estudiantes además de dedicarse a estudiar tenían que pasarse las horas huyendo de los grises. Unos guardias vestidos de gris que a la menor ocasión sacaban la porra y la hundían en las costillas de cualquiera que tuviera la osadía de decir lo que pensaba.³¹³

La consideración que la mayoría de los españoles, tanto por la mala situación económica atravesada desde el final de la Guerra Civil, como de la imagen endogámica que se mantenía de la universidad, a la que en líneas generales solo podían acceder las familias mejor posicionadas del régimen, bien por los altos precios de las tasas, como por la reproducción de un tipo de capital cultural de clase; era de un artículo de lujo no al alcance de todos. Después de organizar tantos esfuerzos de trabajo, por fin, la familia Alcántara estará en disposición de matricular a su hijo mayor Toni en la facultad de Derecho. Así, Toni se convertirá no solo en la gran alegría y respecto de la familia, sino en la esperanza depositada sobre la posibilidad de obtener un título universitario, nada más y nada menos que de abogado en aquella época, para salir de la situación de subalternidad de clase vivida, sufrida y experimentada por el conjunto de la familia. Sin embargo, es Don Pablo, el jefe de la imprenta de Antonio, y persona cada vez más allegada a la familia, que en sucesivas y repetidas ocasiones le advierte que la universidad no es un espacio donde puedan convivir hijos e hijas de clases sociales diferentes dentro de la composición del capitalismo español de la época. En «Paz, amor y fantasía» (T1C5) después de que Antonio solicite a Don Pablo ayuda para la obtención de una beca universitaria destinada a su hijo mayor, éste le responde contundentemente: “¿Sabes que la Universidad no es para todo el mundo no?”. También en «Secretos y mentiras» (T1C21) cuando de nuevo, Antonio solicita ayuda a Don Pablo para afrontar una nueva, extraña y pedregosa situación después de que Toni contara a la familia que manteniendo relaciones sexuales con una compañera de la facultad, ésta había dado positivo y se encontraba embarazada, Don Pablo le responde:

³¹³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto señala las sensaciones generalizadas de la familia Alcántara tras la represión y los golpes que Toni recibió por parte de las autoridades franquistas “los grises” el día que presencialmente fue a la Universidad a matricularse en «A lo lejos el mar» (T1C3)

“Te lo dije Antonio, la Universidad no es para todo el mundo, pero tú te emperraste en que tenía que ir a la Universidad”. Volviendo de nuevo a la importancia de las clases sociales en el acceso a la universidad, Toni en «Cada cual en su sitio» (T1C17) interesado por las conversaciones mantenidas con sus compañeros de clase sobre la naturaleza y despliegue de las clases sociales, éste le pregunta a Antonio:

Toni

Oye papá ¿Tú qué crees que somos nosotros?

Antonio

¿Cómo que qué somos nosotros?

Toni

Sí, si somos clase media u obrera, ¿Qué somos?

Antonio

Somos una familia normal, que vive en un barrio normal. Yo funcionario y tu madre costurera. Trabajadores.³¹⁴

A colación de esta última conversación, la composición de clases insertas en un incipiente capitalismo moderno, dentro de unas relaciones dictatoriales de falta de libertad se muestra explícitamente en la compleja relación que mantiene Toni con Marta, una compañera de la facultad, y que tras una serie de encuentros, se encontrarán con la sorpresa del embarazo y con ello, el descubrimiento de su verdadera identidad, pues su nombre es Marta Altamira, hija de Luis Altamira, subsecretario del Ministerio de Agricultura, y una personalidad muy cercana al Caudillo. En un momento de desesperación y angustia, Toni decide contarle todo a Antonio, quien le aconsejará que deje los estudios, encuentre un trabajo, y afronte el problema directamente sin rehuir. Poco después, la familia Alcántara, y sobre todo Antonio, deciden con la desaprobación

³¹⁴ Fragmento de la conversación entre Antonio y Toni que evidencia la desideologización franquista de una familia que siendo conscientes de ser trabajadores y de que nadie les haya regalado nada, apelando al mantra de «no te metas en política y trabaja» no se sienten parte de ningún colectivo más amplio como la clase social. Este fragmento en «Cada cual en su sitio» (T1C17) muestra una verdadera crítica a la idea marxiana de falsa conciencia, con la que estamos muy de acuerdo a tenor de lo escrito en la Sección I. La conciencia no es una relación de veracidad, por la que a los trabajadores, en este caso, a Antonio Alcántara, haya que enseñarles o desvelarles los secretos ocultos de unas relaciones de producción capitalistas adversas y ontológicamente abyectas para ellos, sino que es una relación compleja culturalmente que se vive y se entiende en la cotidianidad. Por eso, a pesar de los esfuerzos franquistas de desideologizar el espacio tanto público como privado de la sociedad española, aquí se muestra muy bien, la relación cultural con el ambiente. Evidenciando que los Alcántara en sus continuos flujos y sus relaciones personales con el barrio, mantienen una sensibilidad «habitus» que no es impuesta y, se interioriza dentro de unas estructuras prácticamente invisibles que marcan las geografías del gusto.

de Marta, acercarse a la familia Altamira y hacerlos participe de la difícil situación que están viviendo tanto Marta como Toni. Es en este momento cuando se produce el mayor choque, ya que entre los Altamira y los Alcántara existe una distancia social abrumadora. Sin embargo, el rechazo inicial de ambos, se convertirá en un acuerdo por el bien del nieto que esperan. La situación no avanzará mucho más, Marta perderá el hijo, y hasta la segunda temporada a causa de la nueva posición de Director Gerente de una constructora, las familias Alcántara y Altamira no coincidirán. No obstante, «Montescos y capuletos» (T1C22) nos brinda una magnífica conversación entre Antonio Alcántara y Luis Altamira en la que es evidente la posición social de la que ambos parten.

Luis Altamira

¿Me está usted diciendo que Marta y su hijo...? Imposible

Antonio

De imposible nada, Don Luis. Estas cosas ya se saben.

Luis Altamira

Digo que es imposible que Marta y su hijo se conozcan.

Antonio

Pues ya ve usted, se conocen. Bueno son amigos de la Universidad.

Luis Altamira

¿Universitario su hijo?

Antonio

Con mucho sacrificio, pero...

Luis Altamira

Hoy en día cualquiera puede ser universitario. Una anarquía Alcántara. La Universidad se ha convertido en un foco de anarquía.

[...]

¡Su hijo es un irresponsable! ¡O un buscavidas! ¡Un cazafortunas! Se encuentra por primera vez en su vida con una niña de buena familia y...

Antonio

Pues eso no es así, porque él no lo sabía

Luis Altamira

¿Qué pretende su hijo?

Antonio

Nada, no pretende nada. Se enamoró de Marta y van a tener un hijo. A usted no le gusta, a mí tampoco, pero eso no tiene remedio. Mi hijo va a dejar de estudiar y se va a poner a trabajar. Se va a comportar como un hombre, como Dios manda, ¿Me entiendes? Pero no pretende nada. No quiere nada de usted ni de su familia. Ni siquiera sabía que el padre de Marta era usted.³¹⁵

En el seno de la familia Alcántara fue todo un logro y un motivo de felicidad que Toni pudiera ir a la Universidad después de muchos años de sufrimiento y trabajo. Éstos empezaron a dar sus frutos y recompensas en términos industriales, cuando el incremento de la renta real, en parte auspiciada por el ingreso de Mercedes al mercado laboral arreglando pantalones, llegando poco después a montar su propio negocio «Una boutique» en el barrio, evolucionó hacia lo que empezó a categorizarse como consumismo. De esta manera, las familias españolas comenzaron a percibir un confort impensable dentro de las propias viviendas, ya que se incrementó el acceso a electrodomésticos, lo vemos perfectamente en *Cuéntame Cómo Pasó*, a través del endeudamiento, o lo que es lo mismo, pagarlo en –cómodos plazos-. Así en «Un cielo lleno de futbolines» (T1C2) Herminia profiere tras la compra del televisor y la obsesión por los programas como un *millón para el mejor*: “Ahora todos hablando del dichoso millón, y dinero, los tiene totalmente obnubilados, como si el dinero diera la felicidad”. Es paradigmático como en «El día de la raza» (T1C6) en una distendida discusión por la compra de la lavadora en –cómodos plazos-, entre Herminia y Mercedes sale a la luz no sólo la importancia que comienza a reflejar el consumismo como nueva forma de relacionarnos tanto con el ambiente, como de imponer un modo de vida total, y por otro lado, el choque entre este nuevo modo de vida, y el representado e ideologizado por una las directrices maniqueas del franquismo, y espiritualistas de la Iglesia Católica representada por el párroco más mayor de la Iglesia y verdadero pastor moral y espiritual de las familias del barrio en los primeros episodios con homilías en misa como en «El retorno del fugitivo» (T1C1)

Don Venancio

La vida tiene dos caminos, hay un camino fácil de recorrer porque es el camino de la perdición, y hay otro camino angosto, lleno de espinas, de sacrificios, pero que lleva a la salvación, un camino donde no caben esos bailes y esas modas que engañan a nuestros jóvenes. La juventud no tiene ejemplos en el hogar y no los tiene porque sus padres están postrados ante el becerro de oro, obsesionados por acumular más y más

³¹⁵ Magnífica conversación entre Luis Altamira, y Antonio Alcántara, que nos enseña la fuerte división de clases que mantuvo del primero al último día el régimen dictatorial franquista en «Montescos y capuletos» (T1C22)

bienes materiales, coches, neveras, lavadoras, televisores. Es una homilía de alerta, una homilía de advertencia.³¹⁶

En este sentido y volviendo a la conversación entre Herminia y Mercedes, podemos percibir el choque entre dos modelos espirituales, que forjan las geografías cotidianas en una hegemonía tensa entre religión y economía, a diferencia del antiguo modelo español vinculado al maniqueísmo propio de la existencia de las dos ciudades de San Agustín: la ciudad de Dios, y la ciudad del mundo. Precisamente, la homilía del párroco Don Venancio y guía espiritual de los ciudadanos del barrio, atiende a identificar el choque de trenes entre una ciudad de Dios cada vez más desatendida por las circunstancias estructurales de veneración material e inercias industriales, y una ciudad del mundo que en España comienza a tener cada vez más tintes de «Americanismo y fordismo» si lo mencionamos en gramsciano: “En la década de los sesenta, se produjo la motorización generalizada gracias a la serie de pequeños automóviles (en España el Seat-600); fueron los primeros medios populares de transporte privados. [...] La introducción de los electrodomésticos trajo también el sello de la modernidad facilitando radicalmente las penosas tareas del hogar, al tiempo que surgían las segundas residencias y las piscinas privadas” (Ferrero Piñeiro, 1999: 267)

Herminia

Don Venancio dice que no hacen falta tantas cosas, que no hacemos nada más que gastar dinero en cosas que no sirven para nada y que nos estamos llenando la casa de cacharos.

Mercedes

Nos hacen la vida más fácil

Herminia

Esta vida sí, pero la otra...³¹⁷

En este contexto, y al calor del modelo industrial moderno surgió un nuevo tipo de turismo de masas, muy alejado de las estructuras del turismo anterior, vinculado absolutamente a una pequeña minoría con posibilidad de desplazarse con los pocos

³¹⁶ Homilía del primer párroco conservador y verdadero guía espiritual de los integrantes del barrio de San Jenaro en «El retorno del fugitivo» (T1C1)

³¹⁷ Fragmento del desacuerdo entre Herminia y Mercedes acerca del modelo de compra industrial emprendido en la mayoría de los hogares españoles a través del endeudamiento en «Amistades peligrosas» (T1C7)

medios de transporte existentes. Este nuevo turismo dio paso a la creación de nuevos y amplios sectores que debían acoger y dar cobertura a esta nueva demanda. España desde la década de 1960 y como reiteraban ininterrumpidamente las autoridades franquistas, también en gran medida por un modelo de construcción muy vinculado a la creación de «pelotazos» inmobiliarios, solo debemos prestar atención a la composición y la degradación ambiental de las costas españolas en el presente para atisbar este elemento, y tanto a una situación geográfica, como a las condiciones naturales de calor y sol idóneas, España se convirtió en uno de los países de mayor volumen de acogida de turistas extranjeros. Según (Herrera y Esteban, 1999: 71) las características que más influyeron en el desarrollo del turismo en España son por un lado, el resurgimiento de muchas de las economías europeas que tras la Segunda Guerra Mundial, y las ayudas del Plan Marshall –entendiendo este paquete de medidas norteamericano como una estrategia geopolítica de contención sobre la Unión Soviética- veían un *despertar* de sus economías, y por otro lado, en el caso español, el impulso estructural que supuso el Plan de Estabilización Económica de 1959.



Imágenes propagandísticas del régimen mostrando las costas españolas. En «A lo lejos el mar» (TIC3) el televisor de la familia Alcántara da cuentas de la propaganda de las autoridades franquistas para los que España ya se había convertido en un espacio idílico de paz, tranquilidad y bonanza económica debido en gran parte a un modelo pensado para la recepción de turistas extranjeros, y lo más importantes, abierto a recibir aquellas divisas que tanta falta hacían en unas arcas arrasadas por décadas de atraso y mala gestión económica. Sin embargo, la voz de Carlos Adulto evidencia un desnivel muy significativo de aquella época, si bien las playas españolas permanecían abarrotadas de turistas extranjeros, la gran mayoría de las familias españolas no se podían permitir, contemplándolo como un

lujo inaccesible, el viajar y conocer otras latitudes geográficas. El punto de catarsis, y de valoración ideológica positiva con el desarrollo de la revolución pasiva ejercida por Franco, en gran medida a través del nuevo modelo económico, es el desenlace de la temporada con las vacaciones de los Alcántara en Benidorm. Así, las palabras de Carlos Adulto Off son: “Ahora nos vamos al Caribe o a la China como cualquier cosa, y cogemos un avión como si fuera el metro, pero en aquella época no nos podíamos ni mover de casa. Nosotros nunca habíamos visto el mar y ese verano del 68 tampoco íbamos a verlo. Cada año venían a España más y más millones de extranjeros, nuestras playas estaban abarrotadas de ingleses, alemanes y suecos, y mientras ellos disfrutaban de nuestro país nosotros teníamos que quedarnos en casa sudando la gota gorda y encerrados en el barrio”³¹⁸

Otro de los elementos más relevantes del turismo es que se trata, sin lugar a dudas, de un motor de cambio de costumbres y valores, debido a que pone en común y en un mismo espacio a grupos de personas con cosmovisiones de vida muy dispares, potenciando la tolerancia, el respeto, y la comprensión con otros pueblos: “El viaje contribuye por otra parte a una sociedad más equilibrada en cuanto que proporciona las necesarias dosis de evasión y es, con los libros y la conversación, fuente de conocimiento” (Ferrero Piñero, 1999: 269). El viaje también produce una experiencia enriquecedora de búsqueda personal, en conjunción con las dinámicas estructurales propias de un mundo capitalista global –Inmanuel Wallerstein-, y los hábitos que cada uno vive y produce en su cotidianidad. Dicha dialéctica del viaje entre lo global y lo particular, o en términos de Wallerstein, entre el centro y la periferia, es lo que experimenta Inés Alcántara en «Fish and chips» (T1C18) cuando un viaje programado con Nieves –su compañera de trabajo en la peluquería- de unos días a Londres se tornó en una experiencia de meses.

Carlos Adulto Off

De tanto oírlo repetir, todos terminamos por creer que nada había bajo el sol, más maravilloso que España. Y de pronto, iba Inés y se marchaba a Londres y, nos decía que no, que prefería el extranjero, que le gustaba más todo aquello, sobre todo, algo que repitió más de media docena de veces, libertad. Y yo, al escuchar lo que decía, sólo veía a mis padres, y a mi abuela tan confundidos, tan tristes, casi tan desamparados, que pensé que si había algo malo en el mundo, eso era el extranjero, y especialmente Londres, por mucho que tuvieran a los Beatles. [...] Pero nosotros teníamos sol, semana santa con torrijas, y mil cosas más que nos hacía diferente.³¹⁹

³¹⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «A lo lejos el mar» (T1C3)

³¹⁹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Fish and chips» (T1C18)



Inés en el Palacio de Westminster situado a la orilla del río Támesis. Inés en «La –Boz- del barrio» (T1C19), tras haber decidido permanecer más tiempo en Londres, y disfrutar de aquello que no encontraba en España y que le hacía sentirse tan mal e infeliz: la libertad; situada en unos de los lugares más emblemáticos, especiales y simbólicos de Londres, y en extensión, del Reino Unido decide poner voz en Off a una sentida carta recibida por la familia Alcántara en Madrid: “Querida familia, no podía imaginar que el extranjero era esto. No os riáis, pero no sabía que la libertad era así. Por eso, no he tenido más remedio que quedarme un poco más aquí, aún sabiendo el dolor que os voy a causar. Lo que quiero pedir es que me perdonéis y, que intentéis comprender la decisión que he tomado. No puedo volver a España todavía, de verdad que no puedo. Os quiero, Inés”³²⁰

Por supuesto, en términos generales, y también alrededor de la familia Alcántara, el nuevo turismo de masas generó mucho pánico y miedo. La llegada de cientos de miles de turistas extranjeros, y también la marcha de muchos españoles, arrastró un sentimiento de incertidumbre, inseguridad y recelo debido a que estas nuevas prácticas atentaban o ponían en cuestión todo un modelo tradicional y conservador muy arraigado en la España franquista, y que por supuesto, para los que una gran parte de los españoles no estaban dispuestos a ceder o perder.

Carlos Adulto Off

Como en otras ocasiones, mis padres se veían en la obligación de adaptarse a una realidad que cambiaba más rápido de lo que ellos deseaban. Mi padre tuvo que tragarse su orgullo y resignarse a ver como su hija se quedaba en Londres. Inés, su Inés había desafiado su autoridad. Para nosotros Londres seguía siendo una ciudad llena de melnudos y discotecas psicodélicas, Sherlock Holmes y Jack el destripador.

Pero para mi hermana, aquella ciudad había sido un antes y un después, tras el cual nada iba a ser lo mismo.³²¹

³²⁰ Fragmento de la voz en Off de Inés desde Londres en «La –boz- del barrio» (T1C19)

³²¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La –boz- del barrio» (T1C19)

En líneas generales, el conjunto de las peculiaridades planteadas en estas páginas sobre la década de 1960, desembocan necesariamente en la rebeldía contra una estructura familiar, tradicional y conservadora que había sido nuclear hasta el momento. Todo esto, se manifiesta abiertamente en un cúmulo de prácticas y nuevas acciones que llevan la seña de identidad de una ruptura con las doctrinas ortodoxas y dogmáticas impuestas por la Iglesia Católica, y el despliegue de sus prácticas morales que alcanzaron los recovecos más íntimos y privados de los hogares españoles. En relación a *Cuéntame Cómo Pasó*, destacamos por importancia, el nuevo papel de la mujer en la sociedad; la introducción de nuevas dinámicas, más modernas y adaptadas a los ritmos europeos de los propios integrantes más jóvenes de la Iglesia española; y por último, entre los jóvenes y los círculos universitarios proliferaron nuevas rupturas con el modelo familiar preconizado, la lectura de libros prohibidos en la época, o los nuevos gustos musicales como la canción protesta. A pesar de que la tasa de actividad laboral de las mujeres creciera desde los 60, España seguía evidenciando un problema congénito al tener una tasa excepcionalmente baja con respecto a los países europeos. No debemos olvidar, que los derechos de las mujeres durante los años del franquismo estaban absolutamente supeditados al marido. En «Un hombre sin corazón» (T1C10) Mercedes ve crecer su pequeño negocio familiar de costura, y se replantea abrir una tienda en el barrio desde la que recibir los pedidos y trabajar estableciendo una línea no muy rigurosa entre la esfera privada y pública, para lo que necesita la firma y el apoyo de Antonio.

Carlos Adulto Off

En la España de aquella época tal vez la mujer no pensaba en pescar un novio, pero para firmar un contrato o pedir un préstamo en el banco tenía que contar con la autorización del marido.³²²

Por otro lado, las mujeres jóvenes comenzaron a experimentar cambios en las costumbres, enfrentándose a la autoridad tradicional de la casa representada por el padre. Entre las jóvenes comenzó a popularizarse el uso de faldas y biquinis, pero también la difusión de la píldora anticonceptiva. En «El retorno del fugitivo» (T1C1) Inés escandaliza a media familia cuando descubren que su hermano pequeño Carlos, ha ingerido una de las píldoras anticonceptivas que le habían traído desde París; mientras que en «A lo lejos el mar» (T1C3) Inés tras un mar de dudas, decide adquirir uno de los biquinis de la vendedora que se había acercado a la peluquería. Por la tarde, la familia

³²² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Qué luna la de aquel día» (T1C31)

Alcántara a excepción de Herminia, y con la incorporación de Jesús, la pareja de Inés, van a la piscina, momento en el que por primera vez y desafiando tanto a su padre, como a su pareja, ambos se lo recriminarán, decreta estrenar el bikini, convirtiéndose en uno de los focos visuales, pasando en algunos casos del desconcierto al escándalo.

En lo que respecta a la Iglesia Católica, tras el Concilio Vaticano II (1959), desde el Vaticano se buscaba, no sin pocas reticencias por parte de las autoridades franquistas, y de las estructuras conservadoras que le habían erigido mesiánico y cruzado medieval, consolidar un episcopado más joven y renovado en España, orientado a las consignas del Concilio, y que estuviera en condiciones de guiar de una manera más autónoma a la Iglesia Católica del régimen del general Franco. En *Cuéntame Cómo Pasó* este conflicto adquiere un papel relevante, ya que tras la marcha de Don Venancio, y la llegada a la Iglesia del barrio de Eugenio, sacerdote joven, catalán –con las implicaciones políticas e históricas de gran parte de los sacerdotes catalanes y vascos más jóvenes- y profundamente reivindicativo y crítico con el modelo franquista. Es Eugenio, que con la inestimable ayuda y cooperación de Toni, en más de una ocasión utiliza la parroquia, bien para dar cobijo a personas buscadas y sentenciadas por disidencia por parte de las autoridades, o para convocar reuniones o asociaciones de vecinos con el objetivo de problematizar los elementos conflictivos y comunes del barrio. En «Fe, esperanza y caridad» (T5C82) en la misa del domingo, Eugenio decide comunicar a sus oyentes que el arzobispado le ha solicitado que tenga que abandonar, claro está, por motivos políticos e ideológicos, y que su puesto, lo ocupará el Padre Froilán, mucho más mayor y conservador. A lo largo de este intrépido episodio, ambos párrocos mantendrán una conversación muy interesante que ilumina no sólo lo dicho anteriormente, sino el camino ideológico con el que *Cuéntame* se encamina decididamente por una apuesta de unión y libertad democrática y que se vinculará con el Rey Juan Carlos I, y con Adolfo Suárez como explicaremos en los epígrafes sucesivos.

Froilán

Conservador, franquista, ultramontano. [...] Es triste que la Iglesia esté dividida, pero es comprensible. Son ustedes muy jóvenes.

Eugenio

Lo que es triste es que la Iglesia siga apoyando a Franco. Eso no lo puedo entender.

Froilán

Claro que no. Porque usted no vivió la guerra. No vio las Iglesias saqueadas ni la profanación de las reliquias.

Eugenio

De acuerdo, pero ¿Por qué había odio hacia la Iglesia? Sube la República, la Iglesia pierde privilegios. ¿Y qué hacemos? Azuzar el odio hacia la República. De ahí sale la violencia.

Froilán

Disculpeme padre, pero eso es pura demagogia. En cuanto se proclamó la República, la izquierda acusó a la Iglesia de todos los males, y azuzó a las masas contra nosotros. De ahí vino la violencia.

Eugenio

¿Y qué ofrecía la Iglesia? Frente a la pobreza, resignación, y una vida mejor en el cielo. ¿No es eso demagogia?

Froilán

¿Y los 7.000 muertos también son demagogia? 7.000 sacerdotes y monjas asesinados por los rojos. 7.000 personas inocentes que no habían hecho daño a nadie. Sólo querían ayudar al prójimo. Mire, padre. Sor María de las Mercedes. Asesinada en el convento de Nuestra Señora del Amparo. Era mi hermana mayor. Y muchos miles más perseguidos, encarcelados, y torturados.

Eugenio

Padre, compréndame, yo no justifico esos crímenes.

Froilán

Lo sé ¿Pero le extraña que viéramos a Franco como un salvador?

Eugenio

Ya, ya. Pero a usted ¿No le preocupa que llevemos 30 años no de paz sino de victoria? Padre, no podemos vivir en el pasado.

Froilán

Ya. Las cosas son muy diferentes ahora. Lo que me preocupa es que el país vuelva a dividirse. Parece como si ahora hubiera dos Iglesias.

Eugenio

Las dos Españas de siempre. Y si no hacemos nada, volverán a enfrentarse.³²³

Mientras que asociado al ingreso en la universidad, y del aprendizaje de nuevas estructuras de pensamiento, los jóvenes de la época comenzaron a experimentar el gusto, el incremento del peso de la televisión y la radio tuvo mucho que ver, por la música protesta y nuevos grupos de rock considerados por los más mayores como – ruidosos-, y en algunos casos subversivos, como son los Brincos, Pekenikes, Bravos o Sirex. Junto a la música, otro de las nuevas características distintivas del cambio de

³²³ Vibrante conversación que sitúa la línea argumentativa ideológica que mantendrá *Cuéntame Cómo Pasó* de manera implícita durante el conjunto de las temporadas estudiadas (Las 14 primeras temporadas) y que trataremos de demostrar en las sucesivas páginas, en «Fe, esperanza y caridad» (T5C82)

costumbres de las generaciones más jóvenes fue la popularización de los libros prohibidos de la época como los que giraban alrededor del pensamiento marxista. Lo realmente importante del cambio en las costumbres, es que fue algo más generacional que de clase, el continuo flujo mixto –aunque siempre con un sesgo de clase- en el ingreso a la universidad, y los espacios geográficos y de amistades cada vez más comunicantes en la ciudad de Madrid entre jóvenes de clases sociales de muy diferente procedencia hizo posible una transformación generacional que ya no veía con buenos ojos la imposición de una dictadura y la coacción de libertades. En «Cada cual en su sitio» (T1C17) Don Pablo, el jefe de Antonio se siente absolutamente ruborizado porque no entiende cómo es posible que la Dirección General de Seguridad haya podido ir a hacerle una visita y rebuscar entre sus pertenencias, si él formó parte del bando sublevado que se autoproclamó «el bando nacional» junto a Franco, al que guarda un encomiable respeto y una dócil fidelidad.

Don Pablo

Se me puso a gritar y me llamó reaccionario. El caso es que me llamó explotar y fascista.

Antonio

No jodas ¿Te dijo eso?

Don Pablo

Así me lo escupió en la cara –fascista-, como si fuera un insulto. Y luego se levanta y me dice que se avergüenza de mí. ¡De mí! Que soy su padre.

Antonio

Me cago en la leche ¿Y tú qué hiciste?

Don Pablo

¿Qué voy a hacer? Le solté un par de hostias que casi lo tumbo.

[...]

Vuelvo a casa y, ¿A qué no sabes qué me encontró? Dos de la Brigada Social. La policía en mi casa haciendo un registro, como si los Ramírez Sañudo fuéramos unos rateros.

Antonio

¿Han detenido a José Antonio?

Don Pablo

Desde ayer está en los calabozos de la Dirección General de Seguridad. Antonio, un hijo mío en el calabozo. Con el registro en su habitación, detrás del armario, los encontraron. Los libros de Marx, discos prohibidos y un montón de panfletos de estos que están prohibidos.

[...]

¡Pero no me compares a tú hijo con el mío! A ti puede que te pasen estas cosas, pero que me pase a mí, Antonio. Que me salga un hijo rojo a mí.³²⁴

A modo de conclusión, el conjunto de las líneas históricas que hemos tratado de esbozar en estas páginas, representan de manera unívoca y compleja cómo en general todas ellas atraviesan y confluyen en la familia Alcántara, hasta presentarnos una evolución de la misma, que partiría de una humilde familia arrasada y destruida por una Guerra Civil sangrienta, y un postguerra y autarquía muy sufrida caracterizada por el desabastecimiento y la mezquindad, hasta la configuración con esfuerzo, trabajo, tesón, y un pulcro respeto por los dogmas del franquismo, hacia una nueva posición en el interior de la lucha de clases del capitalismo español de la época, e incluso mejora socio-económica al calor de una transformación estructural en la España de los 60 que fue marcada por las autoridades franquistas como el –milagro español- Así, y ejerciendo ideológicamente una presión positiva por un modelo de revolución pasiva que se contempla como dinamizador de un nuevo empuje y composición de las clases sociales, la familia Alcántara concluye la primera temporada con un viaje a Benidorm de dos semanas que hubiera sido impensable, como así lo manifiestan al comienzo de los primeros capítulos.



Primeras vacaciones familiares de los Alcántara. En «A la orilla de los sueños» (T1C32) la familia Alcántara cumple el sueño de haber podido disfrutar de las primeras vacaciones familiares en la playa. Desde este preciso momento, los Alcántara se erigirán en el modelo prototípico del ascenso social y la configuración de una nueva dinamización de las clases sociales que desembocará en lo que se dio en llamar –nuevas clases medias-. Finalmente, no es más que un concepto ideológico que esconde mucho

³²⁴ Conversación entre Don Pablo y Antonio Alcántara, que muestra muy bien lo transversal de los cambios de costumbre en la juventud española, y por otro lado, la línea de clase social explícita marcada en la sociedad española de la época, en «Cada cual en su sitio» (T1C17)

más de las desigualdades, los conflictos sociales y la existencia de una dictadura, que de la composición real de toda esta nueva clase social con capacidad de consumo y un mejor nivel de vida. Con lo dicho no queremos decir que esto último sea demagogia o propaganda, esto sucedió, pero con más contratiempos y conflictos de lo que usualmente se tiende a considerar. Destacar en este sentido las últimas palabras de Carlos Adultos al finalizar este episodio: “Cuando quiero recordar momentos felices de mi infancia, miro las fotos de mi familia con esa primera paella junto al mar. Habíamos cumplido un sueño. Es verdad que el futuro era incierto y que mi familia todavía seguía dividida entre los miedos de mis padres y los anhelos de mis hermanos. Pero esa tarde atiborrados de arroz y de felicidad, el futuro nos parecía muy lejano”³²⁵

10.1. Teoría del discurso narrativo: El relato de ficción.

En la cotidianidad orientamos y activamos un juego de conocimientos prácticos en su gran mayoría inconsciente de esferas deliberadas, y de disposiciones sociales que damos por buenas sin analizarlas en consonancia a nuestras premeditaciones. Tanto los conocimientos prácticos como las disposiciones sociales estructuradas equilibradamente nos permiten mantener una familiaridad con lo que Sartre definió como la «incommensurabilidad del universo», o lo que es lo mismo, un trato de familiaridad con el mundo a pesar de su carácter irreductible en casuísticas y desencadenamientos. Estos conocimientos diarios son difícilmente cuantificables y medibles, puesto que incorporan en su núcleo habilidades de todo tipo, desde elementos lingüísticos, a hechos acaecidos históricamente y concluidos dentro de una normalidad de relaciones de fuerza que marcan y mantienen el sentido de forma prioritaria. Admitiendo lo dicho, procuraremos identificar los elementos más destacados que se incorporan en una totalidad de ficción llamada *Cuéntame Cómo Pasó*, y que contribuyen como *texto* audiovisual a problematizar aún más si cabe, la complejidad del origen y la génesis de la naturaleza de los saberes que configuran la cotidianidad, pero que, ineludiblemente se erige como un recurso necesario de construcción simbólica de imaginarios sociales y respuestas a problemáticas históricas que singularizan unas disposiciones y no otras.

De este modo, para identificar los pedazos de sentido –objetivos- en el interior del relato de ficción de la serie en cuestión, parafraseando a Greimas y Courtés [1979] diremos que el texto designa: “Una grandeza considerada anteriormente alla propia analisi, senza alcuna restrizione nella scelta. Così, aggiungono i due autori, il testo diventa sinonimo di corpus (oggetto o insieme oggetti sottoposti ad analisi)” (Traini, 2013: 95). Por

³²⁵ Fragmento de la voz en *Off* de Carlos Adulto, momentos previos a finalizar la primera temporada tras haber cumplido el sueño familiar y haber alcanzado en la trama de la serie el nuevo escenario de irrupción prototípica de las «nuevas clases medias» españolas, en «A la orilla de los sueños» (T1C32).

consiguiente, según Greimas la estructura subyacente al conjunto de los textos es algo así como un sistema semántico organizado por diferentes niveles de profundidad, es decir, un recorrido generativo que permite la generalización posible desde elementos más profundos y más difíciles de percibir hasta alcanzar los más simples, generando, a su vez, otros muchos elementos superficiales y más complejos en función de reglas de conversión. Por lo tanto, identificamos la estrategia greimasiana como una teoría de la generación de sentido que transita por tres etapas principales:

Para ello postulamos que el espíritu humano ha de transitar por tres etapas principales que lo conducen de la inmanencia a la manifestación de su obra.

Llamamos a la primera etapa la de las estructuras profundas porque, según nos parece, al definir mediante ellas la manera de ser fundamental de un individuo o de una sociedad, señalamos la condición primera de existencia de todo objeto semiótico. [...]

Llamamos a la segunda etapa la de las estructuras superficiales porque en ella se encuentra la gramática semiótica que ordena en formas discursivas los contenidos susceptibles de manifestación. [...]

Llamamos a la tercera etapa la de las estructuras de la manifestación porque en ella se produce y organizan los significantes. (Greimas, 1973: 153-154).

Destacamos que en el nivel profundo de la estructura semi-narrativa se halla la estructura elemental de la significación en forma de cuadrado semiótico³²⁶. Sin embargo, lo que nos interesa en este momento, es la conversión que experimenta el recorrido generativo pasando de la unidad de significación concentrada en el nivel profundo del cuadro semiótico, al nivel superficial. Podemos decir con Traini (2013: 107) que la nueva conversión mantendrá el mismo contenido precedente pero enriqueciéndolo de significación. Y esto es así, puesto que la transformación desde la abstracción propia del cuadro semiótico al ejercicio narrativo asume como central la forma y modalidad humana (narratividad antropoforzada). Por lo tanto, las relaciones abstractas lógico-semánticas que funcionaban en el cuadrado se traducen en este sentido

³²⁶ Véase «*Semiótica de la cultura en la sociedad de masas*» Capítulo 2 de la Sección I. Así el cuadro semiótico de Greimas representa las articulaciones lógicas de una categoría semántica. Lo destacable del cuadrado semiótico es que cada una de las cuatro categorías que conforman la estructura no son definidas de manera sustancial, sino por la relación semiótica que presentan entre ellas en su conjunto, de este modo, Greimas satisface una de las máximas de Ferdinand de Saussure para el que la lengua es una estructura de diferencias. Por consiguiente, el cuadrado se constituye como un microuniverso de significación. La huella de algunos de los trabajos del antropólogo y amigo personal de Greimas, C. Lévi-Strauss es más que significativa. Lo característico y la huella de Lévi-Strauss en el trabajo de Greimas son los trabajos estructurales sobre el mito. Lévi-Strauss observa, y esto es lo significativo, que los mitos conservan una misma estructura en las diversas partes del mundo.

en un amplio abanico de acciones de sujetos. Asimismo, este tránsito fundamental en la teoría de Greimas asume como prioritario que el sentido –ideología- puede estar oculto mediante la construcción de la narración. De esta manera, el trabajo de Greimas se vincula al intento de elaborar con el mismo resultado satisfactorio que su trabajo previo del cuadrado semiótico, una gramática narrativa, para lo que cuenta y toma inspiración de Vladimir Propp y C. Lévi-Strauss.

Antes de estudiar con atención el modelo señalado de Greimas y que nos servirá como propuesta intelectual del análisis ideológico de *Cuéntame Cómo Pasó*, consideramos de imperiosa necesidad el sacar a relucir algunas de las características comunes de algunos de los autores y obras que inspiraron intelectualmente a Greimas en dicha empresa y que Paul Ricoeur (1999: 110 y ss.) recoge sobradamente. A colación de las aportaciones del filósofo francés Ricoeur, contemplamos que los estructuralistas franceses manifiestan que entre el conjunto de las propiedades estructurales de cualquier sistema lingüístico, la más importante y que supedita al resto, es su carácter holístico, orgánico o estructural, o dicho de otro modo, su carácter organizativo. Por lo tanto, cuando los estructuralistas franceses adoptan un modelo que premia y otorga mayor importancia al todo que a las partes, generando a su vez, jerarquización de las mismas, lo que en última instancia están realizando, es la valorización del aspecto configurativo por encima del cronológico. De esto se desprende, que en los análisis de los autores de esta corriente se tienda a descronologizar al máximo la historia contada, puesto que el todo y su configuración estructural está por encima y es más importante que los elementos temporales.

Que los estructuralistas franceses prioricen cualquier aspecto paradigmático, subordinando a su vez la dimensión sintagmática, tiene su origen en el infatigable trabajo teórico emprendido por Ferdinand de Saussure de aislar la lengua del habla. Decir que lengua es sistemática, y que puede ser aislada del habla, en sus últimas consecuencias admite un carácter sincrónico, holístico, y lo más importante, que se puede separar del aspecto diacrónico o histórico. Si la lengua es sistemática y puede ser aislada de su carácter diacrónico, implica admitir la capacidad del teórico de aislar espacios finitos de unidades, signos y sistemas que representarían un espacio indivisible al carácter amorfo, diacrónico y conflictivo del tiempo. Lo dicho hasta el momento es realmente significativo, no solo por ser el núcleo intelectual de la deriva de los estudios estructurales, a los que hemos otorgado importancia hasta el momento de llevar a cabo

el análisis estructural de *Cuéntame Cómo Pasó*, sino que se halla concentrada la médula espinal de nuestra paradójica crítica del modelo estructural y por lo que entendemos la indispensable necesidad de salir del texto y conectar con el universo teórico del sociólogo francés Pierre Bourdieu. Autor al que queremos hacer mención y dotar de importancia su crítica al modelo estructural representado por Ferdinand de Saussure con lo que nos sentimos en profunda sintonía:

Plantear, como lo hace Saussure, que el verdadero medio de la comunicación no es el habla como hecho inmediato considerado en su materialidad observable sino la lengua como sistema de relaciones objetivas que hace posibles tanto la producción del discurso como su desciframiento es operar una inversión completa de las apariencias, subordinando a un puro *constructum*, del que no existe experiencia sensible, la *materia* misma de la comunicación, aquello que se da como lo más visible y lo más real. (Bourdieu, 2007: 51)

Dado que en la última parte de este trabajo nos dedicaremos a realizar las diatribas necesarias de la incansable defensa de una salida del texto conectando con la obra de Bourdieu, en estos momentos debemos prestar atención a las características propias del modelo que hemospreciado como virtuoso para el estudio de *Cuéntame Cómo Pasó*. Por ello, como señala Barthes (1982: 8) una de las primeras y principales características de la investigación estructural del relato es aproximarse todo lo que sea posible a un modelo deductivo y casi axiológico. El motivo de esta elección es para Roland Barthes evidente: existen una cantidad casi incalculable de expresiones, narraciones, historias, pintura, etc. Es importante aquí, atender a las palabras exactas de Barthes en cuya dimensión explicativa se encuentra el decisionismo pragmático de la elección del modelo deductivo, ergo, ahistórico:

Muchos comentaristas, que admiten la idea de una estructura narrativa, no pueden empero resignarse a derivar el análisis literario del modelo de las ciencias experimentales: existe intrépidamente que se aplique a la narración método puramente inductivo y que se comience por estudiar todos los relatos de un género, de una época, de una sociedad, para pasar luego al esbozo de un modelo general. Esta perspectiva de buen sentido es utópica. La lingüística misma, que sólo abarca unas tres mil lenguas, no logra hacerlo; prudentemente se ha hecho deductiva y es, por lo demás, a partir de ese momento que se ha constituido verdaderamente y ha progresado a pasos de gigante, llegando incluso a prever hechos que aún no habían sido descubiertos. (Barthes, 1982: 8)

El eco de estas ideas, quedan perfectamente concretadas, y serán de una importancia destacada para Greimas en los versos que conforman el ensayo «La estructura de los mitos» de Lévi-Strauss. El antropólogo francés en el ensayo señalado vuelve a incidir

en la importancia de la obra de Ferdinand de Saussure. Admitiendo la división de la lengua y el habla, Lévi-Strauss concede a Saussure el haberse dado cuenta de que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios, uno de carácter estructural, y otro estadístico. Así, cuando Lévi-Strauss debe definir el mito, admite que tiene un sentido tenso y equilibrado entre la distinción realizada por Saussure. Por un lado, cualquier mito se refiere o se construye en consonancia a un pasado, pero, el valor intrínseco de lo dicho anteriormente supone que cualquier acontecimiento ocurrido en el pasado, presupone una estructura invariante y permanente. Dicho todo esto, todavía sigue sin dilucidarse el por qué de la doble naturaleza del mito: diacrónica y sincrónica, reversible e irreversible. Lo realmente importante de lo contemplado hasta el momento es que la contradicción del mito entre la reversibilidad e irreversibilidad del tiempo, queda resulta en la obra de Lévi-Strauss en cuanto a que las partes sucesivas del relato no mantienen vínculos temporales, esto queda sustituido por lo que Lévi-Strauss denomina «haces de relaciones» y que trata con la ley estructural del mito que solventa contradicciones antes desplegadas en el tiempo y sustituidas por la valoración de relaciones en un plano no temporal sino estructural, en la familia o en el parentesco:

Estas observaciones conducen a una nueva hipótesis, que nos coloca en el centro del problema. Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones*, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento –natural-, logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la –lengua y del –habla-. (Lévi-Strauss, 1987: 234).

A pesar de las diferencias con el modelo estructural y atemporal de Lévi-Strauss³²⁷, debemos destacar la notoria influencia que ejerció el intento sistemático de formalizar el corpus limitado del cuento ruso por parte de Propp en *Morfología del cuento*³²⁸. En la

³²⁷ Para un estudio de las diferencias entre los trabajos de Vladimir Propp y Lévi-Strauss, véase Méléntinski (2001: 231-240), Ricoeur (1999: 116-117).

³²⁸ Concedemos a Claude Bremond el haber resumido en cuatro puntos las características más importantes del trabajo de Vladimir Propp:

1. Les fonctions agissent comme les éléments stables et constants des contes populaire; elle sont indépendantes du personnage qui les remplit et de la manière dont elles sont remplies. Elles constituent les éléments composants du conte populaire.
2. Le nombre des fonctions données dans le conte populaire est limité.
3. La séquence des fonctions est toujours identique

profunda investigación llevada a cabo por Propp dentro del corpus del cuento ruso, el autor encuentra como elemento adherido e indispensable del cuento lo que él denominó como las funciones de los personajes, o lo que es lo mismo, el conjunto de sus acciones. Así, en cualquier cuento ruso que uno pueda analizar, podemos percibir el cambio del nombre de los personajes, el cambio de los atributos, es decir, las características que son propiamente externas, pero permanecen, y esto es lo relevante, en las acciones, o lo definido como las funciones: “En todos los casos citados hay valores constantes y valores variables. Lo que cambian son los nombres (y al mismo tiempo los atributos) de los personajes; lo que permanece constante son sus acciones a personajes diferentes. Esto nos permite estudiar los cuentos a partir de las funciones de los personajes” (Propp, 2001: 30).

En este punto, el análisis de Propp determina la forma en que las funciones o acciones se distribuyen invariablemente entre personajes que pueden encontrar disimilitud en su aspecto externo, ya que algunas funciones muy señaladas pueden ser reunidas en esferas concretas, configurando lo que Propp denomina esferas de acción. Podemos decir con Propp que existen tantas esferas de acción como agentes. El trabajo de Propp manifiesta siete diferentes: el villano, el proveedor, el colaborador, la persona buscada, quien envía al héroe, este último y el falso héroe. La especificidad de este modelo se corresponde con la idea de que cada esfera de acción corresponde únicamente a un personaje, o bien un mismo personaje puede conjugar diversas esferas de acción, o por último, una sola esfera de acción puede ser repartida y compartida por personajes diferentes.

Siguiendo las aseveraciones proferidas por Paul Ricoeur (1999: 116-117), afirmamos que es a partir del trabajo de Propp que ha surgido el análisis estructural de los relatos. Pero, aún es más importante distinguir que lo que caracteriza a este enfoque, y que lo diferencia del estructuralista, como podemos advertir en las críticas de Lévi-Strauss a Propp, es que es más formalista que estructural. Lévi-Strauss insistió en la confusión manifiesta de Propp en no distinguir la forma de la estructura. Lo que caracteriza la obra de Propp es el desarrollo de un cuento único, configurado mediante un encadenamiento rígido y unitario, por lo tanto, secuencial y cronológico, cuyas funciones mantienen sus eslabones en un orden irreversible. Es por este motivo, como demuestra Ricoeur (1999: 117) que los sucesores de Propp, en especial los estructuralistas de la escuela de

4. Tous les contes de fées, envisagés dans leur structure, appartiennent à un seul et même type. (Bremond, 1973: 19)

Greimas, hayan intentado elaborar un modelo que dependiera lo menos posible de la estructura cronológica, acercándose conflictivamente a la configuración de los mitos de Lévi-Strauss.

Para Roland Barthes el estudio del relato constituía necesariamente una paradoja y una confusión entre el tiempo y la lógica. Como hemos señalado previamente, en la obra del formalista ruso Vladimir Propp, cuyo trabajo ha abierta el sendero necesario por el que han podido transitar sus sucesores franceses, se defendió hasta sus últimas consecuencias la irreductibilidad de la cronología en el relato, o lo que es lo mismo, la irreversibilidad del tiempo, pues es imposible quebrar la temporalidad de la construcción narrativa. En contraposición de este enfoque, encontramos a autores como Lévi-Strauss, Greimas, Bremond, o Todorov, todos los cuales según Barthes (1982: 18) podrían suscribir las palabras enunciadas por Lévi-Strauss que dictan: “El orden de sucesión cronológico se reabsorbe en una estructura matricial atemporal”.

El análisis actual tiende, en efecto, a descronologizar el continuo narrativo y a relogicizarlo, a someterlo a lo que Mallarmé llamaba, a propósito de la lengua francesa, *los rayos primitivos de la lógica*. (Barthes, 1982: 18).

Paul Ricoeur en su segundo tomo de *Time and Narrative* observa como punto de partida la obra *Sémantique structurale* de Greimas, quien generó un decidido afán por constituir después de la obra de Propp un modelo acrónico que estuviera en condiciones de poner punto final a los aspectos irreductiblemente temporales, históricos o diacrónicos del modelo del autor ruso. Con todo esto, y como ya hemos señalado anteriormente, sus investigaciones se adecúan más bien al sentido paradigmático que sintagmático. Pero, paradójicamente, y esto será una de las críticas al corazón de la teoría de Greimas por parte de Claude Bremond (1973, 1982), y que leemos en el ensayo *Para una teoría del discurso narrativo* de Ricoeur, puesto que la mediación que necesariamente tiene que ejercer el relato no puede derivarse únicamente de su dimensión lógica, ya que la transformación de los términos que deben ejecutar esa mediación es claramente históricos:

Digámoslo de otro modo: la mediación que lleva a cabo el relato es esencialmente práctica, tanto si se trata de restablecer, como sugiere el propio Greimas, un orden anterior que se encuentra amenazado, como si intenta configurar un nuevo orden existente o configurar uno nuevo; pero siempre limitará, en cuanto historia, las reformulaciones puramente lógicas de la estructura narrativa. [...] Por ello, la lectura acrónica del relato no puede asimilar por completo la lectura diacrónica a partir del

modelo atemporal elaborado por el analista. A mi juicio, este factor cronológico irreductible da a la trama su carácter narrativo (Ricoeur, 1999: 126-127)

Esta ruptura con el modelo exclusivamente acrónico y lógico, como lo defenderá Bremond, encuentra en Greimas una respuesta en forma de afirmación de la libertad del individuo. Así, la mediación en la obra de Greimas no puede reducirse únicamente a su forma lógica, puesto que la restauración del orden, ya sea uno anterior, o la búsqueda de generar uno nuevo, rompe directamente con el desencadenamiento axiológico, acrónico y lógico del relato, y es por esta brecha por la que Paul Ricoeur establecerá en el segundo volumen de *Time and Narrative* la importancia de atender diacrónicamente al desarrollo de la trama y la configuración del tercer tiempo humano tal y como hemos presentado y defendido en la primera parte de esta segunda sección. No obstante, como ya hemos presentado, el modelo de Greimas supone un paso más, pero no el definitivo como presentará Bremond, de tratar de establecer un procedimiento lo más puramente deductivo posible. Ricoeur (1999: 129) nos advierte que un método completamente deductivo requiere una lógica de las posibilidades narrativas. Por consiguiente, el modelo de Bremond, discípulo aventajado de Greimas, consistirá en anticipar las posibilidades lógicas del relato con anterioridad a cualquier tipo de género literario definido: “A diferencia de Propp, ninguna de estas funciones necesita de la que la sigue en la secuencia. Por el contrario, cuando la función que abre la secuencia es introducida, el narrador conserva siempre la libertad de hacerla pasar al acto o de mantenerla en estado de virtualidad” (Bremond, 1982: 99-100). Para ello, Bremond consagra la integridad del ensayo *La logique du récit*, que puede ser resumido con las siguientes palabras destacadas en *La lógica de los posibles narrativos*:

Todo relato consiste en un discurso que integra una sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de una misma acción. Donde no hay sucesión, no hay relato sino, por ejemplo, descripción (si los objetos del discurso están asociados por una contigüidad espacial), deducción (si se implican uno al otro), efusión lírica (si se evocan por metáfora o metonimia), etc. Donde no hay integración en la unidad de una acción, tampoco hay relato, sino sólo *cronología*, enunciación de una sucesión de hechos no coordinados. Donde, por último, no hay implicación de interés humano (donde los acontecimientos narrados no son ni producidos por agentes ni sufridos por sujetos pasivos antropomórficos), no puede haber relato porque es sólo en relación con un proyecto humano que los acontecimientos adquieren sentido y se organizan en una serie temporal estructurada. (Bremond, 1982: 102).

A pesar de lo dicho hasta el momento, nos gustaría reproducir la pregunta formulada por Ricoeur inmediatamente después de esclarecer el sentido de la obra de Claude

Bremond, y añadir algunas consideraciones antes de proceder a explicar el modelo de los actantes narrativos de Greimas que emplearemos como modelo de análisis de *Cuéntame Cómo Pasó*. La pregunta que se plantea y responde Ricoeur es la siguiente: “Pero ¿Es la opción entre el enfoque deductivo y el inductivo la única posible?” (Ricoeur, 1999: 130). A Ricoeur le resulta mucho más conveniente un enfoque de carácter genético de la naturaleza del relato como sugiere la obra mencionada por el pensador francés de R. Scholes y R. Kellog *The nature of narrative*, situando en el centro de la reflexión el concepto de tradición como núcleo que irradia y transmite las diferentes formas sedimentadas de la relación absolutamente histórica y coyuntural de la diacronía. Nosotros, aún estando de acuerdo con Paul Ricoeur en las afirmaciones señaladas, consideramos necesario, como ya dijimos previamente y que esclareceremos en la siguiente y última sección del trabajo, la incorporación dentro de las secuencias diacrónicas y temporales, atender a las relaciones de fuerzas sedimentadas en disposiciones «objetivas» que legitiman y proporcionan coherencia y forma a los trabajos narrativos, en cuya génesis como sugiere Bourdieu cuando despliega el concepto de *habitus*, se sitúa un estructuralismo genético, o lo que es lo mismo, como las estructuras que se configuran de forma legítima y objetiva responden a un comienzo coyuntural, no teleológico, conflictivo y, por supuesto, nada natural, como producto de la incorporación de la compleja estructura social y de la génesis de estas mismas estructuras sociales.

Los autores del texto *The nature of narrative* basan sus declaraciones en una antigua transmisión, perfectamente definida por A. B. Lord (2000) en *The Singer of tales* para quien los relatos o los cuentos se incorporan no de forma secundaria, sino de manera prioritaria u ontológica, recordando la obra de Walter Benjamin *El narrador*, al conjunto de las características que definen lo que es un ser humano. Así, en un momento dado de la obra, nos recuerda y con ello volvemos a invocar la importancia de la magia en la configuración del imaginario colectivo y el desarrollo de las religiones relatado por Max Weber: “its symbols, its sounds, its patterns were born for magic productivity not for aesthetic satisfaction. If later they provided such satisfaction, it was only to generations which had forgotten their real meaning” (Lord, 2000: 67). Estas ideas según las cuales la tradición narrativa de occidente y su herencia nos aportan las claves para comprender el desarrollo de un tipo de narración y de estructura y no otra diferente, se aleja y se diferencia del estructuralismo francés en cuanto a que su mismo

centro de análisis no se concentra en el estudio de puntos nodales *a priori*, sino en un esquema práctico, alejado de toda inmanencia acrónica, y establecido en una estructura siempre abierta, históricamente señalada y trabajada, pero que en función de un conjunto de inercias confluye y de esta manera ha sido estudiado, por una serie de caminos y no por otros. Para una explicación más certera de lo mencionado anteriormente, debemos acercarnos a los modelos arquetípicos edificados por Northrop Frye en *Anatomy of Criticism*, cuya definición es una crítica al estructuralismo y a la estructura intemporal ejecutada por los mismos. Para Frye el sentido de una obra de arte y de su estructura es que la misma no surge o nace de la nada, sino que existen artes y puntos existenciales culturales sedimentados «tradición», a lo que nosotros añadiríamos la importancia de las relaciones de fuerzas en la misma sedimentación, que otorga a la obra un sentido de pertenencia y complejidad en forma de pasado o herencia. Así, según Frye, la importancia del arte o de una obra artística, como puede ser un recurso audiovisual, sería la de ser un producto de comunicación, en tanto que pasado por la herencia que lo ha hecho aparecer, como de la interpelación presente en una pugna de sentidos estructurales y asimétricos que marcarán los tempos de un presente, que será pasado o herencia –tradición-, en una futura obra de arte: “The illusive painter however cannot escape from pictorial conventions, and non-objective painting is still an imitative art in Aristotle’s sense, and so we may say without much fear of effective contradiction that the whole art of painting lies within a combination of pictorial –form- or structure and pictorial –content- or subject” (Frye, 1971: 131).

Sin embargo, es el momento de centrarnos en el trabajo del modelo actancial mítico propuesto por Greimas y que utilizaremos como soporte y modelo teórico del análisis de *Cuéntame Cómo Pasó*. Los instrumentos descritos de la narratología en el formalismo ruso de Vladimir Propp se convierten de esta forma en la base para la construcción del nivel semi-narrativo. En la especificidad de este modelo, lo que hemos acordado en denominar con Propp, esferas de acción de los personajes del cuento, dan vida en el modelo de Greimas a los actanciales, mientras que las funciones narrativas que hemos mencionado en Propp (son 31 funciones diferentes) se reducen y dan forma a la teoría de los enunciados narrativos: “Finalmente, A. J. Greimas propuso describir y clasificar los personajes del relato, no según lo que son, sino según lo que hacen (de allí su nombre de actantes), en la medida en la que participan de tres grandes ejes semánticos, que por lo demás encontramos en la frase (sujeto, objeto, complemento de atribución,

complemento circunstancial) y que son la comunicación, el deseo (o la búsqueda) y la prueba; como esta participación se ordena por parejas, también el mundo infinito de los personajes está sometido a una estructura paradigmática (sujeto/objeto, Donante/destinatario, Ayudante/opositor)” (Barthes, 1982: 23).

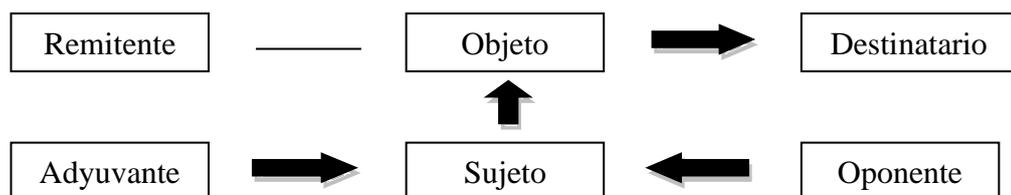
Comprobamos en la cita de Barthes que el modelo presentado por Greimas, por lo que le hace distanciarse en búsqueda de un modelo lo másacrónico posible del trabajo de Propp, está conformado por seis personajes, que se organizan en tres partes o tres grupos actanciales, siendo cada una de ellas el resultado de una relación irreductiblemente binaria. De este modo, la categoría sujeto/objeto constituye el corazón del modelo actancial de Greimas. En el modelo señalado, la relación binaria entre el sujeto y el objeto posee una posición permanente. La posición de los actantes se sostiene basada en el paradigma del deseo, y por consiguiente, en la búsqueda. Al respecto, es interesante distinguir que el actante objeto en la teoría de Greimas no hace referencia a la esencia propia del mismo, sino como espacio viscoso y conflictivo sobre el que recaen numerosos valores que dan sentido a la búsqueda o el premio. Por ejemplo, si un sujeto busca poseer o adquirir una determinada marca de ordenador y no otra, o un determinado teléfono móvil y no otro, a lo que hace referencia la categoría actancial del objeto, no es a la esencia del ordenador o el teléfono móvil *per se*, sino a las disposiciones en formas de valores que reporta la adquisición de ese objeto tecnológico frente a otros en la búsqueda de respetabilidad o prestigio social. Así, el sujeto encuentra el propio valor anhelado en la búsqueda del objeto, lo que otorga y da sentido a la existencia o a las características del sujeto es la búsqueda del valor, o los valores depositados en el objeto. Sin embargo, Greimas da un paso decisivo en relación a la compleja historia de la relación filosófica de ambos conceptos, cuando asegura que la relación de la pareja actancial queda supeditada o se define semióticamente en una relación de reciprocidad ontológica. Definiendo la relación de manera semiótica, Greimas evita caer en la trampa de la complejidad adscrita a la historia filosófica de ambos conceptos.

Frecuentemente, la empresa acometida por el sujeto se circunscribe en circunstancias imprevisiblemente positivas o favorables a su misión, o por el contrario, negativas o desfavorables, tanto es así, que en el análisis de Greimas, esta estructura conforma o se traduce en un adyuvante definido como un ser animado o no, y un oponente. Como hemos mencionado previamente, tanto el adyuvante como el oponente puede

constituirse animadamente o no, lo que quiere decir que, en un relato nos encontramos con una persona o un grupo de personas que buscan obstaculizar el camino del sujeto, o que en otros muchos, lo que tenemos delante es una relación meteorológicamente muy complicada que imposibilita el trayecto.

La tercera relación actancial es la que hace mención comunicativa, formada por el remitente y el destinatario. La importancia de la red comunicativa se basa en un fundamento sintáctico, pues todo mensaje necesita un emisor y un receptor. Así, en un primer plano, diremos que un remitente necesita o alberga la esperanza de hacer llegar un objeto a un destinatario. Mientras esta estructura permanece y guía la trama, es el sujeto quien se encarga de realizar dicho transmisión o encargo.

La simplicidad y al mismo tiempo el ingenio y la grandeza del modelo presentado por Greimas se encuentra en identificar que junto al sujeto se da siempre o existe un anti-sujeto que a su vez forja una simetría con un anti-destinatario, cuyo objetivo es insistir en un recorrido opuesto al marcado por el sujeto, pero siempre centrando la atención sobre el valor o los valores depositados en el objeto, es decir, la misma búsqueda a través de caminos diametralmente opuestos. Aceptar lo dicho hasta el momento, implica atisbar una estructura polémica que apunta y dispara al corazón de la forma comunicativa humana en forma de dos categorías que se encontrarán presentes y darán sentido a la narración: el contrato y el conflicto. En términos de Greimas, definimos la simplicidad del modelo diseñado de esta forma: “Su simplicidad reside en el hecho de que está por entero centrado sobre el objeto del deseo perseguido por el sujeto, y situado, como objeto de comunicación, entre el destinador y destinatario, estando el deseo del sujeto, por su parte, modulando en proyecciones de adyuvante y oponentes” (Greimas, 1976: 276).



Fuente: Courtés (1976: 63)

A pesar de la simplicidad y la elegancia del modelo no debemos olvidar como nos recuerda Ricoeur su laboriosidad: “pues mezcla un aspecto inductivo (el recurso a los inventarios ya analizados y semiformalizados) y otro deductivo o *a priori* (fruto de las exigencias sintácticas)” (Ricoeur, 1999: 120). En el modelo coexisten y combina tres tipos de relaciones: desiderativas, comunicativas y activas, ejemplificadas en dos ejes fundamentales, el eje de la comunicación y el eje de la búsqueda. El desarrollo imbricado de los dos ejes queda resulto según Traini: “L’asse della comunicazione prevede che un attante-Destinante trasmetta un attante-Oggetto (con dei valori) a un attante-Destinario. L’asse della ricerca riassume il modelo delle fiabe analizzate da Propp: un Destinante chiede a un Destinario di acquisire un Oggetto; il Destinario diventa di solito il Soggetto che effettua questa ricerca, nella quale può essere sostenuto dagli Adiuventi e contrastato dagli Opponententi” (Traini, 2013: 116).

10.2. El modelo actancial mítico de *Cuéntame Cómo Pasó*.

Después de todo lo dicho a colación del modelo actancial diseñado por A. J. Greimas, éste añade que la narración, en nuestro caso de estudio la serie *Cuéntame Cómo Pasó*, se caracteriza por una sistemática transformación de estados: se pasa desde una posición inicial de conjunción a una ulterior forma de disyunción y viceversa. Esto apela directamente a que el sujeto de la narración se compone de forma concreta, por ejemplo, un personaje pobre estará directamente relacionado en forma de conjunción con la falta de dinero, pero también en abstracto, como en el caso de un hombre feliz, descrito a través de la disyunción de la tristeza que, en este caso, tenía precedentemente. Con el cuadro presentado, la apelación de Greimas se dirige a la transformación que opera sobre la unión entre la pareja binaria de Sujeto y Objeto. Queda claro que para Greimas la narración es en definitiva una transformación taxonómica de estados, donde la transformación se concretiza en el cambio de un estado de conjunción a un estado de disyunción, y viceversa: “La sistassi narrativa può quindi essere rappresentata come una successione sintagmatica di enunciati” (Traini, 2013: 120).

En función de lo contemplado por el modelo de Greimas, la serie *Cuéntame Cómo Pasó* presenta en su extensión un orden, que coherente en su línea argumentativa y en su congruencia ideológica y de sentido, con este último término no referimos únicamente a lo que las palabras quieren decir, significa y esto es lo más importante en el análisis que

presentamos por la longevidad del mismo, una dirección, o lo que Greimas (1973:12) invocando al lenguaje de los filósofos determina como una intencionalidad y una finalidad, nos permite traspasar las fronteras recomendadas por los estudios semiológicos, adaptando la estructura actancial mítica al análisis de las primeras catorce temporadas³²⁹. Conscientes de tal tamaño empresa emprendemos un complejo análisis que se presenta desde un punto de vista exclusivamente semiológico como un recorrido fallido³³⁰ por los cambios y transformaciones en el esquema tanto mental y de predisposiciones de los personajes de la trama, como de la lógica interna de cada una de las temporadas. Reconociendo y salvando este impedimento, nuestro recorrido se sitúa y así lo hemos hecho y comprendido, en componer en forma de esquema actancial mítico la división de las catorce primeras temporadas (253 episodios), en dos modelos diferentes, autónomos pero coherentes en su línea. La decisión tomada resulta de un estudio sistemático de los capítulos mencionados, según los cuales, desde el final de la séptima temporada o comienzo de la octava, se produce tras el atentado y muerte de Carrero Blanco a manos de la banda terrorista ETA, una transformación en el juego de las parejas binarias que resultarán satisfactorias en los deseos y anhelos presentados tras el golpe de estado fallido encabezado por el Teniente Coronel Antonio Tejero el 23 de febrero de 1981, colocando y situando al Rey Juan Carlos I, en la posición de salvador y reconciliador, cerrando y abrochando el sentido axiológico del esquema que arrancaba al comienzo de la octava temporada.

Resumiendo lo dicho, el conjunto de las catorce temporadas que analizamos, serán divididas en relación con su coherencia y transformación en dos modelos actanciales

³²⁹ Tras una conferencia presentada por el profesor de semiótica Stefano Traini titulada «Gli evento meteo e i media: il caso Venezia», el día 25 de Noviembre de 2019. Traini nos aseguró que para un correcto empleo y uso semiótico del modelo actancial de Greimas, deberíamos individualizar el estudio a una única temporada de la serie. Aunque, asumiendo lo proferido por el profesor, y la dificultad que atañe a nuestro trabajo si queremos emplear correctamente los análisis intelectuales de Greimas, hemos considerado más loable el estudio de la generalización o del camino ideológico que registra *Cuéntame Cómo Pasó*, desde un punto de vista de mirada de largo alcance, que el estudio concreto de sus especificidades.

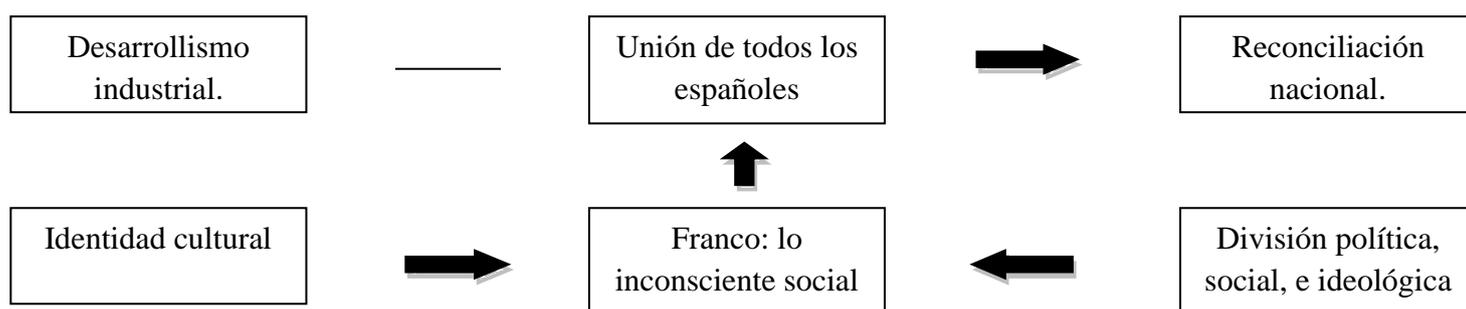
³³⁰ Por fallido entendemos que si hubiéramos seguido las recomendaciones anteriormente dictadas por el profesor Traini, lo que hubiera resultado semiológicamente más interesante hubiera sido el estudio taxonómico de cada temporada por separado. Nuestro objetivo es diferente, salvando la contradicción presente, adaptamos el modelo de Greimas para vislumbrar no lo concreto como tal de cada temporada, sino el sentido de la dirección o la finalidad ideológica de la serie hasta su concretización al finalizar la decimocuarta temporada. Colocando, así, carismáticamente al Rey Juan Carlos I, como emblema de un cierre ideológico en torno a una serie de compromisos históricos dependientes del marco retórico de la Constitución de 1978 como proceso que concluye la agonía de una dictadura, y que abre el camino a un proceso democrático novedoso en su andamiaje como si las estructuras precedentes no se hubieran tornado en forma de relaciones de fuerza asimétricas, en espacios decisivos también de la democracia.

míticos, que si bien son distintos en su finalidad y deseo, resulta necesario entenderlos como el recorrido prioritario de una única dirección, que por las circunstancias históricas que presentan, requiere de una actualización del proceso semiótico.

10.2.1. La búsqueda del pueblo reconciliado: Temporadas 1-7

En consonancia con lo dicho anteriormente, a saber que a pesar de la coherencia interna del discurso narrativo y su composición actancial en estas primeras siete temporadas, cada actante en la propia progresión de la trama, y como hemos dicho, sobre todo en función del rol que juega y se especifique en cada temporada, puede asumir un cierto número de papeles diferentes. Esto es algo que ya contempla Greimas para el desarrollo y la conformación del modelo, ya que en la cadena lógica de la narración una posición no solo puede variar, sino que cambia en función del desarrollo de la misma, tanto es así, que según Greimas, el héroe es tal en una determinada posición del cuento, mientras que previamente no lo era, y posteriormente no lo será, o al menos, no ocupará la posición que ocupa en un presente ficticio que estamos señalando. Esta recomendación, es aplicable a la trama de *Cuéntame Cómo Pasó*. La coherencia, en efecto, es reconocible en el esquema previsto y presentado de las primeras siete temporadas, sin embargo, la especificidad de cada temporada y, el desarrollo interno de los personajes, nos obliga a jugar un doble papel: por un lado, la contemplación de la coherencia y la finalidad del esquema, y por otro lado, la especificidad del momento. Dicho lo cual, advertimos la importancia capital que vamos a prestar al esquema, entrelazando capítulos y temporadas diversas, a las especificidades más propias de un análisis exclusivamente de individualización.

Entonces, el modelo actancial de estas primeras siete temporadas es el siguiente:



Fuente: Courtés (1976: 63); Elaboración propia.

La categoría actancial –sujeto- vs –objeto-

Retomando lo contemplado previamente, percibimos que se trata de un modelo apriorísticamente simple, cuyo ajuste interno descansa en la armonía de un modelo de seis funciones, subcategorizado en tres esferas actanciales en una resolución binaria. La primera oposición, sobre la que situaremos el foco en este apartado, posee una estructura sintáctica según la cual A desea a B. En efecto, según Greimas (1976: 270), la relación entre Sujeto y Objeto se reviste de un “investimento semántico idéntico” que denominamos deseo. De esta forma, y tomando prestado la estructura de Propp (el héroe inicia como sujeto, la búsqueda de la persona deseada o amada, concibiéndose como objeto), para Greimas: “[...] concebir que la transitividad, o la relación teleológica, como hemos sugerido llamarla, situada en la dimensión mítica de la manifestación, aparezca, como consecuencia de esta combinación sémica, como un semema que realiza el efecto de sentido –deseo” (Greimas, 1976: 270).

Sin más dilación, y considerado suficientes las explicaciones presentadas del modelo escogido para el análisis de *Cuéntame Cómo Pasó*, procedemos a explicar sucintamente el recorrido lógico y gradual, abierto a cambios y transformaciones en el resultado de cada temporada analizada, de la estructura del deseo entre el sujeto representado como un pueblo resquebrajado y hundido en una profunda consternación de miedo, anhelo, y división; en la búsqueda de un objeto aludido como el ambicioso tesoro de la unión de todos los españoles bajo un mismo punto o centro existencial de referencia y transcendencia. El valor profundo y ontológico de la representación del sujeto como un pueblo resquebrajado lo hallamos en una amplia constelación de estudios

historiográficos que lo corroboran (Fontana, 2000; Fusi, 1985, 2012; Juliá, 1991, 2004; Moran, 2015; Navarro, 2006; Preston, 1997, 2016, 2017, 2018, 2017; Villacañas, 2015a).

La contienda bélica iniciada tras la sublevación del llamado bando nacional el 18 de julio de 1936, condujo al país en su conjunto, y al pueblo español como actor principal, a un escenario previsto y consumado dentro de una larga ola de traiciones, divisiones, rencores y odios, entre diferentes facciones analizadas en el epígrafe histórico durante el llamado largo siglo XIX, dando como resultado una fuerte beligerancia y un desmesurado odio de clase etiquetado poco antes de la solemne investidura de Franco como jefe del Estado por el obispo de Salamanca Enrique Pla y Deniel como «cruzada por la religión, por la patria y por la civilización». De esta manera, el conglomerado de siglas que se unificaron coyunturalmente, y que después padecieron la inclusión dentro de una estructura mayor conocida como franquismo, actuó bajo el mantra de un objetivo bien definido: aniquilación de todo aquello que significara República. Asumiendo como entelequia necesaria la aniquilación de la República, el bando nacional situaba en el centro de la diana, a todos aquellos colectivos que habían o bien apoyado, o firmado el desafío frontal a los intereses de los terratenientes, la Iglesia, o el ejército; a los partidos y sindicatos de clase; a los campesinos sin tierras cuya supervivencia, queja o reivindicación suponía un quebradero de cabeza a oligarcas y caciques; y también a las mujeres, a quienes veían como únicas servidoras del cuidado de la casa, el varón y la educación de los hijos.

Por lo tanto, el desarrollo de una guerra de exterminio contra un enemigo interior, lo único que podía generar, y más en la cabeza de un bando cuya propia lógica se movía dicotómicamente entre un amigo/enemigo tan claro, era la división, el dolor y el miedo, de un bando frente al otro, o lo que es lo mismo, la subyugación totalitaria de unos españoles contra otros. A este respecto, en «Educación y mundología» (T1C11), recorreremos a través de la discusión de Don Pablo y Eugenio –el nuevo, joven y «revolucionario» párroco del barrio de San Jenaro-, la división y el dolor de un pueblo roto por la sangre derramada entre hermanos y, que el bando nacional como régimen victorioso, promulgó e instaló como condición de ser:

Don Pablo

¿Usted sabe por qué hice la guerra? ¡Para salvarles a ustedes! ¡En el 36 los rojos mataron a muchos sacerdotes y a muchas monjas y quemaron todas las iglesias que pudieron!

¿Qué pasa que en el seminario no les enseñan nada?

Y yo como todo hombre de bien no lo podía permitir. No podía permitir que saquearan las iglesias y que destruyeran el país.

¡Por eso hice la guerra! ¡Por Dios y por la patria!³³¹

También en «Cada cual en su sitio» (T1C17) asistimos a una significativa conversación entre Don Pablo y Antonio Alcántara, dos de los personajes que mejor van a representar a lo largo de la trama esta división que señalamos, así como, de la superación y del mito de la revolución pasiva que esconde el alegato final de este esquema presentado y que descifraremos cuando llegemos a ello. En la conversación mencionada, observamos como Don Pablo se encuentra completamente desfigurado, con el rostro excitado y las extremidades del cuerpo airadas en su movimiento, debido a que no entiende cómo es posible que su hijo, a quien le ha sido otorgado absolutamente todo en su vida, y educado bajo los estrictos dogmas del movimiento nacional al que Don Pablo siempre gusta de recordar como su hogar existencial, le haya desafiado y llamado reaccionario:

Don Pablo

Yo lo único que sé que estos niños se están buscando otra guerra civil.

Antonio

Que no hombre, que no es para tanto. Si está todo atado y bien atado.

Don Pablo

Hablan igual que los rojos de antes de la guerra que hablaban de la oligarquía, de la lucha de clases, la explotación. ¡Otra guerra civil se está buscando! Ahora que hay paz y bienestar.

[...]

Y la lucha de clases. ¡Si ya no hay clases, somos iguales!

[...]

Por ponerte un ejemplo: aquí estamos tú y yo. En un bar, solitos, tomándonos un whisky, pasando el rato.

Como si fuéramos iguales.³³²

³³¹ Fragmento de una conversación en la que Don Pablo reitera al nuevo párroco del barrio la importancia de la Guerra Civil como una contienda de exterminio y de profunda división, en «Educación y mundología» (T1C11).

Sin embargo, lo relevante en la trama es que la división de la sociedad tras una cruel y sangrienta guerra civil, victoria del bando nacional, e imposición de una doctrina firmemente defensora de la subyugación y exterminación del enemigo, se realiza bajo la sólida y atenta mirada o presencia consciente o inconsciente, fundamentalmente esto segundo, de la figura de Franco. Es la figura de Franco y el despliegue del ideario totalitario aparejado a él, quien ordena, combina y atraviesa las vidas y las esferas de acción, certidumbre y miedo del conjunto de los personajes de la serie, prestando mayor interés, a la familia Alcántara. Para el estudio de la composición tan relevante que hemos señalado con la figura de Franco, nos vamos a servir de la definición de lo inconsciente social esbozada por Erich Fromm³³³. Fromm, mediante el estudio amplio de la doctrina de Freud, concibe el hombre ante todo, como un ser social. Uno de los descubrimientos más señalados de la teoría de Freud fue el inconsciente y la represión. Sin ingresar en el estudio pormenorizado de ambos conceptos, destacar que Freud conectó el desarrollo inicial y original de su descubrimiento con su teoría de la libido y añadió que lo inconsciente era un espacio ocupado por los deseos sexuales instintivos, y esto según Fromm (2009: 50), conllevó al psicoanálisis a un callejón sin salida, del que él mismo procuró salir y de lo que nos haremos eco en nuestra exposición. Después de presentar el complejo de Edipo, o el inconsciente o la represión vinculada a la madre, según Fromm, el psicoanálisis tradicional no ha comprendido, el profundo, importante e irracional deseo de la madre, sino que este deseo difícilmente debía ser concebido como

³³² Fragmento de una conversación entre Don Pablo y Antonio, en el que el primero, bajo la arrogancia que le caracteriza, asegura en presencia de Antonio, y poniéndole de ejemplo, que dentro de las estructuras del régimen todo aquello que dividió a los españoles durante tanto tiempo ha desaparecido. Debido a ello, los dos pueden mantener esta distendida conversación sin atender a las relaciones de clase, que por supuesto, han desaparecido, en «Cada cual en su sitio» (T1C17)

³³³ En relación al término lo inconsciente social presentado por Erich Fromm, y de manera muy breve destacar dos cosas, por un lado la crítica proferida por Herbert Marcuse al método de Fromm, y en segundo lugar, la extensa respuesta de Fromm en la obra señalada (2009: 133-152) que lleva por título *El supuesto radicalismo de Herbert Marcuse*. Si el objetivo de la obra *Eros y civilización* realizada por Marcuse es la búsqueda y afirmación de una civilización no represiva desde los estudios de Freud, o lo que es lo mismo, la liberación de la explotación y la huida de la autoridad irracional mediante la liberación sexual, es decir, regresando al momento pregenital –la etapa genital comenzaría en la pubertad–; esta obra quiere ser una bala al corazón de aquellos a los que Marcuse denomina neofreudianos para quienes su crítica en ningún caso sobrepasaría las instituciones establecidas. Entre los neofreudianos destacamos a Harry Stack Sullivan, Karen Horney, y el que a nosotros nos interesa, Erich Fromm. Éste último se defiende de las acusaciones vertidas por Marcuse, asegurando que es el propio Marcuse quien en su obra *Ensayo sobre la liberación* adopta intelectualmente una postura que previamente criticaba, acercándose según Fromm, a todo aquello que Marcuse observaba como catastrófico de los pensadores neofreudianos: “La fuerza del instinto de muerte parece haberse reducido casi a nada, la reactivación de la sexualidad pregenital y de las perversiones ha sido abandonada, y ahora Marcuse afirma que los que luchan por el socialismo deben anticipar en su vida las cualidades de la meta perseguida. [...] Me alegra que Marcuse haya tomado, esencialmente, la misma postura que antes criticaba con tanta dureza, pero, en aras de la claridad intelectual, es lamentable que ni siquiera menciona, ni comente, este cambio” (Fromm, 2009: 151-152)

secundario o pueril. Lo importante para Fromm es que este poderoso sentimiento de anhelo puede conservar su fuerza en cualquier momento de la vida adulta del sujeto, debido a que es una respuesta espiritual a la existencia humana: “[...] lo esencial no es realmente el apego a la madre, sino lo que bien podríamos llamar la nostalgia del estado paradisiaco, caracterizada por la tentativa de escapar a la plena individualización, para vivir, en cambio, en la fantasía absoluta protección, seguridad y abrigo en el mundo, a expensas de la libertad y la individualidad” (Fromm, 2009: 58).

De las conclusiones arribadas por Fromm, se desprende la que a nuestro juicio es la más señalada en referencia a la figura de Franco como centro de orden y control existencial -inconsciente social- de la vida y el pensamiento de los personajes de la serie. Así, cualquier sujeto, independientemente de la relación mantenida en el seno de su familia, y sobre todo, con sus padres, alberga y concentra un destacado anhelo de: “creer en una figura todopoderosa, omnisciente, previsor y benevolente” (Fromm, 2009: 59); o una relación que influye profundamente en nuestro estudio en general, y con la figura de Franco en particular, es la del «auxiliar mágico» que se representa con el temor o el amor. La configuración histórica de un terreno abonado en la búsqueda concreta del exterminio enemigo, o lo que el audaz hispanista británico Paul Preston denominó holocausto español, ejecutado o puesto en práctica desde las instancias más altas de la representatividad del Estado soberano, en conformación con el uso desproporcionado y absolutamente discriminado de la fuerza física, que como veremos se dispone a producir y dar muerte, conllevó indudablemente como resultado que Franco se erigiera como lo inconsciente social de un pueblo, en forma de amor para unos, y de temor y odio para otros. Pero, y esto es lo relevante, Franco constituye, y así lo vemos en la serie, la pieza principal sobre la que el resto de personajes, y en concreto la familia Alcántara, ordenan su vida y sus pensamientos.

La presencia de Franco como lo inconsciente social es evidente a lo largo de las siete primeras temporadas que conforman este primer modelo presentado. En «Paz, amor y fantasía» (T1C5) percibimos cómo la figura de Franco ordena y es fundamental incluso en los sueños de Antonio. Éste, tras recibir la noticia de su mujer Mercedes comunicándole que volverá a ser padre, pues se encuentra embarazada, se topa con fuertes sensaciones de histeria y desasosiego que le acompañarán a experimentar un profundo sueño por el que tanto él, como Mercedes son felicitados personalmente, y así consta con el apretón de manos que se desliza oníricamente por el mismísimo Franco.

En «Amistades peligrosas» (T1C7), y a través del sueño de Carlos, el hijo pequeño de la familia Alcántara, divisamos en las imágenes reproducidas por el sueño, a Carlos participando y ganando, una carrera de 200 metros en los Juegos Olímpicos de México 1968, simulando así el histórico momento en el que Tommie Smith y John Carlos realizaron el saludo del Poder Negro. No obstante, lo relevante en relación a la presencia de Franco como lo inconsciente social de la trama, no es que Carlos simule y gane la carrera de los 200 metros en su sueño, sino que en la celebración de la victoria, se alza la bandera franquista en primer plano. También en «Educación y mundología» (T1C11), Carlos sueña que lo fusilan, recreando el famoso cuadro de *Los fusilamientos del Tres de Mayo en la montaña de Príncipe Pío* (Goya, 1814). Cayendo abatido con un disparo en el pecho, mientras entona un cántico profundamente ideologizado durante los años del franquismo como es «Gibraltar español», bajo una solemne melodía triste y melancólica, vemos ondear de fondo la bandera franquista rojigualda con los motivos heráldicos que atañen al escudo tradicional de España. Poco después, cuando sus dos mejores amigos se apresuran rápidamente a socorrerle, éste sostiene que no hay nada que hacer, que muere por la patria, que muere por España.



Franco felicita personalmente a Antonio y Mercedes por el nacimiento de su nueva hija. En «Paz, amor y fantasía» (T1C5) Franco felicita a la familia Alcántara por el nacimiento de María, poniéndolos como ejemplo idílico del modelo de familia perseguido y buscado por el régimen dictatorial.

Con los ejemplos y las imágenes recaladas, hemos brevemente dado cuenta de la importancia capital que tiene la figura de Franco como inconsciente social en las formas y modos de vida de los personajes de la trama. Sin embargo, para llegar hasta el final de la importancia de la figura, y de su representación ordenadora en *Cuéntame Cómo Pasó*, todavía debemos ir sumando y añadiendo pasos. El siguiente movimiento, mantiene una estrecha relación con la idea freudiana de las dos fuerzas adscritas a todo sujeto: la

pulsión de vida o supervivencia *eros*, y la pulsión de muerte *thanatos*. En relación a estas dos fuerzas freudianas consustanciales de cada sujeto, cualquier sistema político que se preste o busque la totalidad e imposición de la obediencia y la construcción de la subjetividad y libertad, vinculadas a los designios marcados por la misma fuerza que lucha por su autonomía y longevidad, debe mantener un control exhaustivo de la pulsión de muerte, así como y más en el caso de un estado dictatorial como el franquista, la capacidad de producir y reclamar muerte.

En «Pretérito imperfecto» (T1C15) atendemos de nuevo, a una densa conversación entre Don Pablo y Antonio a causa del conjunto de las olas de protestas estudiantiles, y sindicales en 1968 que finalmente acabaron con la aprobación de un Estado de Excepción, y una mayor represión por parte de las autoridades franquistas. En esta conversación, atendemos al propósito de regular tanto la vida de la población española dentro de unos márgenes nítidamente marcados por la división clarificada de un amigo/enemigo, y la búsqueda de producir y reclamar la muerte desde una intensificación sádica de masas, o lo que es lo mismo, el escudriñamiento de una totalidad psíquica a la que aspiraban las autoridades franquistas.

Don Pablo

El Estado de excepción no es un capricho del Caudillo, es una necesidad, ¿Me entiendes?

Antonio

Claro que lo entiendo. Pero es que se me juntan muchos problemas.

Don Pablo

Pues tienes que pensar menos en tus problemas y más en tu país. Esto le va a venir muy bien a España, al final el Caudillo ha cogido el toro por los cuernos.

Antonio

Si yo no digo que no esté bien lo que ha hecho.

Don Pablo

Claro que está bien. En este país en cuanto das libertad la gente se desmanda. Ya lo estamos viendo. Disturbios, huelgas, líos.

Antonio

Ahí lleva usted razón. Muchos líos.

Don Pablo

A ver ¿Qué queremos los españoles?

Antonio

Hombre nosotros lo que queremos es trabajar

Don Pablo

Trabajo, paz y prosperidad

Antonio

Claro, eso es lo que quiero yo.

Don Pablo

¡Y yo! Y eso, justamente es lo que nos da el generalísimo.³³⁴



Don Pablo observando fijamente el cuadro de Franco que preside su despacho. En «Pretérito imperfecto» (T1C15), Don Pablo reitera uno de sus mantras más manidos durante la trama de la serie: la correlación ideológica pero propia tanto de aquellos que pertenecieron al bando nacional, como de una parte sustancial del pueblo español, y de ahí una de las pruebas de la revolución pasiva emprendida por el franquismo, entre el desarrollo histórico de los principios que guiaban a España nacidos del 18 de Julio de 1936, y la idea de paz, trabajo y prosperidad, acabando o poniendo fin a una larga etapa de desorden, descredito, y desprestigio internacional. Vinculado, por supuesto, tanto a los principios liberales, como a los ilustrados y socialistas.

La figura de Franco como lo inconsciente social, y la pretensión totalitaria de su régimen de control de la psique individual y colectiva a través del dominio de la producción de un determinado estilo de vida, y de una forma peculiar y sádica de control o petición del instinto de muerte, nos conduce a otro de los puntos clave: el intento de presentar el franquismo como el paso del otro al Gran Otro lacaniano. Para Lacan, el *yo* no sólo permanece inserto en una relación ontológica y necesaria con el *otro*, ya que la relación de ambos forma parte de una ligazón de espejos, por el que la existencia de uno está determinada por la conservación del otro, sino que el *yo* permanece eternamente en conflicto.

³³⁴ En esta breve conversación entre Don Pablo y Antonio, pretendemos mostrar brevemente la forma dictatorial que se arroga el franquismo en el control sádico de la pulsión humana de muerte. Este control estará atravesado por una forma dictatorial de procurar la paz a mediante la violencia, pidiendo incluso la vida a aquellos que comulguen con sus ideales, en «Pretérito imperfecto» (T1C15)

Lo que por otro lado nos enseña el análisis es que el yo es una forma fundamental para la constitución de los objetos. En particular, ve bajo la forma del otro especular a aquel que por razones que son estructurales llamamos su semejante. Esa forma del otro posee la mayor relación con su yo, es superponible a éste. (Lacan, 2008: 366)

Que el yo permanezca en un interminable conflicto quiere decir en la teoría lacaniana, que dentro de la metapsicología de Freud (ello, yo y superyó), el yo se encuentra continuamente en una tensión entre lo imaginario y lo simbólico, es decir, lo real se sitúa en una situación de perenne conflicto inestable entre lo imaginario y lo simbólico, no encontrando así, anclajes sólidos y duraderos. Las consecuencias teóricas de dicho planteamiento en sus seguidores, y la conformación de parte de las doctrinas posmodernas fueron de una importancia mayúscula, aunque aquí simplemente pretendemos aludirlo.

Así, Lacan desarrolla sus seminarios inspirados, como el conjunto de los pensadores estructuralistas de la época, en la relación entre el significado y el significante expuesto por Ferdinand de Saussure. Esta relación dual y binaria entre el significado y el significante le servirá a Lacan, para coordinar estructuralmente la relación adherida y requerida en su propia constitución entre el yo y el otro. Pero, otro de los elementos señalados de la teoría lacaniana, y con esto ya nos acercamos a exponer lo considerado por Lacan cuando alude al *Gran Otro*, es la importancia o el valor ontológico que tiene el lenguaje y lo simbólico en la inestabilidad perdurable de lo real representado por el yo. Según Lacan (Lacan, 2008: 74) la evidencia psicológica de cualquier sujeto está determinada por la conformación conceptual, lo que quiere decir, que vivimos nivelados por los conceptos a pesar de que no lo percibamos diariamente como tal: “Les explico que el hombre es un juego descentrado por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos, en un mundo simbólico” (Lacan, 2008: 77). Por consiguiente, el yo lacaniano es tan solo una función. Tal y como arguye el mismo Lacan (Lacan, 2008: 85), desde el momento que el mundo simbólico está en funcionamiento, el yo sirve como símbolo. Por lo tanto, el *Gran Otro* se compone como una alteridad radical, que a diferencia del otro, el cual si puede ser categorizado y atisbado, el *Gran Otro* se erige por ser la simbolización y el escenario más profundo del inconsciente que marca y es seña de identidad del lenguaje y el juego simbólico de un mundo real siempre tenso, desde una posición de la no identificación, es decir, desde la imposibilidad de su verbalización.

Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo. Y de esto precisamente se trata en la experiencia analítica. (Lacan, 2008: 367)

De este modo, la relación entre la figura de Franco como lo inconsciente social, y el *Gran Otro* lacaniano como la estructura más profunda de lo simbólico, cuyo sentido y presencia desde la imposibilidad de verbalización, marca y atraviesa el lenguaje y el sentido de los conceptos con los que el *yo* como escenario imaginario trabaja en su cotidianidad, es la de erigirse como posibilidad de retomar la Teología Cristiana y antimoderna fundada por Ramiro de Maeztu (Villacañas, 2000) y que fue fundamental como ya observamos en el epígrafe histórico: la fundación de un nuevo pueblo español, completando el movimiento de Revolución Pasiva, que también esconde en su estructura ideológica *Cuéntame Cómo Pasó*, y es lo que trataremos de presentar haciéndolo subir a la superficie. Asimismo, la figura de Franco, y el franquismo como estructura histórica consolidada durante un periodo largo de la Historia de España del siglo XX, a lo que aspiró, y esto es algo que contemplamos arduamente en la serie, fue a constituirse transcendentamente, como el centro existencial desde el que regir simbólicamente el devenir histórico de un país y de todo un pueblo dividido.

En cuanto al propio desarrollo de la serie, vemos en «La guerra del fin del mundo» (T1C30) la forma en la que continuamente las autoridades del régimen a través de la televisión y en un horario de máxima audiencia, realizaban proclamaciones enérgicas sobre la importancia del golpe militar después de que España estuviera sometida durante tanto tiempo al caos más absoluto, y apelando a un sentimiento nacional y patriótico vinculado siempre, a enardecer, exaltar y acalorar los principios que regían al franquismo como Movimiento Nacional: “Bajo el sol radiante del julio Madrid, despertaron al recuerdo de su pasado más reciente, se dispone a celebrar una efemérides gloriosa. El XXV Aniversario del alzamiento nacional. Punto de partida para la transformación de España”³³⁵. En «La mamá política» (T2C37) se teje perfectamente la cotidianidad de una familia española enredada en las décadas de 1960/1970, por la que se contempla con pesadumbre o aflicción, pero naturalizándolo, el hecho de que los

³³⁵ Fragmento de la voz en Off de la persona encargada de retransmitir las noticias franquistas a través del televisor, en «La guerra del fin del mundo» (T1C30).

hijos debían ingresar al servicio militar obligatorio, conformando como hecho ineludible en la formación de una persona el paso por el ejército. Es interesante reproducir las palabras de Carlos en Off al respecto: “Hoy con un ejército profesional los jóvenes ya no tienen ni idea de lo que significaba hacer el servicio militar obligatorio. Aquella mili, que para la mayoría sólo consistía en pasar 18 meses de rancho, tedio, disciplina y pérdida de tiempo. Aunque para otros fuera una fiesta porque te permitía salir del pueblo, hacer amigos y conocer a la chica con quien se casaban. Pero eso de la mili, por suerte, es una historia pasada”³³⁶



Toni Alcántara besando la bandera nacional franquista tras haber terminado el servicio militar obligatorio. En «La verdad al desnudo» (T2C45) Toni Alcántara, actúa besando la bandera institucional del franquismo en un acto de cotidianidad en la España de aquellos años. Para un joven español, el servicio militar obligatorio constituía una parada y un desarrollo «normal» y «natural» en su vida. Precisamente la construcción de esa cotidianidad, a pesar de contemplarla con aflicción, hace que cataloguemos a Franco y su régimen como un intento de trascender y ser vehicular de la venidera historia de España como un *Gran Otro* lacaniano.

También en «Atado y bien atado» (T2C47) se representa a Franco como un vehículo de totalización de la psique tanto individual como colectiva. Atendemos, en efecto, a repetir las palabras de Carlos en Off: “Para los españoles, escuchar cada Navidad el discurso de Franco, se había convertido en una liturgia sagrada. Yo no entendía que encanto le encontraban, tan aburrido y solemne. A mí, aquel viejecito me parecía un títere. Con esa voz tan aflautada y venga la mano para arriba y para abajo”³³⁷.

³³⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La mamá política» (T2C37)

³³⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Atado y bien atado» (T2C47)



Discurso de la Navidad de 1969 pronunciado por Franco. En este discurso de «Atado y bien atado» (T2C47) Franco asegura e incide en el capital personal e histórico concedido a quien será el futuro Rey de España, Juan Carlos I, en aquel momento, el Príncipe Juan Carlos. En estos momentos no nos detendremos en la importancia de estas palabras, que serán una pieza clave en el análisis de la figura del monarca.

Por lo tanto, y reiterando lo citado, la división de los españoles se consolidó históricamente durante los largos y controvertidos años del franquismo en una forma de miedo y desdén por parte del pueblo español a inmiscuirse u opinar de las acciones de la clase política. En «Un cielo lleno de futbolines» (T1C2) a colación de estar viendo las imágenes de lo sucedido en Francia durante el Mayo del 68, Herminia, la madre de Mercedes se pronuncia con estas clarificadoras palabras: “Están quemando un montón de coches, están tirando piedras a los guardias, y ahora empezarán a quemar las Iglesias como siempre”³³⁸. Así en «A lo lejos el mar» (T1C3) tanto Antonio como Herminia, le reiteran vehementemente a Toni, el futuro universitario de la familia, que no se meta en política, pues meterse en política era un elemento directamente proporcional para meterse en problemas. Pero es significativa, la conversación que en «Las invasoras» (T1C4) mantienen los hermanos Alcántara Antonio y Miguel, con la colaboración de Ramón, el mecánico del barrio y de Tinín, el dueño del bar al que acude con regularidad Antonio y sus amigos y donde se entretienen parte de las conversaciones ideológicamente más profundas.

Miguel

Vamos a ver, en Francia la gente puede hablar de lo que quiera, y no hay censura, hay partidos políticos.

Ramón

Bueno, no nos metamos en honduras

Tinín

³³⁸ Fragmento de la conversación proferida por Herminia en «Un cielo lleno de futbolines» (T1C2)

Oye, aquí hubo una guerra por decir lo que cada uno quería.³³⁹

Podemos decir siguiendo a Preston (2019: 14-15), que el convencimiento general de que la clase política española era incompetente y corrupta, le sirvió a Franco como trampolín retórico para justificar su dictadura, bajo la cual la corrupción y el descrédito recorrieron los pasillos institucionales sin control, siendo escrupulosamente explotado por el propio Caudillo, tanto para el enriquecimiento familiar, como de sus allegados. Así en «Amistades peligrosas» (T1C7) Antonio recibe un paquete de un amigo para que se lo guarde durante un tiempo. La sorpresa alcanza el punto álgido, cuando Carlos descubre que el contenido del paquete que su padre guarda minuciosamente en su hogar, contiene panfletos anti-franquistas. El estupor y el clima de tensión y miedo se apoderan de la casa. Hasta el punto de que Carlos desde otra habitación, escucha en la discusión que mantienen sus padres, el término «dictadura». Término que le asombra, a la par que le conmueve. A este respecto, son importantes las palabras de Carlos en Off, o lo que es lo mismo, de un niño de 8 años, que en su propia cotidianidad familiar, y en la interiorización de las estructuras profundas del régimen, aún no había escuchado hablar del término dictadura, y eso, a pesar de que el televisor constituía una persona más de la familia: “Lo de la dictadura lo tuve que mirar esa noche en el diccionario, y la verdad que no entendí una palabra. A mí en ese momento me preocupaba más el atletismo que el antifranquismo, pero intuía vagamente que mi padre se había metido en un lío muy gordo”³⁴⁰



Antonio soñando que es interrogado por las autoridades franquistas. En «Amistades peligrosas» (T1C7) el pavor y el pánico experimentado por Antonio y Mercedes al encontrarse envueltos en el problema de tener en su posesión un paquete con panfletos anti-franquistas, es tal, que Antonio lo representa a través de un sueño, donde le observamos maniatado y sobresaltado, mientras se encuentra interrogado por las autoridades franquistas. Es interesante reproducir las palabras inmediatamente

³³⁹ Fragmento de la intensa conversación en la puerta del bar del barrio entre Miguel recién llegado de Francia, Ramón y Tinín, a colación del Mayo francés del 68, en «Las invasoras» (T1C4)

³⁴⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Amistades peligrosas» (T1C7)

proferidas por Carlos en Off al sueño en cuestión: “Al final no sucedió nada, la policía no apareció por casa y poco a poco a mis padres se les fue pasando el susto, lo que no se les quitó nunca fue el temor. Mis padres habían vivido siempre asustados querían proteger a sus hijos porque pertenecían a una generación que había crecido con mucha angustia y pocas ilusiones. La gente de mi edad tuvo más suerte. Crecimos en una España que empezaba a perder el miedo y a recobrar la esperanza”³⁴¹

Dicho y explicado todo esto, según la relación binaria entre el sujeto y el objeto motivado por el impulso del deseo, el pueblo resquebrajado y dividido, que hemos representado hasta el momento, se encuentra en una situación de búsqueda en forma de aspiración, ansia o anhelo en la concreción de la unión de todos los españoles bajo un mismo y central punto existencial de coherencia transcendental. Es en «Pretérito Imperfecto» (T1C15) cuando percibimos que el empeño y la pasión en la búsqueda del objeto «Unión de todos los españoles» se deja ver en *Cuéntame Cómo Pasó*. Es a lo largo de este episodio, en el que se decreta el estado de excepción en enero de 1969. La imposición del estado de excepción divide a la familia en dos, por un lado, el universitario Toni que no da crédito al conjunto de disparates retóricos y verbales a los que asiste impertérrito en su casa, cuando Herminia y Antonio le recuerdan las calamidades y dificultades que tuvieron que padecer en la posguerra, en una clara alusión, a no repetir lo vivido, y mirar al futuro, eso sí, comprometiéndose de forma tácita con el régimen en el que viven:

Antonio

¡Detendrán al que haga algo! A mí no me van a detener. ¿Sabes por qué? Porque no me importa la política y no me meto con nadie. ¡Y como no me meto con nadie, pues nadie se mete conmigo!

Toni

Pero si todos pensarán como tú, esta situación duraría siempre.

Antonio

¿Y tú que sabes hijo? ¿Tú que sabes lo que hemos pasado tu madre, tu abuela y yo? Esto será malo pero aquello era mucho peor.

Herminia

Tiene razón tu padre. Si pasarais la mitad de hambre que nosotros, os daríais con un canto en los dientes con lo que tenéis.³⁴²

³⁴¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Amistades peligrosas» (T1C7)

³⁴² Fragmento de la conversación en el comedor familiar que muestra la intensa división de percepciones ideológicas entre Herminia y Antonio por un lado, y Toni por el otro, en «Pretérito Imperfecto» (T1C15)

Es en este clima de división y aceptación por parte del grueso de la familia de una estructura franquista como algo que no es tan malo en comparación con la memoria colectiva del horror vivido en la guerra y la posguerra, que reciben la visita de Teodoro, un primo de Herminia, al que todos hasta ese preciso momento daban por muerto. Teodoro, al que todos daban por muerto, había permanecido los últimos treinta y tres años escondiéndose de las autoridades del régimen, por haber sido acusado de pertenecer al bando republicano, y por pesar sobre él una condena a muerte. En un encomiable reencuentro familiar, Teodoro se lanza a recordar y enumerar el día que decidió esconderse, coincidiendo con los compases en los que mataron al padre de Antonio. Teodoro, con los ojos humedecidos, y el semblante frígido, cuenta cómo poco antes de esconderse, tuvo la ocasión de hablar con el padre de Antonio, el cual aseguró que había decidido no huir, pues no había cometido ningún mal a nadie. Así es como poco después, en las profundas y convincentes palabras de Carlos en Off, percibimos como se vislumbra el camino de búsqueda del sujeto al objeto motivado por el deseo:

Carlos Adulto Off

Cuando Teodoro llegó de sopetón, a mis padres y a mi abuela se les despertaron mil recuerdos que habían intentado olvidar. Años después comprendí que el pasado acaba llamando a tu puerta. La verdad que no entendí mucho lo que hablaban los mayores pero recuerdo cómo me fascinaba Teodoro. [...] Me costó años entender que Teodoro era real, otra víctima de la tormenta de odio y violencia que habían vivido mis abuelos.³⁴³

La búsqueda anhelada del objeto se representa en este caso con la categoría de memoria impedida presentada por Ricoeur (2000: 97-109) recogiendo y cruzando algunos de los trabajos de Freud, entre los que destaca el texto de 1914 titulado “*Rememoración, repetición, pre-elaboración*”. Cuando tratemos de esclarecer la importancia de la construcción que realiza *Cuéntame Cómo Pasó* por una apuesta decidida de un tipo de memoria cultural, o de un tipo de construcción de identidad histórica y política, estaremos en condiciones de dimensionar la importancia de entender el objeto del deseo como una memoria impedida que hay que superar en el camino recorrido, hasta la revolución pasiva o la construcción de un nuevo pueblo español. No obstante, en lo que se refiere a la memoria impedida, en este caso, de una memoria colectiva que subsumida en la división y la melancolía, aspira a conformarse en un trabajo de rememoración hasta la elaboración en una memoria colectiva unida y vigorosa. De esta forma y

³⁴³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Pretérito Imperfecto» (T1C15)

parafraseando a Freud, diremos en consonancia con las palabras de Carlos Adulto en Off que hemos reproducido, que el pasado experimentado es indestructible. Así, la apelación constante a un pasado cultural que nos abroche en torno a lo comunitario en referencia a los pueblos de España, como a elementos de unión nacional que rememoran hazañas y acontecimientos de los que todos podemos sentirnos parte y emocionarnos, será una constante y uno de los elementos ideológicos más destacados de la serie que trataremos de discernir a continuación.

En la búsqueda de restituir la unión de una memoria impedida en la división y el sufrimiento, advertimos como en «Una larga espera» (T1C24) la policía franquista registra meticulosamente el hogar de los Alcántara en un intento de encontrar un vínculo de facto entre Toni y la oposición reprimida e ilegal durante los años del franquismo. El canto final de Carlos Adulto en Off clamando por la injusticia cometida hacia su hermano en particular, y su familia en general, obedece a ese cada vez mayor clamor de restablecer una memoria impedida: “Nuestro Toni, estaba por fin con nosotros en casa. Habían sido sólo 48 horas de angustia donde todos habíamos vivido con el corazón en un puño. Mi hermano estaba por fin con nosotros, sano y salvo y de una pieza, por más que mi abuela no dejara de mirarle de arriba abajo. Pero no todos tuvieron su suerte, muchos otros, demócratas y luchadores de la libertad, pasaron largos años alejados de los suyos por el único delito de pensar diferente. Tiempo después, supe que Toni había salido gracias a los contactos del padre de Marta, aunque para mí, mi hermano quedó libre gracias a un collar de perlas falsas”³⁴⁴.

También en «Mutilado y caballero» (T2C46) la llegada al barrio, y el conocimiento de un misterioso mendigo llamada Faustino da un vuelco ideológico a la trama, situando de nuevo en el centro de la diana el deseo irrenunciable de recordar históricamente, y posibilitar el tránsito hacia la unión de todos los españoles. En este episodio se observa exhaustivamente dos modos de intertextualidad que apelan como indica Estrada (2004: 547) a los espectadores del año 2000: las alusiones a las películas de *Plácido* (García Berlanga, 1961) y *El cochecito* (Ferreri, 1960), simulando así, una conversación con el neorrealismo español. Resultó, que Faustino había sido un comandante del bando republicano, que tras la derrota y la imposición del régimen dictatorial, decidió a favor de conservar su vida, vagar y mendigar en la calle, ocultándose así de las autoridades, y

³⁴⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Una larga espera» (T1C24)

asumiendo la mendicidad como forma de vida obligada por la coyuntura generada tras la guerra. Después de que la familia Alcántara al completo, escuchase los recuerdos tan enérgicos y decisivos de Faustino, se producen dos intervalos absolutamente decisivos ideológicamente en la trama para la consolidación del objeto. Por un lado, la respuesta inmediata de Antonio cuando Faustino termina de contar las andanzas de su vida: “Muy bien dicho Faustino. Vamos a brindar. Mire Faustino, estamos en Nochebuena y mi familia y yo queremos brindar por usted, por mi padre, por mis hermanos, y por esa gente que peleó en la guerra y defendió sus ideales”³⁴⁵. Terminando la conversación con unas palabras resolutivas de Mercedes: “Feliz Navidad. Dejemos de hablar de eso y pensamos en el futuro”³⁴⁶. Y, en segundo lugar, la aparición de Carlos Adulto en Off, anunciando uno de los marcos ideológicos que desde este momento acompañará al desarrollo de la trama hasta la conclusión del esquema presentado, y que será categórico y contundente en el que presentaremos de las temporadas 8-14: el término libertad. Por lo tanto, y retomando las afirmaciones de Estrada (2004: 554), este episodio tiene la intención de mostrar que la crítica social era posible a finales de los sesenta. Que los ataques vertidos por la oposición en virtud de un régimen autoritario y represivo, son absolutamente desmentidas.

Carlos Adulto Off

Oyendo a aquel hombre comprendí que la política, demasiadas veces, era una merienda de negros. Pero claro como luego me enseñó el tiempo, si los políticos podían ser una peste, la falta de partidos políticos era la peor de las calamidades. Y es que una dictadura, hasta en Nochebuena, era un asco, a pesar de que los que mandaban no parasen de repetir lo bien que se vivía sin libertad.³⁴⁷

Una vez recreada brevemente la escena desarrollada en el hogar de los Alcántara, donde el vagabundo expone sus peripecias con el resto de los integrantes de la familia, lo interesante se encuentra en observar cómo el mito de la transición que vertebraremos sucintamente en el siguiente esquema, requiere y solicita del perdón y la reconciliación nacional, ya desde este episodio. La familia Alcántara epitomiza el cese del relato de la división de la guerra civil y sus consecuencias. Sin embargo, la importancia capital de este «Mutilado y caballero» (T2C46) no termina aquí, pues al final se producirá un

³⁴⁵ Intervención de Antonio en una conversación de reunión familia, acompañados de Faustino, el protagonista principal sobre quien gira el cuadro ideológico en «Mutilado y caballero» (T2C46)

³⁴⁶ Intervención final de Mercedes, y cierre de la conversación señalada en «Mutilado y caballero» (T2C46)

³⁴⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Mutilado y caballero» (T2C46)

gesto ideológico que marcará realmente la consecución hasta el final de la séptima temporada en la búsqueda del objeto, o lo que es lo mismo, la unión entre españoles. Para ello, tenemos que esperar al encuentro entre Faustino, el comandante del bando republicano, y Cervan, el quiosquero del barrio, el cual combatió y formó parte del bando nacional. La escena en la Iglesia sirve para escenificar emblemáticamente la reconciliación de las dos Españas. En este sentido, la reconciliación es ejemplificada con un contundente apretón de manos. La división, el rencor, y el odio, no tienen espacio en una España que camina decididamente hacia el progreso económico. Así, cordialidad, libertad, consenso, estabilidad, y paz son las claves para entender el devenir de la estructura profunda de la trama en cuestión.



Un apretón de manos entre Cervan y Faustino. La imagen señalada representa plausiblemente el intento de superponerse a un pasado de división y dolor. Por ello, las palabras de Carlos Adulto son paradigmáticas y dignas de ser reproducidas: “Cuando vi darse las manos a esos viejos que habían luchado en dos bandos distintos, pensé que las guerras eran ya solo cosas de los tebeos de Hazañas Béticas. Aunque no sabía que quedaba mucho por hacer, y que la democracia no llegaría a España hasta 1977. Hasta el momento en el que las urnas nos hicieron a todos mayores de edad”³⁴⁸

Finalmente, señalar la significación que tienen las palabras de Carlos en «La edad del pavo» (T6C89), ya que tratándose de un noviembre de 1972, y a pesar de la decidida búsqueda de la unión de todos los españoles, la meta ideológica no solo tardará aún mucho más tiempo en llegar, o tal como asegura Carlos «despertar de un largo letargo», sino que dentro de la categoría actancial adyuvante/oponente, la relación del oponente va transformándose y mutando desde una condición inicial adscrita a los intereses de un

³⁴⁸ Fragmento de Carlos Adulto en Off en «Mutilado y caballero» (T2C46)

régimen cuya máxima es la aniquilación, por lo tanto, el enemigo del régimen será cualquier tipo de acción considerada política o sindical, hacia un modelo de división que sin dejar de incidir en esta ruptura, puesto que la figura de Franco como lo inconsciente social perdurará a lo largo de toda la trayectoria estructural, comenzará a penalizar con más ahínco a todos los que aún consideren legítima la división, es decir, observaremos un cambio de oponente que irá desde cualquier acción política que no reivindique la majestuosidad del franquismo, a la denuncia y evidencia de aquellos que todavía siguieran apostando ya en el año 1971/72 por la supervivencia de la división como categoría ontológica.

Carlos Adulto en Off

Los setenta iban a ser para el mundo y para nuestro país una década de cambios. Aunque el auténtico cambio que deseaban muchos españoles como Toni aún tardaría en llegar. Pese a todo España parecía que despertaba de un largo letargo. Y mi familia no era ajena a lo que estaba por venir.³⁴⁹

La categoría actancial –Adyuvante- vs –Oponente-

Después de lo dilucidado anteriormente, el segundo eje es denominado pragmático, en el que se opone el adyuvante al oponente. Lo relevante, y más característico de este eje fundamental es que mantiene una estrecha relación tanto con el deseo, como con la comunicación, siendo así, impedido o ayudado. A modo de aclaración, y para ser justos con Greimas, es en este eje, donde el pensador francés intuye, y así mostrará, a pesar de las críticas de Bremond, que es el escenario del esquema menos afín a la base sintáctica que sí representan nítidamente los otros dos ejes. Dicho todo esto, la importancia del Adyuvante en la serie *Cuéntame Cómo Pasó*, adquiere una importancia especial, puesto que el estudio de la memoria, ya sea dentro de la serie, o bien lo que representa el producto cultural en cuestión como mito contemporáneo de adhesiones y certidumbres, es muy señalado. Con respecto a lo proferido con desasosiego y pesadumbre por Walter Benjamin en *El narrador*, para quien la memoria es la facultad épica que está por encima de cualquier otra, y que el gran narrador, representante del recuerdo como cadena de tradiciones, tendrá sus raíces en el pueblo, y en todos aquellos que atesoran el arte de contar cuentos. En la contemporaneidad, siguiendo a Seydel (2014: 211) diremos que ya no se hace tan necesario elaborar representaciones simbólicas que confieran transcendencia y sentido al colectivo a partir de experiencias vividas, sino que

³⁴⁹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La edad del pavo» (T6C89)

los creadores, en este caso, los creadores de series de televisión, son perfectamente válidos en la conformación de relatos simbólicos y contribuciones culturales que colaboran en buena medida en la confección de una memoria cultural en sociedades altamente mediáticas. Es por ello, que regresando al texto de Seydel, consideremos sugerente utilizar el concepto *cadres mediaux*: “[...] que Erll propone a partir de la noción de *cadres sociaux* de Halbwachs (1925). Como Erll explica, forman parte de estos últimos. Se evita así la problemática distinción entre los niveles social y cultural de la memoria que había propuesto Assmann” (Seydel, 2014: 211).

Así como leemos en el artículo de Seydel, la articulación teórica dinamizadora de la memoria cultural en la teoría de Erll, nos permite escapar del concepto de memoria cultural planteado por Jan Assmann, que si bien es cierto que emplearemos insistentemente en este epígrafe, nos resulta problemático en su decidida apuesta por el estudio obras y medios denominados como de «alta cultura». A diferencia que Jan Assmann, para quien en *Communicative and Cultural Memory*³⁵⁰ el término «memoria cultural» se distingue de la memoria comunicativa, en los años de transmisión y en los dispositivos de articulación, siempre depositados en producciones intelectuales como la literatura, la pintura, la arquitectura o la escultura; la apuesta dinamizadora de Erll, asume que tanto la cultura comunicativa o generacional, la que para Assmann se perdía tras 80-100 años dando paso a la memoria cultural, como esta última, están imbricadas en la cotidianidad. Pero, no solo la imbricación es lo relevante en este caso. Además, para Erll, la construcción de la memoria cultural en la contemporaneidad, se encuentra profundamente marcada por la producción mal denominada como «baja cultura»: las fotografías, las series de televisión, el cine, la música o internet.

A propósito de las nuevas posibilidades de construir la memoria cultural, Erll analiza las telenovelas, las series televisivas, los docudramas, los videoclips y blogs de Internet y compara estos nuevos medios audiovisuales y electrónicos con los soportes más tradicionales que desde tiempo atrás habían almacenado representaciones simbólicas del pasado, por ejemplo, la literatura, las artes plásticas y la fotografía. (Seydel, 2014: 208)

Por lo tanto, asistiendo a la dinamización cultural propiciada por nuevos medios en la contemporaneidad, la continua apelación en *Cuéntame Cómo Pasó* a la construcción de una memoria cultural nos permite observar el proyecto ideológico oculto de constituir una identidad política determinada. Aprobar tácitamente que el objetivo ideológico de

³⁵⁰ Véase Assmann (1992: 30-33; 2010: 109-118)

constituir una identidad política determinada no es en absoluto baladí. La identidad es un factor requerido y necesario en el desarrollo de la cotidianidad desde el momento que asumimos sin reserva, la apelación aristotélica según la cual el hombre es un ser social. Una tesis como la mencionada, implica resumidamente que tanto a nivel individual, como colectivo, la construcción de un yo, o de un nosotros, se da en la medida en que yo o nosotros nos consideramos como tal, y esto vale para una persona, así como para un colectivo más amplio del tipo de una nación. Si de lo que estamos hablando, es que *Cuéntame Cómo Pasó* es un fenómeno de masas, el sustrato ideológico de su composición inicial, camina hacia una insaciable búsqueda de hallar algo así como una identidad colectiva, por la que el conjunto de los miembros del grupo se identifiquen entre ellos en una misma coordenada de reconocimiento cultural. Entendiendo que la identidad colectiva reclama la atención de una conformación simbólica de espacios imaginarios físicamente, pero perfectamente tangibles y reconocibles en la realidad habitada de los integrantes del grupo, estaremos invocando, y así lo hacemos, a algunas de las personalidades más señaladas en la materia, desde Durkheim, a Laclau, pasando por B. Anderson y Castoriadis: “Il corpo sociale non esiste come realtà visibile o tangibile: è una metafora, una grandezza immaginaria, un costrutto sociale; in quanto tale, però, esso appartiene senz’altro alla realtà” (Assmann, 1992: 101).

Cuéntame Cómo Pasó como producto cultural de masas que pretende ejercer y erigirse dirección cultural y simbólica en torno a la identidad colectiva construida y reclamada, lo realiza en este primer esquema actancial mediante dos movimientos que convergen y se entrelazan continuamente. Por un lado, y en primer lugar, a través de una demanda oral y generacional, en una simbiosis extraña y tensa, entre la representación del narrador, la memoria, y el pueblo meditado y añorado por Walter Benjamin en la época de la reproductibilidad técnica, y por la memoria comunicativa, verbal e instantánea de Jan Assmann; y, en segundo lugar, por una continua y constante apelación de superar una memoria impedida en la división generada por una guerra entre conciudadanos, y la sustitución de la misma, por una nueva identidad colectiva, cultural en último término. Para ello ya se buscará el adoctrinamiento en las escuelas o la televisión como veremos a continuación, que reúna y agregue en forma de libertad y progreso todas las piezas disgregadas por el horror derivado de una guerra de exterminio.

Para Benjamin en *El narrador*, la conformación vía oral de relatos y cuentos atravesados de experiencias y sensaciones vividas o transmitidas representaba la

existencia de historias memorables en una comunidad, que con el trabajo de un guía o maestro, en este caso, el narrador, confería una experiencia mística y trascendente de sentido y pertenencia. El arranque de la Modernidad, la constitución y disgregación de las esferas de acción derivadas de la única existente como centro existencial salvífico cristiano, la razón de estado, el capitalismo, y la conclusión de todo esto en la reproductibilidad de la técnica, supuso según Benjamin, la peor de las consecuencias: la pérdida del aura, y con ello, el ocaso de la transmisión comunitaria a través de la oralidad. Sin llegar tan lejos como Benjamin, Jan Assmann identificó la memoria comunicativa con los recuerdos que se refieren y vinculan al pasado más reciente: “Sono ricordi, questi, che un essere umano condivide con i suoi contemporanei: il caso tipico è la memoria generazionale” (Assmann, 1992: 25). El caso típico de una memoria generacional, como en el caso de nuestra serie en cuestión, presenta un cuadro prototípico de recuerdos e historias vinculadas a la cotidianidad, o lo que es lo mismo, a la conformación de una vida como totalidad en términos nítidamente descritos por los representantes del materialismo cultural previamente defendidos.

En cualquier caso, y a pesar de las palpables y evidentes diferencias entre ambos autores, tanto Benjamin, como Assmann, coinciden en la relevancia generacional y la transmisión oral de ritos, cuentos, y mitos, en cualquier conformación que pretenda loablemente erigirse en una identidad colectiva como así creemos que procura hacer *Cuéntame Cómo Pasó*, identificando el espacio del típico pueblo español, y estructura generacional que alberga su tierra, como soporte para una recomposición en forma de unión de una memoria impedida. Así en «Las invasoras» (T1C4) las palabras desazonadas y abatidas de un Miguel, explicando a su hermano Antonio, lo difícil que es sentirte vagabundo y errante, sin un lazo íntimo y afectivo con una tierra, y la envidia que siente por él, incluso aceptando si así fuera necesario las estructuras del régimen, por no volver a sentir la soledad del apátrida: “Yo ahora mismo no tengo ningunas ganas de volver a Francia, aquí en España las cosas no están tan mal como tú te crees. [...] Allí serías un ciudadano de segunda clase nada más. [...] Tú no sabes lo que es el desarraigo, mi casa ya no está en ningún sitio. Yo ya no soy español aquí, ni francés allí, ni nada [...] Mi gente eres tú, y tu familia, y mi madre, y el pueblo y todo lo que tenido que dejar atrás”³⁵¹

³⁵¹ Fragmento de la conversación de los hermanos Antonio y Miguel en «Las invasoras» (T1C4)

Lo que precisamente nos hace recordar Miguel, son súbitamente todos los debates que creíamos haber superado páginas atrás entre comunidad y sociedad. En lo que incide Miguel, y este es el juego generacional, oral y de amor por la tierra –patria- que presenta el cuadro ideológico de la serie, es la apelación al componente simbólico y transcendental que cumple la tierra, la familia, y la comunidad en la formación de adhesiones nacionales³⁵². En cuanto al material simbólico aludido, éste se presenta en la conformación de estructuras de sentido, como un elemento característico en su duración y longevidad. Nos parece, en efecto, significativa e ilustrativa la metáfora de la casa, como espacio simbólico y tangible de la representación de lo que sería una patria o una nación. Para una comprensión pormenorizada de la metáfora señalada, recomendamos la lectura de Pierre Bourdieu (2016b: 36-37) titulada *La mitología de la casa*. Para Bourdieu, la casa, como para Miguel la tierra de su país, remite inseparablemente a la morada material, pero también simbólica donde las familias vivían, y ahí reside su valor en el tiempo, viven y vivirán. Por tanto, en una clara apelación a algunas de las aseveraciones vertidas por el joven Hegel y el romanticismo alemán, la familia, la tierra, y la casa como morada de unidad de todo ello, constituyen la acumulación y conservación de una transcendencia que nos guía frente a la atomización que supone la instalación de la modernidad, la irreversibilidad individual, y la sociedad. También un pensador como Weber en su tesis doctoral titulada *Contribución a la historia de las organizaciones de comercio en la Edad Media* (1889), identificó claramente que uno de los problemas mayúsculos de las provincias orientales del Elba, a diferencia de las provincias del oeste, era que en las segundas los agricultores cultivaban y trabajaban una tierra que les pertenecía, y ello conllevaba una vinculación con el terreno de manera transcendente, y esto a su vez, un fuerte vínculo comunitario. Mientras que, en las provincias orientales del Elba, mayoritariamente pobladas por jornaleros, que trabajaban anualmente las tierras de los terratenientes, el vínculo comunitario era casi inexistente, y por ello, el alto grado de conflictividad. Por lo tanto, episodios como «Muerte natural» (T3C55) muestran claramente la importancia de la tierra, y del pueblo español como centro existencial desde el que empezar a construir una identidad colectiva de unión y superación de la memoria impedida: “Como siempre mi abuela tenía razón. Los pueblos eran como una familia grande, todavía tenían una vida comunitaria que ya no existía en

³⁵² Para un estudio más detallado de la importancia del espacio en la conformación de las identidades colectivas véase Assmann (1992: 34-39), Ricoeur (2000: 190-198)

las ciudades. Nuestro pueblo era atrasado y pobre pero seguía siendo una comunidad que lo compartía todo, hasta la pobreza”³⁵³

Es evidente, que la apelación de Miguel, se entrecruza ideológicamente con la búsqueda de acumular disposiciones simbólicas de la casa y la tierra en un sentir trascendente y comunitario, que a pesar de lo dicho por el joven Hegel, dispara al corazón del hegelianismo desde un punto de partida teóricamente afín a Ramiro de Maeztu. Si el joven Hegel, y el grueso de los pensadores románticos alemanes, identificaban la tierra y la familia como lo trascendental y pasional frente a la atomización y la disgregación tras el inicio de la razón de Estado después de la paz de Westfalia en el 1648. Es Hegel en *Filosofía del derecho* quien proyectó complejamente cómo el despegue de la Modernidad supuso la autorrealización, es decir, la búsqueda de la libertad, encerrada en una esencia ulterior concebida como espíritu. Dicho proceso, y esta es la crítica que realiza y que no podemos dejar escapar Ramiro de Maeztu queriendo reponer en *La crisis del humanismo* la realidad medieval, y por supuesto, antimoderna de una teología salvífica cristiana, consolidó una imagen histórica atravesada decididamente por la disgregación de las certezas orgánicas compactamente representadas por la teología cristiana iniciada por Pedro de Tarso, consolidadas por Agustín de Hipona, e impuesta como hegemónica durante la Edad Media. Por tanto, en la filosofía de Hegel la atomización y la pérdida del sentido trascendental cristiano del mundo medieval, queda recogido en el derecho abstracto y presentado en el tránsito de la organicidad de la familia al desgarramiento competitivo de la sociedad civil. En «Muerte natural» (T3C55) una intensa y profunda conversación entre Antonio y Mercedes evidencia esta contradicción presente en la serie, salvada con una primera aprobación del modelo de la tierra y la familia, y después la consolidación de un nuevo pueblo sobre estas bases ontológicas en forma de industrialismo y sistema de clases medias:

Antonio

¡Precisamente ahora que lo tenemos todo! ¡Y por eso, por irnos de este pueblo tenemos todo!

Mercedes

Que yo no me arrepiento de haberme ido. Hemos salido ganando. Pero también hemos perdido cosas.

Antonio

¡Pues yo no veo que hayamos perdido nada!

³⁵³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Muerte natural» (T3C55)

Mercedes

Antonio que somos de aquí. Que nos hemos criado aquí. Si medio pueblo es nuestra familia. Necesitamos algo y ahí están para dárnoslo. Y Madrid ¿Qué? Como en cualquier ciudad. Nadie conoce a nadie. Todo el mundo va a la suyo.

Antonio

No señor, ¡En Madrid es como tiene que ser! Todos van a lo suyo y nadie conoce a nadie. ¿Quieres que me llamen “el pa’riba” en el barrio? ¿O que digan la boutique de “la seca”? O quieres ser como Liceria y Lorenzo.

Mercedes

¿Cómo Liceria y Lorenzo?

Antonio

Ahí los tienes, secos como sogas de estar todo el día deslomados. Sin dinero ni futuro. ¡Así estaríamos nosotros aquí!³⁵⁴

La continúa apelación al modelo de la tierra y la familia, como afirmación comunitaria y generacional que preserva y conserva en sus disposiciones, elementos simbólicos de larga duración, confluye como ya hemos mencionado anteriormente, para ayudar a sanar y reconstruir una memoria impedida por la división entre españoles. Por todo ello, es también necesaria la conmemoración de los muertos y las tradiciones. La conmemoración de los muertos se articula según Assmann (1992: 34) en el recuerdo retrospectivo y en el recuerdo hacia el futuro:

³⁵⁴ Fragmento de la conversación entre Antonio y Mercedes en «Muerte natural» (T3C55). Señalar de la conversación, en primer lugar la dicotomía que nos muestra la serie de una España dividida entre territorios atrasados o pobres, pero con relaciones comunitarias y de vínculos cercanos, muy parecidos al centro ontológico castellano descrito y defendido por algunos de los integrantes de la generación del 98 como Azorín o Pío Baroja; pero a su vez, la construcción de centros industriales y modernos; pero, por otro lado, y esto es muy interesante, una defensa de ambos modelos. El clima que se respira en los episodios dedicados al viaje de la familia Alcántara a Sagrillas (54-57) muestra perfectamente la necesidad de conjugar en un mismo sentido ambos caminos. Quién mejor que Herminia en «Crónicas de un pueblo» (T3C54) para ilustrar lo citado: «La tierra de una es donde están sus muertos».



Antonio frente a la tumba de su padre. En «Crónicas de un pueblo» (T3C54) observamos en la imagen de Antonio frente a la tumba de su padre asesinado durante la Guerra Civil, la conmemoración retrospectiva por la que el grupo, en este caso, el nuevo sujeto político español representado paradigmáticamente por los Alcántara, vive con los muertos y los mantiene en el recuerdo del presente: “costruendo in questo modo un’immagine della propria unità e interezza che comprende come cosa ovvia anche i morti” (Assmann, 1992: 35)

Sin embargo, antes de iniciar la estructura por la que *Cuéntame Cómo Pasó*, presenta las características o las recomendaciones históricas a seguir en virtud de restablecer la unión del conjunto del pueblo español bajo una identidad colectiva o cultural, es preciso realizar algunas afirmaciones previas sobre lo que debemos entender por memoria, las diferencias entre memoria individual, colectiva y cultural, y por último, la distinción y la defensa de un modelo de memoria cultural más ambicioso y adaptado a la contemporaneidad donde la existencia del campo mediático es ineludible. Después de todo lo comentado a lo largo de estas páginas, no debería sorprendernos que la memoria exista como una metáfora. Entonces, es útil apoyarnos en este momento, en la obra de Harald Weinrich *Metafora e menzogna: la serenità dell’arte* por el que construye y vincula los dos espacios a través de los cuales el campo figurativo de la memoria y la metáfora pueden ser divididos: por un lado la metáfora del *magazzino*, y por otro lado, aludiendo claramente a las contemplaciones realizadas por Platón en su *Teeteto*, como una tablita de cera «*tavoletta di cera*»: “La conclusione sarà invece che non possiamo concepire una realtà come la memoria senza ricorrere a delle metafore” (Weinrich, 1976: 53).

La diferencia entre ambas memorias, puede ser descrita en función de que la metáfora del *magazzino* representa una memoria de archivo, es decir, la existencia de espacios con capacidad de almacenaje y reclamo, por lo tanto, como un depósito, donde los acontecimientos del pasado quedan recogidos y conservados. Mientras que, en segundo lugar, la *tavoletta di cera* recrea el recuerdo en tanto actualización de los datos acumulados. Tomando las apreciaciones de C. Demaria (2006: 23), mantenemos firmemente la convicción de no detenernos en la primera metáfora de la memoria. Ya que es en la segunda, la memoria como recuerdo, la que ha estado a lo largo de los siglos subsumida en un amplio abanico metafórico representado por debates filosóficos entre memoria y materia aludiendo claramente a la obra de Henri Bergson *Matière et mémoire*, girando e incidiendo en la experiencia vivida y las imágenes vistas. De nuevo, siguiendo a C. Demaria (2006: 24), anotamos que Assmann corrige en un elemento importante y sobre el que debemos detenernos en Weinrich, puesto que este último no presta la suficiente importancia a la influencia del tiempo en la precisión de los campos metafóricos, por lo que Assmann esboza el modo por el que introducir y reforzar la dimensión temporal con respecto a la espacial. Desde un punto de vista semiótico, y así nos acercamos a la obra fundamentalmente de Lotman, parafraseando a C. Demaria (2006: 25), diremos que resulta problemático y deficiente la distinción entre el contenido de los recuerdos, donde introducimos el elemento temporal, y los lugares o espacios donde se inscriben: “spazi, corpi e immagini sono in realtà testi un cui cercare un discorso e delle pratiche della memoria, centrati sull’articolazione di un messo tra un presente e un passato” (Demaria, 2006: 25).

En última instancia, lo que hemos tratado de decir aludiendo a la metodología semiótica, ha sido realizar un movimiento por el cual interpretar la enrevesada y enmarañada definición de memoria, hacia un espacio teórico contemplado como totalidad de prácticas sociales y culturales, y por tanto, la semiótica como metodología que nos proporciona las herramientas necesarias para comprender no solo las representaciones del pasado en forma de cotidianidad y costumbres, sino el presente como experiencia que escapa a una interpretación del tiempo o bien fenomenológico, o cósmico, aunque de ello incidiremos a continuación. La cultura, es para Lotman, no solo una determinada y precisa combinación de signos semióticos, sino el conjunto de los mensajes que transportan sentido y coherencia, históricamente realizados en cualquier lengua, es decir, lo que hemos denominado anteriormente textos. Por tanto, según

Lotman, la historia de la humanidad puede ser considerada como una lucha por la memoria: “Non a caso la distruzione di una cultura si manifesta come distruzione della memoria, annientamento dei testi, oblio dei nessi. L’origine della storia (e, prima ancora, del mito) come un determinato tipo de coscienza è una forma di memoria collettiva” (Lotman y Uspenskij, 1975: 31).

Por lo tanto, la cultura entendida de esta manera, sería la «memoria non ereditaria della collectività». Esto quiere decir que es a través de la memoria común que se manifiesta un escenario plausible de una conciencia de vida unitaria. Y, es justamente a esto, a lo que *Cuéntame Cómo Pasó* está aludiendo permanentemente después de haber realizado una defensa del cuadro ontológico de la tierra y la familia como casa o morada de protección y salvaguardia del sentido colectivo. La memoria característica del objeto que hemos acordado en denominar memoria impedida, únicamente será restituida o recuperada en su unidad, mediante la conformación de una conciencia de vida unitaria que apele y se refiera a un modo de vida cultural de unión y superación de los traumas pasados, puesto que la cultura es la memoria no hereditaria de la colectividad. Así, en «Primeras tardes con Teresa» (T2C40), analizamos que todo aquello que anteriormente en la estructura de la serie quedaba marginado o latente, dejando en evidencia la división y la memoria impedida, en una suerte de olvido de un pasado traumático, vuelve a resurgir, es decir, se manifiesta. La manifestación de los hechos históricos traumáticos revela la imperiosa necesidad de verbalizar todo aquello latente u oculto, por lo que toda nueva construcción o recuperación de una memoria cultural en forma de unidad tiene que recorrer y solventar. Paradigmático de lo mencionado, es la conversación mantenida por Purificación, y por su hijo Antonio, sobre la muerte de su padre a manos del bando nacional en la guerra civil, hecho traumático para la familia, y prototípico de la generalidad de una memoria impedida a nivel nacional, y conversación nunca antes mantenida entre madre e hijo, lo que deja bien claro la necesidad de su manifestación en busca de un nuevo escenario simbólico.

Purificación

Antonio yo no quiero morir así. [...] Tu padre siempre decía que antes de morir hay que enterrar los rencores. Hijo. Tú te pareces tanto a tu padre. Tan confiado. Cuando llegaron los nacionales al pueblo, yo le dije: ¡Escóndete! Él decía ¿para qué? Si yo no he hecho daño a nadie.

Antonio

Deje los recuerdos, que son muy tristes.

Purificación

Necesito hablar de ello, hijo.

Antonio

Usted no tiene que hablar de nada

Purificación

Por todo este tiempo de tanto rencor, tantos años sin hablarnos.

Antonio

Eso es agua pasada y no mueve molinos, madre. Yo también tenía muchas ganas de decírselo, pero no sabía cómo.

Purificación

Cuando mataron a tu padre, luego a tus hermanos, luego la muerte de la niña. Cuando Miguel se fue a Francia, pero cuando te marchaste tú y me dejaste sola. Me dejaste sola, en una casa vacía, vacía de vosotros, sin una carta. He tenido 5 hijos y estoy sola.³⁵⁵

Es evidente, en efecto, que el mecanismo de la cultura no es estático, ya que no solo se limita a ordenar y organizar la información, sino que lleva a cabo un permanente trabajo de unión, traducción y reelaboración:

Ogni cultura si crea un modelo inherente alla durata della propria esistenza, alla continuità della propria memoria. Esso corrisponde all'idea del massimo di estensione temporale, così da costituire praticamente l'eternità di una data cultura. Poiché una cultura concepisce se stessa come esistente solo identificandosi con le norme costanti della propria memoria, la continuità della memoria e la continuità dell'esistenza per lo più coincidono. (Lotman y Uspenskij, 1975: 45)

No queremos dejar pasar por alto, que en el centro de la memoria se encuentra el problema de la temporalidad, también el elemento del espacio, todos ellos, conceptos que se ubican en la base de la creación de una memoria colectiva, del olvido, de los usos y abusos, etc. Para ello, como ya hemos insistido en la defensa del tercer tiempo humano categorizado por Paul Ricoeur, es a él, a quién debemos un análisis fenomenológico bien preciso de la memoria, sobre la base de dos preguntas relevantes ¿De qué hay recuerdo?, y ¿De quién es la memoria? En lo que respecta a ambas preguntas, Ricoeur establece que el debate entre la memoria y la imaginación es tan viejo como la filosofía occidental: “El primero, centrado en el tema de la *eikon*, habla de representación de una cosa ausente: defiende implícitamente que la problemática de la

³⁵⁵ Fragmento de la conversación entre Purificación y su hijo Antonio en «Primeras tardes con Teresa» (T2C40).

imaginación envuelve y comprende la de la memoria. El segundo, centrado en el tema de la representación de una cosa percibida, adquirida o aprendida anteriormente, aboga por la inclusión de la problemática de la imagen en la del recuerdo” (Ricoeur, 2000: 23).

En cualquier caso, tal dualidad, o la representación de la presente aporía entre la imaginación y la memoria, es decir, entre un pasado como un espacio temporal concluido o terminado, pero con capacidad de rememoración, y por tanto, que puede ser llamado o invocado en el presente, conforma el enigma que se encuentra en el centro o en el núcleo de la memoria, ya evocado en la cita mencionada cuando Ricoeur apeló al tema del *eikon*. Asimismo, en el núcleo de esta reflexión, y es por ello que Ricoeur le dedica no solo un lugar destacado al comienzo de su obra, sino que permanece implícito o explícito a lo largo de todo el recorrido, se localizan las anticipaciones contempladas en los diálogos platónicos del *Teeteto* y *El Sofista*. En ambos diálogos encontramos la preocupación de Platón por el *eikon*, o lo que es lo mismo, la preocupación del pensador griego en la posibilidad ontológica del error, o la supresión de marcas bajo la metáfora del bloque de cera. En definitiva, el error o la impronta cometida de forma similar por alguien que colocase sus pasos en una huella equivocada, y por tanto, errase en su camino por una mala colocación o un error de previsión:

Se ve, al mismo tiempo, cómo el problema del olvido es planteado desde el principio, e incluso doblemente planteado, como destrucción de huellas y como falsa de ajuste de la imagen presente a la impronta dejada por un anillo en la cera. Es digno de destacar que, desde estos textos fundadores, la memoria y la imaginación comparten el mismo destino. Esta situación inicial del problema hace tan importante la afirmación de Aristóteles según la cual –la memoria es del tiempo-. (Ricoeur, 2000: 24)

No obstante, no está entre nuestro afán el hecho de reproducir fielmente el recorrido fenomenológico tan intenso que realiza Ricoeur en estas apasionantes páginas³⁵⁶. Lo señalado, y es sobre lo que queremos detenernos por la importancia que presenta en nuestra investigación, es el tránsito contemplado por Ricoeur del estudio fenomenológico de la memoria individual³⁵⁷, representada paradigmáticamente y así lo plantearé brevemente asistiendo a la figura de Henri Bergson, a la memoria

³⁵⁶ Para el estudio pormenorizado del estudio de la memoria desde la fenomenología, véase Ricoeur (2000: 21-172)

³⁵⁷ El estudio de la egología según Ricoeur parte de la tradición de la mirada interior representada por San Agustín; pasando por Locke como una figura singular pues ya no plantea en su obra el eco platónico y del neoplatonismo como Agustín; y por Husserl que si bien en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* despliega un recorrido claramente vinculado al idealismo transcendental, es en la quinta *meditación cartesiana* que plantea el tránsito del yo transcendente a la intersubjetividad. Para un estudio más pormenorizado, véase Ricoeur (2000: 128-156)

colectiva planteada por Halbwachs en *Les cadres sociaux de la mémoire* y *La memoria colectiva*. Pasando necesariamente de uno a otro mediante el estudio realizado por H. Husserl en su quinta *meditación cartesiana* apelando a la intersubjetividad, pero también por las fantásticas y novedosas apreciaciones de Heidegger en *Ser y Tiempo* que nos permiten apreciar la importancia de la obra de los tiempos históricos de Koselleck, al que Ricoeur le dedica un espacio mayúsculo en la segunda parte de su obra consagrada a la epistemología histórica.

Por un lado, tenemos la emergencia de una problemática de la subjetividad claramente egológica: por otro, la irrupción, en el campo de las ciencias sociales, de la sociología y con ella de un concepto inédito de conciencia colectiva. Pero ni Platón ni Aristóteles ni ninguno de los antiguos habían considerado como una cuestión previa la de saber quién se acuerda. Ellos se preguntan qué significa tener un recuerdo o intentar recordar. La atribución a alguien capaz de decir yo o nosotros quedaba implícita, en la conjugación de los verbos de memoria o de olvido, a personas gramaticales y a tiempos verbales diferentes. No se planteaban esta cuestión, porque se planteaban otra, la de la relación práctica entre el individuo y la ciudad. La resolvían bien o mal, como lo demuestran la disputa entablada por Aristóteles en el *Libro II* de la *Política* contra la reforma de la ciudad propuesta por Platón en *República II-III*. Por lo menos, los individuos cultivaban, en el plano de sus relaciones privadas, la virtud de la amistad que hacía iguales y recíprocos sus intercambios. (Ricoeur, 2000: 126)

El camino teórico que consideramos más adecuado hasta alcanzar la figura de Halbwachs y la memoria colectiva, y después el concepto de memoria cultural de Jan Assmann, se localiza a partir de algunas apreciaciones contempladas en la obra de Henri Bergson. En la majestuosa obra filosófica de Bergson *Matière et mémoire*, se establece que si bien existe como algo propio de la modernidad un tiempo social de la división del trabajo, para el filósofo francés la particularidad de la conciencia individual nos permite entender que cualquier ser humano dotado de conciencia, mantiene intacta la posibilidad de percibir la duración de la sucesión de instantes o momentos. Cada hombre tendría aparejado en la existencia de su propia conciencia como tal, el hecho de la duración vivida de instantes o momentos que suceden. Así, Bergson distinguió entre un tiempo abstracto, propio de la física o la mecánica, cargado de un lenguaje matemático, y un tiempo vivido. Tiempo que comprendemos como el propio aparejado a todo ser con conciencia y cuya característica es que está vacío de conciencia. Pero ¿Qué quiere decir Bergson con un tiempo vacío de conciencia? Es la facultad que tiene el tiempo vivido de ir poco a poco desprendiéndose de todo vestigio de materia, o facultades matemáticas, formando a su vez, un abstracción lisa o vacía, por la que en un mismo espacio no facultativo de materia, puedan adaptarse un mayor número de seres. A pesar

de la complejidad de lo dicho, el resumen es muy sencillo, el tiempo vacío de conciencia es lo que permite a la memoria fluctuar de un sitio a otro, manifestándose u ocultándose, sin mantener una relación con el tiempo homogéneo de segundos y minutos, semanas, fechas o calendarios. Y de este modo, nos permite comprender fácilmente las posibilidades que tiene la memoria de comunicar el pasado, presente y futuro, remitiendo a la aporía del tiempo descrita en primera instancia por San Agustín.

Después de Bergson, Husserl es importante porque en su quinta *meditación cartesiana* afronta directamente el paso de la egología a la intersubjetividad. Ricoeur previamente a establecer la importancia capital de la obra de Husserl en el tránsito del yo al nosotros, o de la memoria individual a la colectiva como veremos en Halbswachs, establece que si bien Husserl en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* centrada en la teoría de la conciencia trascendental, el paso en las meditaciones consistía en el reto mayúsculo de comprobar si: “La extensión del idealismo trascendental a la intersubjetividad permite abrir el camino a la fenomenología de la memoria común” (Ricoeur, 2000: 154). No obstante, el gran adelanto teórico se encuentra en la obra *Ser y tiempo* de Heidegger³⁵⁸. Los resultados hermenéuticos y los avances dentro de la aporía del tiempo presentados por el filósofo alemán, ayudan a disipar cualquier tipo de duda o discrepancia dentro de los estudios epistemológicos de historia, abriendo tanto la ventana de posibilidad para que Koselleck realice la semántica de los tiempos históricos destacando fundamentalmente el texto «*Espacios de experiencia y horizontes de expectativa. Dos categorías históricas*» dentro de su obra *Futuro pasado*³⁵⁹; como a la consideración de un tiempo que supere tanto el fenomenológico, como el cósmico, que nos permitió remitiendo a la obra de Ricoeur *Time and narrative* establecer un tercer tiempo humano en la combinación, como así lo

³⁵⁸ La novedad hermenéutica presentada por Heidegger que tanta influencia presentó en la configuración del tercer tiempo humano de Ricoeur, y la deuda contraída con ello y explicitada en estas páginas, consistió en una nueva manera de ordenar la tripartición del tiempo ya presente en la obra de San Agustín, como una nueva jerarquización de los modos de temporalidad que abrirá puertas en las perspectivas de combinar la fenomenología, con la epistemología de la historia: “Tres niveles aparecen en El ser y el tiempo en esta jerarquía interna: la temporalidad propiamente dicha, yo diría la temporalidad fundamental, introducida por la orientación hacia el futuro y que veremos especificada por el ser-para-la-muerte; la historicidad, introducida por la consideración del intervalo que se “extiende” –o se estira- entre nacimiento y muerte, y en la que prevalece, en cierta manera, la referencia al pasado al que privilegian la historia y, antes que ella, la memoria; la intratemporalidad – o ser-en-el-tiempo-, en la que predomina la preocupación que nos hace dependientes en el presente de las cosas presentes y manejables –con- las que existimos en el mundo. Vemos que se establece cierta relación entre los tres niveles y el predominio, sucesivamente, de las tres instancias del futuro, del pasado y del presente” (Ricoeur, 2000: 452).

Para un estudio sistemático de las novedosas aportaciones de Heidegger, véase Ricoeur (2000: 447-507)

³⁵⁹ Véase Koselleck (1993: 333-357)

contempló Lotman dentro de los estudios semióticos de un espacio social y cultural, del pasado y del presente. Precisamente, aquello a lo que *Cuéntame Cómo Pasó* continuamente está apelando. En «Muerte natural» (T3C55) una impactante conversación entre Antonio y Toni acerca del horror de la guerra civil, pone de relieve la importancia capital concedida por la trama a la construcción de la memoria como escenario colectivo de vivencias y recuerdos en la conformación de identidades culturales por encima de una memoria histórica, distinción ya realizada por Halbwachs entre memoria colectiva y memoria histórica³⁶⁰:

Antonio

¡Tú no sabes nada! No viviste nada de aquello.

Toni

Papá no lo viví. Pero he leído mucho sobre la guerra y más o menos sé...

Antonio

¡Vaya hombre! Ahora me vas a decir que has leído 2 o 3 libros sobre la guerra. Los libros no dicen más que de la misa la media. Qué tú no sabes nada de la guerra, y de lo que pasó después que fue mucho peor.³⁶¹

La transmisión del significado del pasado, el cual hemos afirmado que se encuentra perfectamente emparejado con la construcción del presente, añadiendo eso sí, como veremos en la última sección de este trabajo de investigación, las garras de relaciones históricas y construcción de un conjunto de disposiciones consideradas *habitus*, dependen del modo en que la memoria individual y la colectiva interactúan. Por lo tanto, ese paso de la memoria individual a una entidad colectiva es realizado por Maurice Halbwachs discípulo de Durkheim, y aprendiz de Bergson. Halbwachs parte de la base de que la memoria individual existe, pero está arraigada en cuadros colectivos de significados. Tanto es así, que Halbwachs en su obra magna *Les cadres sociaux de la mémoire* ya avanza aquello que nítidamente podemos leer en su texto póstumo *La memoria colectiva*. A decir que, los recuerdos o la rememoración individual no existe solo como contenido individual, ya que requiere de unos cuadros sociales que acompañan al sujeto en la producción de todas aquellas impresiones que uno muchas veces considera como únicas e individuales:

³⁶⁰ Para un análisis de la distinción véase Halbwachs (1994: 84-88), y también Ricoeur (2000: 175-375)

³⁶¹ Fragmento de la conversación entre Antonio y Toni en «Muerte natural» (T3C55) que evidencia claramente la apuesta de *Cuéntame Cómo Pasó* por la construcción de una identidad cultural en forma de unión y reconciliación a causa del exterminio y el dolor de la Guerra Civil, por encima, de toda memoria histórica, entendida ésta como un cuadro de acontecimientos. Para un estudio más detallado y complejo de la epistemología histórica véase Ricoeur (2000: 175-529)

Il n'y a pas alors de perception qui puisse être dite purement extérieure, car, lorsqu'un membre du groupe perçoit un objet, il lui donne un nom et il le range, dans une catégorie, c'est-à-dire qu'il se conforme aux conventions du groupe, qui remplissent sa pensée comme celle des autres. Si l'on peut imaginer une perception intuitive et sans aucun mélange de souvenir chez l'individu isolé, qui ne ferait et n'aurait fait partie d'aucune société, il n'y a pas, au contraire, de perception collective que ne doive accompagner, puisque lui seul la rend possible, le souvenir des mots et des notions qui permettent aux hommes de s'entendre à propos des objets. (Halbwachs, 1994: 274)

Como ya hemos anticipado, según Halbwachs la existencia de cuadros sociales de la memoria, no anula o encierra la presencia de la memoria individual, tanto es así, que él mismo asume que la fuerza acumulada en los cuadros sociales, posteriormente denominados memoria colectiva, radica en la duración con la que las memorias individuales de los individuos lo recuerdan como pertenecientes a un grupo. Si la memoria individual en forma de recuerdos surge en primera instancia al margen de cualquier tipo de rememoración colectiva, por ejemplo, el recuerdo de emociones que despiertan en un individuo en su paso por la naturaleza en forma de miedo, alegría u odio, es cierto, que como sugiere Halbwachs en el capítulo II de *Les cadres sociaux de la mémoire* titulado *Le langage et la mémoire*, la existencia del lenguaje y los marcos lingüísticos colectivos, empujan a esa memoria individual a inscribirse en cuadros de mayor volumen como la familia, la religión, las tradiciones o las clases sociales. Clases sociales a quien le dedica un fantástico y último capítulo como espacio de conformación de memoria colectiva y subjetividad titulado *Les classes sociales et leurs traditions*.

Halbwachs compara y distingue los elementos que unen pero que también alejan a la memoria individual, de la memoria colectiva. La memoria colectiva, asimismo, envuelve y enrolla las memorias individuales, pero no se confunde nunca con ellas. Evolucionan, se mueven y se configuran según sus propias leyes e inercias, es cierto que en ocasiones penetran recuerdos individuales, pero en el momento que lo hacen, éstos cambian el rostro o el sentido originario, transformándose así, en inercias reconocibles dentro del colectivo. De esta manera, y con respecto a la memoria individual, decir que ésta no está cerrada, y aislada herméticamente. Diremos con Halbwachs, que la invocación de cada recuerdo individual requiere de un trabajo de rememoración que confluye sistemáticamente con posiciones y anclajes hallados en el recuerdo de los demás y sedimentados en cuadros sociales, o en memorias colectivas. El sistemático anclaje colectivo de la memoria individual recrea, y seguimos las afirmaciones de Halbwachs, un sentimiento de pertenencia y realidad, posibilitando que el individuo

pueda mantener una relación directa y estrecha con un pasado cercano y de alguna forma, experimentado o vivido, que concuerda cabalmente con el trabajo ideológico de *Cuéntame Cómo Pasó*. Trabajo que realiza en dos movimientos. En un primer momento, el desarrollo de la trama conforma un espacio de unión y pertenencia colectiva para los integrantes de la familia Alcántara, confirmando así, una relación precisa con su pasado, la tierra, la familia, y la división entre españoles. Y, en segundo lugar, la conformación de este entorno compartido por los miembros de la familia Alcántara, sugiere en un juego transgeneracional, la interpelación a los telespectadores de la serie. Rememorando así, o conformando a través de una línea ideológica casi transparente, la necesidad de mantener una coherencia, unión y continuidad de un pasado y un presente, que están íntimamente ligados y en una permanente tensión en la búsqueda de una memoria colectiva cada vez mayor y más sólida.

La memoria colectiva, en cambio, es un grupo visto desde dentro, y durante un periodo que no supera la duración media de la vida humana, que suele ser muy inferior. Presenta al grupo un cuadro de sí mismo que, sin duda, se prolonga en el tiempo, ya que se trata de su pasado, pero de modo que se reconozca siempre en estas imágenes sucesivas. La memoria colectiva es un cuadro parecido, y es natural que se dé cuenta de que el grupo siga y haya seguido igual, porque fija su atención en el grupo, y lo que ha cambiado son las relaciones o contactos del grupo con los demás. Como el grupo es siempre el mismo, los cambios han de notarse: los cambios, es decir, los acontecimientos que se producen en el grupo, se resuelven por sí mismos como similitudes, ya que parecen tener la misión de desarrollar en diversos aspectos un contenido idéntico, es decir, diversos rasgos fundamentales del grupo en sí. (Halbwachs, 2004: 88)

No obstante, la interpelación ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó* en un sentir social y cultural de reconocimiento y unión entre el pasado y presente, es mucho más cercano y así lo creemos, a las afirmaciones proferidas por la semiótica. La metodología semiótica, y aquí consideramos nodales los planteamientos de Lotman, nos acercan, corrigiendo a su vez imperfecciones de la obra de Halbwachs, a un escenario más fructífero en el estudio de la profundidad ideológica de la serie en cuestión. Pero, antes de retomar a Lotman y centrarnos en la unión entre españoles como forma de validar y sanar una memoria impedida, es preciso presentar el concepto de memoria cultural declarado por Jan Assmann. La capacidad de conformar una memoria cultural, como así se busca en forma de identidad cultural en la unión de los españoles bajo una memoria de reconciliación y de no cometer los mismos errores que conformaron la división sangrienta precedente, arranca desde el compromiso de entender que el pasado como categoría temporal y espacial de creación de subjetividades, no nace espontáneamente,

ya que es el claro resultado, parafraseando a Assmann, de la construcción y representación cultural de un cuadro específico de motivos y metas que interpelan a un presente. Por consiguiente, en «Mutilado y caballero» (T2C46) percibimos claramente la decisión ideológica de la serie, en presentar la otra cara desastrosa de la moneda, es decir, la crueldad y el salvajismo llevado al extremo por el bando nacional, que condenó a cientos de miles de españoles o a la muerte, o a una vida de inmundicia. Solo, y así lo vemos, desde el reconocimiento de la existencia de este recuerdo en una memoria impedida por la división, se puede alcanzar la reconstrucción de esta en forma de unión y reconciliación, máxima aspiración del conjunto de las temporadas comprendidas en este esquema presentado. Es por lo dicho, que la voz de Faustino el combatiente de la República, que llega de improviso al barrio, y que conoce y mantiene una interesante conversación con los Alcántara, se nos hace necesario reproducirla: “Los perdedores no teníamos derecho a nada, ni a trabajar. Sólo a morirnos de hambre. Aún así, volví a España. Me eché al monte. Estuve tiempo luchando. Hasta con Kiko Sabaté”³⁶²

Por lo tanto, es evidente y declinado de lo mencionado, que *Cuéntame Cómo Pasó* asume que la memoria cultural no se transmite o se hereda biológicamente. La memoria cultural, a la que sistemáticamente se está interpelando, se conforma y activa a través del transcurso de las generaciones. Así, como sugiere Assmann, dicha problemática, pertenece a la mnemotécnica cultural, es decir, a la memorización, reactivación continúa, y transmisión del sentido creado. Es por ello, que consideramos molecular el paso de la memoria cultural de Assmann, a la memoria definida por Lotman.

Com'è facile capire, l'identità è una questione concernente la memoria e il ricordo: proprio come un individuo può sviluppare un'identità personale e mantenerla attraverso lo scorrere dei giorni e degli anni solo in virtù della sua memoria, così anche un grupo è in grado di riprodurre la sua identità di grupo solo mediante la memoria. La differenza sta nel fatto che la memoria del grupo non ha una base neuronica. In luogo di essa c'è la cultura: un complesso di conoscenze garanti dell'identità che oggettivano in forme simboliche come i miti, i canti, le danze, i proverbi, le leggi, i testi sacri, le immagini, gli ornamenti, la pittura, i sentieri e addirittura –come nel caso degli Australiani- interi paesaggi. La memoria culturale circola attraverso le forme del ricordo, le quali originalmente sono un fatto concernente le feste e la celebrazione rituale. (Assmann, 1992: 61)

Salvando el error gradual ya mencionado en estas páginas, de no considerar lo popular o lo mal denominado como «baja cultura», entre las que se encuentran las series de

³⁶² Fragmento de Faustino en una conversación mantenida con los integrantes de la familia Alcántara en «Mutilado y caballero» (T2C46)

televisión, películas, canciones, o internet, como formas de conformar memoria cultural. El caso de *Cuéntame...* es la evidencia de dinamizar como ya sugirió Astrid Erll las estrecheces teóricas de la memoria cultural de Assmann: “En el plano más profundo, el de las mediaciones simbólicas de la acción, la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa” (Ricoeur, 2000: 115). En cualquier caso, nos permite movernos con precisión hacia la construcción de una identidad cultural, que entiende esta última, y por ello el continuo trabajo de memorización, reactivación continúa, y transmisión, como una memoria no hereditaria de la colectividad. Según Lotman y Uspenskij (1975: 46) si consideramos la cultura como una memoria longeva del colectivo, debemos distinguir tres modos de darle contenido: 1) Aumento del volumen de la conciencia. 2) Una continúa reorganización del sistema que codifica el contenido simbólico del grupo, adaptándose y modificándose a las nuevas realidades y coyunturas históricas. 3) El olvido en forma de selección, es decir, fijar acontecimientos por encima de otros.

En base a los principios teóricos presentados hasta el momento, *Cuéntame Cómo Pasó* busca la conformación de una identidad cultural de unión y reconciliación de los españoles como forma de sanar y unificar las piezas disgregadas de una memoria impedida anclada y subsumida en la división marcada por la Guerra Civil. Para hacerlo, parte del convencimiento de que cultura y sociedad son estructuras nucleares, es decir, condiciones irreducibles del ser humano como tal. La existencia humana tal y como la conocemos, atravesada por la concepción aristotélica de la misma, es pensable únicamente a través del cuadro de la cultura y la comunidad, y por ello, requiere de una conciencia de identidad cultural que posea las certidumbres y anhelos suficientes, para su consolidación en el tiempo. En «Crónicas de un pueblo» (T3C54) comprobamos claramente la apuesta de *Cuéntame Cómo Pasó* de hacer aparecer a la superficie toda melancolía, dolor, rabia, y odio propio de una memoria dividida y sepultada en el resentimiento, como única forma de trabajar la construcción de una identidad cultural de unión y reconciliación, que será finalmente la que esté en condiciones de generar el anhelado nuevo sujeto político, o pueblo español, de Ramiro de Maeztu. La conversación que reproduciremos se enmarca por un lado entre Antonio y su hijo Toni, y por otro lado, Don Mauro, el cacique del pueblo:

Don Mauro

Me han dicho que estás de director en Madrid. ¿Es verdad?

Antonio

De Director Gerente de una constructora Don Mauro. Construcciones Nueva York de Madrid.

Don Mauro

Antonio Alcántara director gerente. Y luego dicen que el Caudillo no ha hecho nada por las clases bajas.

Toni

Es que no ha hecho nada

Don Mauro

La misma mirada. Y la misma lengua.

Antonio

Pues usted dirá Don Mauro. Si quiere usted comprar las tierras de mi madre

Don Mauro

“¿las tierras de tu madre? ¿Y qué coño me importan las 4 fanegas que pueda tener tu madre? Porque mucho más no creo que tenga.

Antonio

Cómo me dijeron que querías verme no sé.

Don Mauro

Sí a mí lo que me sobran son tierras de secano, que ya no dan más que gastos. Me sobran las tierras, los años, los achaques y los malos recuerdos.

Antonio

Usted tampoco se puede quejar.

Don Mauro

La guerra, Antonio, la guerra. Tú de la guerra no debes acordarte.

Antonio

Pues era un chaval pero sí que me acuerdo. Me acuerdo porque en la guerra pasaron cosas que no se me van a olvidar.

Don Mauro

No, claro, no. Si no llega a ser por la República...

Toni

¿Qué pasa con la República?

Don Mauro

Aquí vivíamos todos en paz hasta que vino la República a sembrar el odio.

Toni

Dirás a hacer justicia.

Don Mauro

Estos pimpollos de ahora no saben lo que fue eso. [...] Con la República todo empezó a ir de mal en peor. Mítines, huelgas, reforma agraria, violencia... Cuando el alzamiento, al primero que mataron los rojos fue a Don Gregorio. Ya me dirás tú qué mal había hecho el pobre párroco Don Gregorio. ¡Era un santo! Luego vinieron a por mi hermano José y a por mí. Nos escondimos en los establos. A José lo encontraron.

Lo mataron como un perro, delante de mí. Y eso no se olvida. Yo pude escapar y llegar a la zona nacional. Y ahí estuve luchando hasta que se acabó la cruzada. [...] Mira Antonio yo le he confesado todos mis pecados al cura. Pero hay algo que nunca le he contado a nadie. Algo que nunca me he podido perdonar. [...] Cuando entramos en Sagrillas solo tenía una idea en la cabeza: vengar a mi hermano, al párroco y a tanta gente de orden que habían matado los rojos. Muchos de los rojos ya habían huido. A los que encontramos les fusilamos ahí mismo. ¡De eso no me arrepiento! Entonces di una orden... de la que sí... me arrepiento. Mandé fusilar a uno que no le había hecho mal a nadie en su vida. Estábamos en la plaza.

Antonio

¿En la plaza?

Don Mauro

Yo mandé matar a tu padre. Le mandé matar por celos. Pura es la mujer que más he querido en mi vida. Y me dejó por tu padre. No se lo podía perdonar.³⁶³

Por lo tanto, y ya nos encontramos en la categoría del oponente, éste se manifiesta en la serie de dos formas combinadas y entrelazadas que se irán mostrando con el paso del desarrollo de la trama. Por un lado, y muy vinculado a la figura de Franco como inconsciente colectivo, y el intento de erigirse como el «Gran Otro lacaniano», el oponente al mismo será la manifestación del disenso político. Cualquier manifestación política que pretenda cuestionar o generar un conflicto en la holística e íntegra interpretación de una verdad histórica sería tachada de oponente, y por lo tanto de generar división. La otra forma en la que se manifiesta la categoría oponente, está aparejada y por supuesto entrelazada con la primera, a todos los grupos, también a los adscritos del régimen de Franco que cuestionen la necesaria recuperación de la memoria impedida en una forma superior de unión y reconciliación.

Se trató de una guerra de principios declarados, y mantenidos eclesiásticamente, por lo que el bando nacional se arrogó la potestad de defender una verdad transcendental, o una llamada de Dios, a defender una patria vilipendiada por herejes, ateos, y anti-españoles. La Guerra Civil se declaró una cruzada medieval, por lo tanto, como una contienda cuyo objetivo consistió en exterminar al enemigo, no mostrando piedad o

³⁶³ Fragmento de la conversación entre Antonio, Toni, y Don Mauro en «Crónicas de un pueblo» (T3C54) en el que ideológicamente la trama sitúa la «irracionalidad» y la «sinrazón» de la Guerra Civil como todo aquello que se debe de sanar en el colectivo para una fructífera proliferación en conformación con el industrialismo de un nuevo pueblo español, que será el que se ponga a caminar de la mano carismática del Rey Don Juan Carlos I durante la Transición, generándose así, el mito combinado de Transición política y Rey al que aludiremos y explicaremos a continuación.

contemplación en su eliminación. Si uno atiende minuciosamente a la historia de España en el primer tercio del siglo XX, puede comprobar cómo la Guerra Civil redujo toda la complejidad de una sociedad atrasada respecto a las potencias europeas vecinas, pero con enérgica proyección. Los análisis estructurales de la época demuestran la aparición y consolidación de actores industriales intermedios, así como del auge del movimiento obrero. Los años previos a la Guerra Civil, en especial, durante el período Republicano, pero no solo, como revela la dictadura de Primo de Rivera, se cocinó un paisaje dual entre dos Españas enfrentadas a muerte, con el resultado de que el vencedor, el bando nacional, sublevándose en forma de llamada de Dios en una segunda venida de Cristo, nunca accedió a la reconciliación, y de ahí la configuración de eso que hemos llamado memoria impedida.

La única nación española, racial y auténtica, madre de naciones, contra una España extranjera, laica, que no era en verdad España: en estos términos comenzó a recitar la Iglesia el mito de España y Anti-España. Fuese el virus de origen francés, como sugería el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel, o procediera de Rusia, como afirmaba la Carta Colectiva, la consecuencia era idéntica: si España quería subsistir no quedaba posibilidad alguna de pacificación. España, en verdad, se confundía con la patria católica, que, a su vez, ocupaba en esta contrucción el lugar de mediación que en la teología católica corresponde a la Iglesia. (Juliá, 2004: 289)

Con la encomiable ayuda de la Iglesia católica, catalogando la contienda como una guerra santa frente al hereje, reduciendo a la mitad del pueblo español, a una condición de inhumanidad, Franco se presentó dentro y fuera del bando nacional como el guardián de la patria calificándolo como una cruzada medieval, por lo tanto, de exterminio. La figura de Franco fue creciendo cada vez más, tras una reunión celebrada en Salamanca de los altos mandos del ejército sublevado, nombrándole a su vez como Jefe del Gobierno del Estado el 28 de septiembre de 1936. Desde entonces, Franco se presentó cada vez más vehementemente como la figura que España necesitaba en la defensa íntegra de su vinculación divina con los designios transcendentales depositados por Dios, y como guardián de la fe universal. Ofreciendo así, numerosos actos, ofrendas, y decisiones, que le acercaban cada vez más a legitimar su poder como ya lo habían hecho los reyes medievales. Comprender la Guerra Civil desde un punto de vista de guerra santa o de exterminio del hereje tachado inhumanamente como Anti-España, reducía el conflicto a una división a muerte teorizada por el jurista alemán Carl Schmitt como amigo/enemigo. Por cierto, dicotomía teórica profundamente influida por las tesis del

español Donoso Cortés que en un discurso pronunciado el 4 de enero de 1849 defendió la dictadura del sable, frente a la dictadura del puñal, por ser más noble y honorable.

Afirmar que una parte sustancial del pueblo español es Anti-España, en la forma schmittiana de enemigo, implicaba en sintonía con la configuración del término en el pensamiento del jurista alemán, declarar que dicha parte de la población española constituía un sujeto pasivo de su destino, es decir, es la negación total del enemigo por lo que la vida de los mismos tiene el valor que así el bando denominado como un «yo» en forma de amigo decida. Resumidamente, la vida de la Anti-España tenía el valor que el bando nacional quisiera otorgarle. Y considerando la guerra como un ejercicio de exterminio, el enemigo, o una parte sustancial del pueblo español debía ser reducido drásticamente. Tras la Guerra Civil, y la victoria del bando nacional, la longevidad del proyecto dependía de la instauración de un tipo específico de memoria colectiva y de una lectura sesgada y abusiva de la historia de España. Es aquí donde ubicamos los rasgos más señalados de la impronta que tuvo Ramiro de Maeztu en la conformación transcendental del franquismo tanto de pretender erigirse en el Gran Otro del pueblo español, como en la creación de un nuevo sujeto político, como así se consiguió y *Cuéntame Cómo Pasó* da buena cuenta de ello. En la consolidación de este proyecto, se articularon paralelamente y de manera conjunta una serie de mecanismos que nosotros en el análisis que estamos realizando reduciremos a dos: las clases de historia en el colegio, y la propaganda del régimen a través de la televisión. En «El día de la raza» (T1C6) son paradigmáticas las palabras de Don Severiano, profesor del pequeño Carlos en el colegio, que aprovechando la fiesta nacional del 12 de octubre denominado por las autoridades franquistas en una declaración abierta de intereses «Día de la raza», realiza una intervención digna de lo que denominaremos abuso de la memoria: “Fenicios, griegos, romanos, godos, árabes, visigodos, todos dejaron su huella y todos contribuyeron a forjar una gran raza. Una raza que creó un gran imperio cristiano, un imperio como no había conocido la historia, un imperio en el que nunca se ponía el sol”³⁶⁴. También en «Educación y mundología» (T1C11) observamos abruptamente como Don Severiano profiere unas palabras que se encuentran en el núcleo de lo que debía ser concebido España como el país de la Teología Cristiana Católica. De nuevo la inspiración de Ramiro de Maeztu en textos como *La crisis del humanismo* es más que

³⁶⁴ Fragmento en «El día de la raza» (T1C6). intervención de Don Severiano en una de las clases de historia a la que asiste Carlos con 8 años, y que representa perfectamente la doctrina escolar de los años del régimen.

evidente: “Utrecht un tratado vergonzante, un tratado mediante el cual una parte de nuestro territorio cayó en manos de la Pérfida de Albión. Gibraltar está situado en el extremo sur de nuestra península, pero es una espina clava en el corazón de España desde hace más de dos siglos. Desde 1713 debemos soportar la humillante presencia del imperialismo protestante en nuestro suelo patrio”³⁶⁵

Carlos Adulto Off

Don Severiano despertó en mí el sentimiento patriótico. Los ingleses aun no lo sabían pero iban a enfrentarse al enemigo más peligroso de su historia Carlos Alcántara los había declarado la guerra.³⁶⁶

A este respecto, son más que significativas las palabras de José Luis Villacañas (2019) en su obra *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* dirigidas críticamente a uno de los libros más señalados, vendidos, y recomendados por las élites políticas españolas, escrito por María Elvira Roca Barea y titulado *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Las críticas de Villacañas son importantísimas por dos razones de peso: (1) por esbozar eficazmente el paisaje histórico de lo que representó ideológicamente el franquismo como instrumento de inventar y abusar hasta las últimas consecuencias de la historia de España, identificando a su vez, enemigos internacionales que históricamente se habían encargado de hundir a la patria señalada por Dios en conducir a la humanidad hasta la segunda venida de Cristo; (2) identificar claramente que si el libro espurio y, como demuestra en su desarrollo, mentiroso y exagerado de la historia de España escrito por Roca Barea, fue acogido con tanto entusiasmo por las élites políticas de este país en una coyuntura como la actual, solo puede demostrar una cosa: que estamos viviendo inusitadamente un periodo histórico que requiere de aportes intelectuales afines a una construcción de España tal, que no deshaga y desdibuje las líneas míticas representadas por la Transición, en la conformación por cauces democráticas, del camino que debía recorrer ese nuevo pueblo español configurado al calor de la dictadura franquista. Motivo por el que justificamos la imperiosa necesidad de estudiar elementos de la cultura popular como *Cuéntame Cómo Pasó*, pues es el equivalente al libro de Barea pero emitido en la televisión y accesible a un público mucho más amplio.

Retomando las palabras de Don Severiano, las mismas representan eficazmente, la imagen de una suprema defensa del catolicismo, llegando incluso a afirmar el acierto

³⁶⁵ Fragmento de Do Severiano en el aula del colegio en «Educación y mundología» (T1C11)

³⁶⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Educación y mundología» (T1C11)

del imperio español al oponerse a las fuerzas abyectas del protestantismo, y, representadas en su forma más perfecta y, también en la historia reciente más astuta: Gran Bretaña. Son elocuentes unas palabras que Villacañas dedica a Roca Barea, y que parafrasearemos íntegramente, pues sin quererlo, podría estar definiéndose críticamente contra las palabras proferidas por el profesor Don Severiano, conformando así, un hilo rojo sugerente y transparente entre las palabras del régimen franquista que hemos señalado, y las palabras de Roca Barea en la actualidad, francamente defendidas por notorias personalidades diplomáticas como el exministro de Asuntos Exteriores Josep Borrell: “En este odio al protestantismo y a Inglaterra, Roca Barea nos retrotrae a los peores años de la propaganda franquista, cuando era frecuente hablar de la pérdida Albión. De ahí la estructura del libro, que alaba todos los imperios habidos y por haber, excepto el británico” (Villacañas, 2019: 59).

Carlos Adulto Off

A pesar del escaso rigor de Don Severino, sus clases de historia eran espectaculares. Cuando no conquistábamos tierras infieles nos las veíamos con media Europa que estaba llena de herejes y masones, y la tenían siempre tomada con nosotros sobre todo Francia. Don Severino era unas hazañas bélicas parlantes, con la ventaja de que los “protas” eran los españoles.³⁶⁷

La estructura ideológica de propaganda franquista mantiene como explicaremos a continuación, una tensión irresoluble en el abuso de la memoria, pues lo necesita para su longevidad. No obstante, como paso previo a explicitar la forma en la que se realiza el abuso de la memoria, es preciso detenernos brevemente en cuestionar esta idea como de no novedosa del régimen de Franco, puesto que países de nuestro entorno lo han enormemente transitado, camino que toma el nombre de «invención de la tradición» (Hobsbawm y Terence, 1983), y comunidades imaginadas (Anderson, 1993). Según Hobsbawm (1983a: 2) las prácticas de la tradición tienen el objetivo de formar una invariabilidad, o dicho de otra forma, se refieren a un pasado real o inventado, el cual al ser evocado impone prácticas fijas en su repetición y asume una composición hegemónica que legitima ciertas relaciones de poder que posteriormente se sedimentan en código jurídicos, leyes, o disposiciones internacionales. Las tradiciones inventadas son catalogadas por Hobsbawm (Ibíd., 9) como pertenecientes a tres tipos superpuestos: 1) cohesión social y pertenencia de grupo; 2) legitiman instituciones y un tipo específico de relaciones de fuerza; 3) buscan la socialización y la adscripción en forma de ceremonias, ritos, sistemas de valores, etc.

³⁶⁷ Fragmento de las palabras en OFF de Carlos Adulto en «La -boz- del barrio» (T1C19)

La construcción y las invenciones de la tradición en forma de una determinada visión sobre los hechos acaecidos en el pasado, se impuso en los imperios europeos como el francés. Desde este punto de vista y admitiendo sus diferencias, mayúsculas con el caso del franquismo, el proceso se llevó a cabo a través de la escuela; de la declaración de días especiales y conmemorativos; y de la producción de monumentos públicos. En «Días de lluvia» (T2C44) la familia Alcántara atienden a las imágenes emitidas por la televisión reivindicando monumentos emblemáticos del régimen franquista como es el Valle de los Caídos ubicado en El Escorial (Madrid): “En el Valle de los Caídos han tenido lugar, como todos los años, las solemnes honras fúnebres, que se celebran el 20 de noviembre. Que se celebran por José Antonio Primo de Rivera, fundador de Falange, y de todos los caídos por Dios y por España. A las 12 de la mañana, acompañado por el Príncipe Don Juan Carlos, llegó el Jefe del Estado, que fue cumplimentando por el Secretario General del Movimiento y otras autoridades”³⁶⁸. O también, en «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71) la familia Alcántara vuelve a ser testigo de imágenes y discursos halagadores del régimen de Franco en forma de creación o constitución de monumentos públicos: “El embalse de Alcántara sobre el río Tajo es el mayor construido hasta ahora en Europa Occidental. A continuación, el Caudillo descubrió una placa conmemorativa y oprimió el botón que pondría en marcha la central hidroeléctrica. Una vez inaugurada la presa de Alcántara, el Jefe del Estado se dirigió a la ciudad de Cáceres, donde fue objeto de un clamoroso recibimiento”³⁶⁹

En definitiva, la invención de la tradición en forma de monumentos o días reivindicativos, confirma la tesis de Pierre Nora en *Les lieux de mémoire* para quien la subversión de una memoria característica en su inmaterialidad de lugares comunes, ha dado paso y se ha convertido en una conmemoración de tipo patrimonial, representando no simplemente las tesis de Hobsbawn, sino confirmando una época fuertemente vinculada a la consolidación de identidades –comunidades imaginadas-, que según Nora ha terminado con la historia nacional, y con ello la generación del mito histórico, sustituyéndolo por una memoria nacional: “Cuando otra forma de estar juntos se instale, cuando termine de fijarse la figura de lo que ya no se llamará más la identidad, habrá desaparecido la necesidad de exhumar los referentes y explotar los lugares. Habrá

³⁶⁸ Fragmento de la voz en Off del reportero de la televisión franquista en «Días de lluvia» (T2C44)

³⁶⁹ Fragmento de la voz en Off del reportero de la televisión franquista en «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71)

quedado definitivamente cerrada la era de la conmemoración. La tiranía de la memoria no habrá durado más que un tiempo, pero era el nuestro” (Nora, 2008: 195).

The first was the development of a secular equivalent of the church –primary education- [...] The second was the invention of public ceremonias. [...] the third was the mass production of public monuments already noted. (Hobsbawn, 1983b: 271)

En «La guerra del fin del mundo» (T1C30) una conversación en el aula del colegio entre el profesor Don Severiano, y Carlos, demuestra en primer lugar la necesidad de apelar continuamente a la invención nítidamente franquista de que España requirió un alzamiento militar por el simple hecho de que estaba o se encontraba inmersa en la anarquía y el desorden; en segundo lugar, un abuso desmedido de la memoria histórica que se corresponde con el cuadro ideológico propio del franquismo que *Cuéntame Cómo Pasó* recoge exhaustivamente; y en tercer lugar, la inexistencia de humanidad contra todos aquellos que fueron catalogados eclesiásticamente como enemigos de Dios y de España:

Don Severiano

Antes de Franco, España entera estaba sumida en el caos, la anarquía, y el ateísmo. De no ser por el alzamiento nacional en este país no queda ni un cristiano vivo. [...] Muy bien Luis. Todos debemos ser soldados de Cristo, o bien con la espada, bien con el crucifijo.

Carlos

¿Entonces Franco también mató a españoles en la guerra?

Don Severiano

Españoles sí, pero al servicio de Rusia. Eran españoles engañados por el comunismo que querían instaurar en España una revolución sangrienta, y matar a millares y millares de ciudadanos honrados. Pero el peligro no ha pasado todavía, debemos estar al tanto porque los rusos nos la tienen jurada desde entonces. [...] Somos la reserva espiritual de Occidente, el último bastión del catolicismo en Europa.³⁷⁰

³⁷⁰ Fragmento de la conversación entre Don Severiano y Carlos en «La guerra del fin del mundo» (T1C30)



Desfile de la victoria del alzamiento nacional. La familia Alcántara atiende a las imágenes emitidas por la televisión en forma de conmemorar el día de la victoria del alzamiento de las tropas sublevadas contra la República el 18 de julio de 1936 en «La guerra del fin del mundo» (T1C30). La voz en Off que se escucha mientras sucede las imágenes dice así: “Bajo el sol radiante de julio en Madrid, despertando al recuerdo de su pasado más reciente, se dispone a celebrar una efemérides gloriosa. El XXV Aniversario el alzamiento nacional. Punto de partida para la transformación de España”³⁷¹

Entramos súbitamente en comunicación con los abusos de la memoria propuestos y denunciados por Tzvetan Todorov en *Los abusos de la memoria*. En este breve ensayo, Todorov interpela abiertamente contra el frenesí en la contemporaneidad de fiestas, ritos y conmemoraciones multitudinarias vinculado a los mayúsculos acontecimientos históricos del pasado. Según Todorov, la memoria no es únicamente responsable de nuestras convicciones, sino que inspira profundamente nuestros sentimientos. Aunque, no debemos caer en la tentación inocente de creer que solo los totalitarismos procuran el control y el abuso de la memoria, son también las democracias, quienes hacen uso de este recurso como acción discursiva a favor de una memoria colectiva de un país como gesto heroico de superación de injusticias presentes y pasadas. El culto a la memoria no siempre sirvió para conmemorar buenas acciones históricas. (Todorov, 2000: 28). Muy acertadamente, Todorov señaló que la representación del pasado es un instrumento consustancial no solo de la identidad individual, sino también de la identidad colectiva. En resumidas cuentas, el control y el abuso de la memoria es un requisito imprescindible de cualquier régimen totalitario, y el de Franco, no iba a ser menos. En «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71) Don Severiano, en un momento de grave tensión a colación del Proceso de Burgos que sumió a muchos españoles en una encrucijada, comenzando según vemos en la serie, a resquebrajarse las costuras del

³⁷¹ Fragmento de la voz en Off del locutor que pone voz a las imágenes que se suceden conmemorando el XXV Aniversario del alzamiento nacional en «La guerra del fin del mundo» (T1C30)

relato místico de la historia de España, asistimos a esta interesante conversación, que represente fielmente las reservas y críticas proferidas por Todorov del abuso que se realiza de la memoria:

Don Severiano

España es algo más que el suelo estáis pisando. Es el conjunto de sus costumbres, de su historia, de sus gentes, por ejemplo, Agustina de Aragón, Guzmán el Bueno, Don Pelayo, Viriato. [...]

Porque todo lo que se extiende en la piel del toro es España, desde el tiempo de los romanos. Y ¿sabéis lo que une a todos los españoles? El enemigo extranjero, porque envidioso de nuestras tierras y de nuestras riquezas, el extranjero, ya sea de moro, francés, o romano, han pretendido siempre invadirnos y dominarnos. Pero, ¿cómo ha respondido el español a eso? Con el corazón y la espada. Porque el guerrero español ha sido siempre el más valeroso en toda Europa. Y si no, ahí están los tercios que no perdieron ni una batalla. [...] ¿Por qué perdimos Europa? ¿Por qué perdimos la América Hispana? ¡Cuba! Porque a pesar de ser grandes soldados, nuestros enemigos, especialmente los ingleses eran dichos en otras artes, las mentiras, y la infamia, y así tratado tras tratado, España iba siendo engañada una y otra vez por el extranjero. [...]

El español es noble y un poco anárquico. No le gustan las reglas. De ahí la gran labor del Caudillo que ha conseguido dominar la indisciplina y el desorden haciendo a su tierra una grande y libre.³⁷²

No obstante, el desarrollo de la trama de «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71) mostrará el cambio decisivo en la composición del enemigo dentro del esquema señalado: “En las clases de F.E.N., como aquella que nos daba Don Severiano, nos hacían creernos elegidos por un destino inmoral que ninguno acababa de comprender, con aquella nostalgia, de un imperio glorioso, querían ocultar la triste evidencia, de ser un país de cuarta clase, sin más relevancia en el concierto de las naciones, que las que nos querían hacer ver en el NODO y las películas”.³⁷³ El abuso de la memoria, y el trato exagerado y fraudulento del paisaje histórico español que confirmaba la división política entre las dos Españas, tratando a una como enemiga, y por tanto, como inhumana, empuja, a una nueva composición del enemigo que se corresponde claramente por el compromiso decidido de *Cuéntame Cómo Pasó* en restituir una memoria impedida, sustituyéndola y curándola en forma de unión y reconciliación de los españoles. La búsqueda del mito de la reconciliación, conlleva y en el desarrollo de la trama es paradigmático, al desplazamiento del oponente. Pasando de la Anti-España, a todos los grupos que muestren el rechazo por la unión, aunque ese rechazo muestre una defensa del régimen de Franco. Por lo tanto, observamos como en este desplazamiento, la figura de Franco comenzará a ir ocupando posiciones problemáticas como lo inconsciente social, que impiden el desarrollo de la reconciliación. Es justamente este preciso espacio, el que tratará de ocupar el Rey Juan Carlos I como

³⁷² Fragmento de la clase de Don Severiano en «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71)

³⁷³ Voz en Off de Carlos Adulto en «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71)

expondremos posteriormente. Así, en «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71) Antonio tras asistir a la marcha convocada por el régimen franquista en defensa de la toma de decisión de las autoridades respecto del Proceso de Burgos (1970), y en respuesta a las críticas internacionales, mantiene una conversación con Mercedes que nos muestra el alcance tan decisivo de este cambio de oponente para la comprensión de la revolución pasiva que se lograba, y la composición estructural del segundo esquema actancial que estudiaremos:

Antonio

Ha sido saludar como un fascista, y acordarme de mi padre.

Mercedes

Tu padre lo entendería. Además, no es la primera vez que lo hacemos. ¿No te acuerdas del colegio?

Antonio

Mi padre no hubiera levantado el brazo.

Mercedes

Tu padre era del sindicato. Además, era otra época, con otros problemas. Y tú nunca te has metido en política.

Antonio

¿Por qué, Merche? ¿Por qué en España la gente no se mete en política?

Mercedes

Porque no es para nosotros. La política es para otra clase de gente. A nosotros nos basta con vivir en paz, tranquilos. Vivir cada día un poquito mejor, y no meternos en líos.

Antonio

A lo mejor tienes razón, y hay que vivir sin meterse en líos. En paz, y tranquilidad. Claro, si a esto se le puede llamar paz. Que vivimos todos los días de sobresalto en sobresalto, asustados como conejos. Y luego, encima, con este atraso. Total que me da mucha vergüenza que mi hijo pequeño me haya visto saludar como un franquista.³⁷⁴

Pero, la evidencia palpable del cambio de oponente es la reproducción al final de la trama de «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71) de la canción de Joan Manuel Serrat titulada *Españolito* que representa el sentir de este cambio de oponente, y también la búsqueda de la unión de los españoles. Un pueblo transformado y que el régimen de Franco en su entelequia antimoderna y represiva no permitía escapar en sus aspiraciones cada vez más sobresalientes:

³⁷⁴ Fragmento de la conversación entre Antonio Y mercedes en «Europa empieza en los Pirineos» (T4C71)

Españolito. Joan Manuel Serrat (1969)

Ya hay un español que quiere

Vivir y a vivir empieza.

Entre una España que muere

y otra España que bosteza.

Españlito que vienes

al mundo te guarde Dios.

Una de las dos Españas

ha de helarte el corazón.³⁷⁵

La categoría actancial –Remitente- vs –Destinatario-

Siguiendo la lógica del modelo teórico propuesto por el semiólogo Greimas, la tercera categoría corresponde a la relación de *comunicación*. Para Traini (2013: 114) existen dos modos de concebir esta relación actancial. En nuestro caso, hemos acordado en escoger válidamente para nuestro análisis, la primera de las dos. De este modo, un Remitente (Industrialismo), debe transferir un Objeto (La unión del pueblo español), al Destinatario (Revolución pasiva), y es un sujeto (Franco: lo inconsciente social) quien se encarga de realizar dicha transferencia. En cuanto a la representación ficcional de *Cuéntame Cómo Pasó*, encontramos alrededor de la familia Alcántara y del barrio San Jenaro, una batería de dispositivos simbólicos del proceso conocido en España como desarrollismo, vinculado al tránsito de una familia rural, analfabeta y con escasos recursos económicos, motivo por el cual emigran a la ciudad en los años más duros y agresivos del franquismo, hacia un escenario a partir de la década de 1960 de cambios y progresos asociados a la propia coyuntura histórica y, al desarrollo de un modelo industrial, estrictamente conformado e identificado en las obras de Antonio Gramsci. El trasfondo de la España que se muestra representada en la familia Alcántara, introduciéndose en un espacio de drama, acción y disputas, puede hacernos obviar el verdadero sentido ideológico: el proceso de transformación social en el que se enmarcan Antonio y Mercedes. Cada uno de ellos, chocará con obstáculos e inconvenientes en función de la composición que cada cual ocupe en la estructura social de la España de la

³⁷⁵ Fragmento de la canción *Españolito* dentro del álbum *Dedicado a Antonio Machado, poeta* de Joan Manuel Serrat (1969)

época. Si Antonio, mientras ocupa el cargo de director Gerente de una constructora, es estafado, revelándole la verdadera posición que ocupa un sujeto sin apellidos dentro de una estructura social opaca y vehiculada por el «enchufismo»; Mercedes, como mujer dentro de la misma estructura que Antonio, y damnificada por el mismo pecado cardinal, mantiene latente un perjurio más cruento y ofensivo. Sin embargo, no debemos, aunque pueda ser fácil cometerlo, adentrarnos en las ricas peculiaridades de la trama de cada uno de los personajes. Pues, el objetivo prioritario, es vislumbrar a través de la maleza, la transformación social de la familia Alcántara en su conjunto, como prototípica de un modelo de clase media española de la época, al calor de un desarrollo industrial que se parece en buena medida a lo pensado por el sardo italiano cuando debía explicar las mutaciones que experimentaron los Estados Unidos tras la instauración del fordismo como modelo de acumulación capitalista.

Retomando algunas de las conclusiones teóricas de la obra de Gramsci, destacar la relación orgánica entre las relaciones materiales como entelequia abstracta, o no conclusiva, y la entidad cultural/religiosa o también, ideológica, que se fortifica en una dirección diametralmente análoga a lo material, es decir, el compendio de relaciones materiales e industriales en las que se compone un tipo de acumulación capitalista de corte industrial, es para Gramsci, energía, actividad y praxis. En resumidas cuentas: la conformación de un determinado discernimiento de la cotidianidad. Tal es el caso, que la figura de Weber se hace inexorable en los escritos gramscianos, debido a que refuerza el estudio particular de la relación entre el pragmatismo, el puritanismo y el trabajador mecánico que forma la conciencia americana: la edificación de un estilo de vida en el contexto del más comprensivo problema estudiado en «Americanismo y fordismo». No obstante, previamente a explicar la relevancia nuclear de esta obra para el desarrollo de la trama, es preciso detenernos en las sinergias del modelo industrial y la religión.

El paso o el camino crítico del materialismo histórico propiamente marxiano, a la comprensión teórico-práctica del movimiento histórico como filosofía de la praxis, nos conduce irremediabilmente a identificar la realidad como un conjunto de relaciones de fuerza, las cuales se encuentran en un continuo proceso de reformaciones de una voluntad colectiva. La voluntad colectiva es en sí misma –en cuanto a la unidad de las premisas materiales y la fuerza organizativa- el lugar en el que la estructura y la superestructura encuentran su unidad concreta, laica y profana; acompañada muy de cerca por la ideología que la dirige en tanto que se observa como el espacio de las

representaciones y de las premisas materiales como necesidades históricas universales. Sobre el terreno de una estrategia política, todo esto consiste en la elaboración de la noción de hegemonía como traducción de la coyuntura histórica y de la economía como entidad contradictoria, no finalista y llena de necesidades, con el objetivo de orientar toda alternativa en una forma cultural/religiosa que trascienda el propio momento político-práctico en una yuxtaposición de las diferentes esferas de acción que ordenan en el terreno popular la concepción del mundo. Si la economía es un estadio contradictorio y tejido de necesidades, la construcción de un sistema productivo al servicio de una determinada conjunción de esferas de la vida se impondrá como una necesidad vital.

Fabio Frosini (2008) en *Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)*, identifica y confirma la inspiración reveladora que supuso para Gramsci el descubrimiento de Croce y Weber, en su desarrollo del momento cultural/religioso en la composición de la hegemonía:

Clero como intelectuales: Investigación sobre las diversas posiciones del clero en el Risorgimento, dependiendo de las nuevas corrientes religioso-eclesásticas. [...] En estos hechos se halla contenida la documentación del proceso disolutivo de la religiosidad norteamericana: el calvinismo se convierte en una religión laica, la del Rotary Club, así como el teísmo de los iluministas era la religión de la masonería europea, pero sin el aparato simbólico y cómico de la masonería y con esta diferencia, que la religión del Rotary no puede ser universal: es propia de una aristocracia elegida (pueblo elegido, clase elegida) que ha tenido y sigue teniendo éxitos; un principio de selección, no de generalización, de un misticismo ingenuo y primitivo propio de quien no piensa sino actúa como los industriales norteamericanos, que pueden contener en sí el germen de una disolución incluso muy rápida (la historia de la doctrina de la gracia puede ser interesante para ver los diversos acomodos del catolicismo y el cristianismo a las diversas épocas históricas y a los diferentes países) (Gramsci, 1981a: 130)

Esta idea del *Cuaderno de la Cárcel* referido entre diciembre de 1929 y febrero de 1930 titulado *Clero como intelectuales*, viene encuadrado directamente a una idea más general y que Gramsci comparte con Croce³⁷⁶: el cristianismo es una experiencia

³⁷⁶ Como indica Fabio Frosini: “Ma nei diversi numeri di –conscientia- questa tesi conviveva con un’altra, ad essa irriducibile (e infatti articolatamente oppugnata da Weber nel suo saggio), secondo la quale il mondo moderno sarebbe figlio di Lutero, che con la sua riforma del clero, dei sacramenti, dell’approccio alla Bibbia, avrebbe fondato il principio moderno della libertà, della tolleranza, della nazionalità, della dignità dell’individuo e del lavoro; e addirittura avrebbe posto le premesse della Rivoluzione francese, di Adam Smith e di Jean-Jacques Rousseau, di Hegel, di Marx e così via” (Frosini, 2010: 252).

Lo que manifiesta Croce con esta tesis, es la de producir un intercambio confesional del terreno religioso a las cuestiones filosóficas y culturales. En sí, este terreno también se confirma como religioso, pero en el sentido mitológico o confesional. Por el contrario, se afirma como momento ético-político. Si bien

histórica antigua y lejana, que ha dejado un espacio vacío en la conciencia que es necesario de cualquier manera rellenar o acumular de otra manera: lo realmente necesario consistía en sustituir la religión católica por otro principio cultural/religioso³⁷⁷, a través del cual, recomponer el vacío de la conciencia. En referencia a esto último, la situación teórica se complica enormemente cuando introducimos las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo, siendo el último, uno de los motivos más importantes de la fascinación que mantiene Gramsci con la sociedad de los Estados Unidos y su sistema productivo. En este sentido, también Weber sintió la necesidad de reflexionar sobre la ética protestante y, estudiar la conciencia del mundo americano contemporáneo. El texto *La ética protestante* de Weber publicado un año después de su viaje a los Estados Unidos, nos recuerda en las conclusiones:

Cuando el cumplimiento profesional no se le puede relacionar directamente con los valores espirituales más elevados de la cultura, ni cuando, al revés, tampoco se lo puede percibir subjetivamente como un deber económico, el individuo hoy renuncia la mayor parte de las veces a darle una interpretación. En el lugar donde el afán de lucro ha experimentado su mayor liberación, en los Estados Unidos, este afán de lucro, despojado de su sentido metafísico, tiende hoy a asociarse a una pasión agonal que le confiere, con frecuencia, el carácter de un deporte (Weber, 2016: 274)

Lecturas y trabajos como los citados, son una fuente inagotable de ideas que hacen que Gramsci, tome en cuenta las diferentes lecturas que en torno a la doctrina calvinista de la gracia, obtienen un gran éxito entre religión y política, o también, entre ética religiosa y ética de la acción o hechos históricos. Para Gramsci será un dato indiscutible el hecho de que el mundo norteamericano como lugar o entidad geográfica del desarrollo de la ética del capitalismo trascienda más allá de ello. Generando, en efecto, algo mucho mayor que un sistema de producción: un sistema de vida y valores. Percibimos, por lo tanto, que en el mundo anglosajón, esa experiencia vacía que nos había dejado el peso del desarrollo del cristianismo antiguo se resuelve en energía productiva. Energía traducida en una inmensa sed de ganar más y más, introduciéndose de este modo, las ideas económicas/puritanas en la conciencia y, generando un cambio en el sentido de la

Gramsci acepta esta dimensión, lo tomará con muchas precauciones, ya que lo que menos le interesaba era la afirmación filosófica especulativa.

³⁷⁷ Es evidente, que la idea crociana anteriormente planteada, sugiere la cuestión hegeliana de unificar las dimensiones de religión y filosofía. En Croce, pero sobre todo en Gramsci, esta dimensión hegeliana es identificada con la configuración de una nueva fe religiosa (en el sentido cultural y filosófico del término, en contraposición al mitológico o confesional), o un nuevo estilo de vida cultural, que sea capaz de penetrar en la cotidianidad de la gente sencilla y popular.

vida y valores. Pero, lo más llamativo del modelo capitalista americano para el sardo italiano, era la compatibilidad y la no escisión entre la conciencia privada y la vida pública, o lo que es lo mismo, en América la religión es aquello que te incitaba de una manera electrizante y activa, a reproducir una ética del trabajo y dinero. Algunos de los textos escritos por Gramsci entre los años 1930 y 1931 reproducidos en *Cuadernos de la Cárcel*, demuestran sobradamente que ya había leído la obra completa de *La ética protestante* de Weber, encontrando en la Reforma y el Renacimiento la formación molecular de una nueva civilización:

El nudo histórico-cultural a resolver en el estudio de la Reforma es el de la transformación de la concepción de la gracia, que “lógicamente” debería conducir al máximo de fatalismo y de pasividad, en una práctica real de actividad y de iniciativa a escala mundial que fue su consecuencia dialéctica y que formó la ideología del capitalismo naciente. Pero hoy nosotros vemos suceder lo mismo para la concepción del materialismo histórico: mientras que ella, para muchos críticos, no puede derivar lógicamente más que en fatalismo y pasividad, en realidad, por el contrario, da lugar a un florecimiento de iniciativas y empresas que asombran a muchos observadores (Gramsci, 1984: 179)

Gramsci fue capaz de desarrollar un paisaje intelectual, que con el estudio de situaciones y personalidades precedentes, hizo que estuviera en condiciones de asegurar que la elevación de ciertas esferas de acción, traducidas en un sentido cultural/religioso, afectaba enormemente en la comprensión de una determinada perspectiva hegemónica. Una de las esferas de acción más destacable en la conciencia de los trabajadores, pero no la única, fue el desarrollo de unas específicas transformaciones productivas del capitalismo conocidas como industrialismo:

La base económica del hombre-colectivo: grandes fábricas, taylorización, racionalización, etc. Pero en el pasado ¿existía o no el hombre colectivo? Existía bajo la forma de dirección carismática, para hablar como Michels: se obtenía una voluntad colectiva bajo el impulso y la sugestión inmediata de un héroe de un hombre representativo; pero esta voluntad colectiva se debía a factores extrínsecos y se componía y descomponía continuamente. El hombre colectivo moderno, en cambio, se forma esencialmente desde abajo hacia arriba, sobre la base de la posición ocupada por la colectividad en el mundo de la producción. El hombre representativo desempeña aún hoy una función en la formación del hombre-colectivo, pero muy inferior a la desempeñada en el pasado, tanto que puede desaparecer sin que el cemento colectivo se deshaga y la deconstrucción caiga (Gramsci, 1980: 179)

El proceso conocido como industrialismo se trata según Rendueles (2016) de un conformismo social que ya no depende de la adhesión a líderes carismáticos u

organizaciones de masas, sino enraizado en la transformación histórica de las subjetividades de los trabajadores. Gramsci evaluaba la innovación histórica del aumento de productividad, no simplemente como condición de comprender las dinámicas globales de una nueva concepción «religiosa» del mundo, sino de trasladar los avances técnicos y productivos a un contexto socialista:

¿Cuál es el punto de referencia para el nuevo mundo que se gesta? El mundo de la producción, del trabajo. El máximo utilitarismo debe estar en la base de todo análisis de las instituciones morales e intelectuales por crear y de los principios por difundir. La vida colectiva e individual debe ser organizada para obtener el máximo rendimiento del aparato productivo. El desarrollo de las fuerzas económicas sobre nuevas bases y la instauración progresiva de la nueva estructura sanearán las contradicciones que sin duda aparecerán y, habiendo creado un nuevo conformismo desde abajo, permitirán nuevas posibilidades de autodisciplina, es decir, de libertad también individual (Gramsci, 1980: 180)

En el desarrollo de la trama de *Cuéntame Cómo Pasó*, este proceso de industrialización como sistema cultural/religioso de conformar nuevas coordenadas de existencia, y por supuesto, la búsqueda de un nuevo pueblo español católico, tutelado por un capitalismo hispano como gustaba decir Ramiro de Maeztu, se realiza a través del despliegue del ladrillo. En «Nuevos horizontes» (T1C27) nos acercamos al proceso desencadenado en la España franquista, para quienes ingresar en un escenario de capitalismo moderno, supuso la evolución del ladrillo. Las ciudades españolas, también como consecuencia del éxodo rural y de la estructura atrasada de clases sociales, pasaron de albergar espacios abiertos de campo y recreo, a ser inundados por planos de arquitectos, máquinas y cemento. En este sentido, las palabras de Don Pablo toman una importancia señalada: “Bueno hace unos años heredé unos terrenos de un tío mío y los iba a vender. Pero me di cuenta que el negocio era no vender los terrenos. No. El negocio era construir. Y me he convertido en constructor”³⁷⁸. En «Dos trompas y un destino» (T2C34) observamos como desde la segunda temporada, la trama comenzará a prestar mucha más atención al crecimiento personal y familiar de Antonio y Mercedes en sus respectivos proyectos laborales, que en conjunto, repercute en una visión positiva y de crecimiento de la familia prototípica en la configuración de ese nuevo sujeto político tutelado por un industrialismo hispano. La conversación que reproduciremos, recoge la esencia del paso fundamental, complicado, tomado por Mercedes, que viendo el

³⁷⁸ Fragmento de una conversación entre Don Pablo y Antonio en «Nuevos horizontes» (TC27)

crecimiento que experimentaba el trabajo doméstico de arreglo de pantalones, toma la decisión de montar una tienda de textil llamada «Boutique Meyni»:

Mercedes
¿A qué es preciosa?
Antonio
Ha quedado muy bonita.
Mercedes
¿Te das cuenta cómo nos ha cambiado la vida en un año? Antes no teníamos ni lavadora, ni televisión, ni un duro en el banco. Y ahora mira, un negocio.
Antonio
Dos negocios Merche, que lo mío con Don Pablo también es un negocio.³⁷⁹

Precisamente, es relevante insistir en el comentario de Antonio. Mientras Mercedes da el paso, junto a una socia llamada Nieves, de montar un negocio propio, con la dificultad añadida de ser mujeres, Antonio de la mano de Don Pablo se encamina a ser Director Gerente de una constructora, representando el desarrollismo español de la década de 1960 con extrema claridad. En «De aquí a la maternidad» (T2C35) Antonio comenzará a ir adquiriendo las características propias, distintivas, de un campo empresarial español profundamente atravesado por la clase social, los gustos, modales, y tempos históricos de un núcleo muy cerrado. Sin embargo, esto no es lo relevante. Si bien Antonio durante un desarrollo amplio de la trama, al que insisten y aluden continuamente, obtiene un aprendizaje distintivo que le procura cotidianamente acercarse cada vez más al *habitus* propio del empresariado español de la época, dicho proceso no es lo suficientemente relevante, en cuanto termina encadenado a una estafa mayúscula por la que está muy cerca de ingresar en prisión. Lo realmente decisivo de la trama, es el desarrollo personal, de superación personal y familiar, que experimenta la familia Alcántara dentro del desarrollismo industrial, que arribará como estudiaremos en el siguiente esquema, a ser llamado empresario del año, y a ocupar un cargo institucional dentro de las filas del partido UCD.

Antonio
¿Todo esto vamos a construir?
Don Pablo
¡Pues claro! Todo esto y más. Estos bloques son sólo el principio. Ya verás la que vamos a armar.
Antonio
¿Así sin más? ¿Nosotros solos?

³⁷⁹ Fragmento de la conversación entre Antonio y Mercedes en «Dos trompas y un destino» (T2C34)

Don Pablo

No, hombre, no. Vamos a formar una constructora de primera fila. Una empresa grande con inversores de postín.

Antonio

Ah, con inversores.

Don Pablo

Gente importante, de mucho dinero. Vas a moverte en las altas esferas, ¿Qué te parece Antoñito?

Antonio

Pues que yo me muevo en donde usted me diga, hasta en la cuerda floja. Ya sabe que estoy dispuesto a todo.

Don Pablo

Ya, pero así no, Antonio, así no.

Antonio

¿Cómo que así no?

Don Pablo

Que así no puedes moverte en el mundo. Voy a cambiarte de arriba abajo.

Antonio

¿Qué me va a cambiar?

Don Pablo

¡Todo! Tu manera de hablar, tus pintas, tus modales. Voy a darte una nueva imagen, otro aspecto. [...]

¡Exactamente eso es lo que pareces! Un pequeño funcionario, un Don nadie [...]

Exactamente Antonio. Hay que cambiarlo todo. Voy a cambiarte todo y un poco más.³⁸⁰

En esta línea, Gramsci identifica en Ford una persona astuta, pues le otorga unos atributos de los que carecen las capas dirigentes y plutocráticas europeas. Considerando, asimismo, diferentes tentativas de introducir medidas mecanizadas y estandarizadas industriales con una forma ultramoderna de producción y de modo de trabajo al estilo norteamericano. Sin incentivar, por tanto, un modo de vida acorde a las circunstancias descritas: “Para decirlo con palabras vulgares, Europa quisiera tener la botella llena y la mujer medio borracha, todos los beneficios que el fordismo produce gracias al poder de la competencia, pero manteniendo su ejército de parásitos que al devorar ingentes sumas

³⁸⁰ Fragmento de la conversación entre Antonio y Don Pablo en «De aquí a la maternidad» (T2C35)

de plusvalía agravan los costos iniciales y deprimen su poder de competencia en el mercado internacional” (Gramsci, 1980: 287)

Realizando una clara referencia a Weber, el pensador italiano considera que el proceso de racionalización en Estados Unidos, ha tenido la necesidad de crear las condiciones para el surgimiento y desarrollo de un nuevo tipo de antropología, conforme a un modelo de trabajo y sobre un sistema productivo particular. Dicho todo esto, resta por explicar la incógnita de la construcción de hegemonía en tanto sustrato cultural/religioso, que ligado a diferentes esferas de acción, en este caso sobre el sistema industrial, es capaz de generar un nuevo principio civilizatorio. En los Estados Unidos, lo que ocurrió fue una lucha por la propiedad del trabajo frente al nuevo desarrollo de libertad industrial. Esto quiere decir que, se orquestó una contienda parecida a la europea en el siglo XVIII, pero en términos absolutamente diferentes. Mientras que el sindicato norteamericano luchaba por defender corporativamente la propiedad de los oficios, cosa que los industriales querían destruir, según Gramsci tenía un aspecto progresista: “La ausencia de la fase histórica europea, que en el campo económico estuvo marcada también por la Revolución francesa, dejó a las masas populares norteamericanas en el estadio primitivo: a ello se agrega la ausencia de homogeneidad nacional, la mezcla de las culturas-razas, la cuestión de los negros” (Gramsci, 1980: 292)

Este proceso denominado «americanización» requiere y necesita de un ambiente dado, una estructura social marcada (o en creación), y de un tipo de Estado. Es muy complicado, entendemos que para Gramsci inasumible, el hecho de crear las condiciones de posibilidad para el despliegue del americanismo sin estos ingredientes previos. Todo proceso histórico de esta magnitud, solicita la existencia y el desarrollo en igualdad de condiciones, de otras esferas de acción que marquen y hagan de contrapeso. El Estado en el que piensa Gramsci, es el liberal, no en el sentido de política económica efectiva o de sistema liberal aduanero: sino en el sentido individualista que llega por sus propios medios, como sociedad civil, y debido al mismo desarrollo histórico, al régimen de la concentración industrial y del monopolio (Gramsci, 1980: 298).

El Estado es así obligado necesariamente a intervenir para controlar si las inversiones realizadas por su intermedio son bien administradas, hecho que permite comprender al menos un aspecto de las discusiones teóricas sobre el régimen corporativo. Pero el

simple control no es suficiente. En efecto, no se trata sólo de conservar el aparato productivo en el estado en que está en un momento dado; se trata de reorganizar para desarrollarlo paralelamente al aumento de la población y de las necesidades colectivas. Es precisamente en este desarrollo necesario donde existe el mayor riesgo de la iniciativa privada y debe ser mayor la intervención estatal, aun cuando ella no esté exenta de peligros, sino todo lo contrario. (Gramsci, 1980: 318-319).

En los escritos de Gramsci, la historia del industrialismo, fue siempre una sistemática concentración de la racionalización de valores y patrones identificados con una esencia de animalidad en los seres humanos: “un proceso ininterrumpido, frecuentemente doloroso y sangriento, de sojuzgamiento de los instintos (naturales, es decir, animales y primitivos) a reglas siempre nuevas, cada vez más complejas y rígidas, y a hábitos de orden, exactitud y precisión que tornen posibles las formas siempre complejas de vida colectiva que son la consecuencia necesaria del desarrollo del industrialismo” (Gramsci, 1980: 302). Aquellos instintos que se pretenden racionalizar a través del industrialismo fueron en un tiempo pasado, testigos de instintos aún más primarios. Este desarrollo de selección y educación en la historia se ha logrado y conquistado mediante sangrientas e inauditas formas de brutalidad.

Con respecto al análisis del americanismo en *Cuéntame Cómo Pasó*, debemos presentar con especial atención «Con la frente marchita» (T2C38), ya que es la presentación de Antonio en sociedad, y se realiza en el distinguido palco presidencial del Santiago Bernabéu, reproduciendo a su vez, un discurso centralista de la administración franquista que concluye con la convicción de que España era el país del futuro, donde se podía progresar y crecer económicamente agradecidos no solamente por las condiciones naturales y geográficas del territorio, sino por el modelo de estabilidad y crecimiento que presenta en aquella época: “En España se está viviendo una época muy buena, Bueno fíjate si será buena que hemos crecido más en los últimos diez años, que en todo el siglo anterior. O sea que, la coyuntura, como coyuntura, inmejorable [...]”³⁸¹. No obstante, la paradigmática defensa del discurso centralista del franquismo cuyo núcleo se centraba en la estabilidad y las previsiones de un asombroso crecimiento económico, se muestran perfectamente en una conversación mantenida dentro del palco presidencial del Estadio Santiago Bernabéu en el descanso del partido protagonizado por el Real Madrid, entre dos empresarios conocidos y allegados de Santiago Bernabéu, y por lo

³⁸¹ Fragmento de unas palabras de Antonio dirigidas al tío Gerardo emigrado huyendo de la pobreza y miseria española en 1929 a Argentina en «Con la frente marchita» (T2C38)

tanto, al régimen franquista, junto a Don Pablo y Antonio como dirigentes de la consolidada inmobiliaria «Construcciones Nueva York»:

Don Pablo

Mi socio y yo os estamos hablando del futuro.

Empresario 1

Hombre hay que reconocer que en los últimos siete y ocho años, ha habido un boom enorme en la construcción.

Empresario 2

Favorecido, por otra parte, por un crecimiento económico excepcional.

Empresario 1

Sí, pero eso es a mí lo que me preocupa, ¿Va a seguir avanzando al mismo ritmo? ¿La construcción seguirá en alza?

Don Pablo

Hombre. Sí, ¿Cómo no va a seguir? Hemos avanzado más en los últimos diez años que en el medio siglo anterior. La coyuntura económica es inmejorable.

Antonio

Ahí, ahí.

Empresario 2

Pero ahora estamos hablando de la coyuntura económica actual.

Empresario 1

Exactamente, y un promotor y responsable siempre apuesta a largo plazo, ¿Qué va a pasar en cinco, diez, o veinte años?

Empresario 2

¿Qué PIB? ¿Qué tasa de inflación tendremos aquí o en Europa?

Antonio

Yo no entiendo de PIB y de tasa de inflación, no entiendo nada. Pero siempre digo lo que decía mi abuelo: si yo tuviera dinero, lo metía en ladrillos, y en la construcción, porque todo el mundo siempre va a necesitar un cobijo.

Empresario 1

No si tienes razón.

Empresario 2

Ya lo creo. La sabiduría popular. Vamos a ver el segundo tiempo y luego seguimos charlando.

Empresario 1

Y hablaremos de su proyecto que me parece interesantísimo.³⁸²

El corazón del desarrollo del industrialismo, está íntimamente ligado según Gramsci al consenso social generado por el fordismo en los altos salarios como forma transitoria de retribución: “El primer coche de mi padre, y con radio, casi nada. No sé como entramos todos, pero entramos. Y reímos, y fuimos felices. Felices como tal vez no volvimos a serlo nunca”³⁸³. Es precisamente, este anhelo de progresión y crecimiento en términos de salario y reconocimiento social, lo que Antonio asume y declara que ansiaba cuando es estafado por los dos socios de la constructora (Lastra y Don Pablo), e imputado judicialmente por blanqueo de capitales. En «Tocando fondo» (T3C60) Antonio manifiesta claramente conversando con Mercedes, que lo que él únicamente quería era respeto y reconocimiento social: “Pero claro, como parece que he estado soñando todo este tiempo. Soñando que era Director Gerente de una constructora. Que iba a la oficina con corbata y que tenía una secretaria. Y claro, ahora...”³⁸⁴. Como acabamos de mencionar, estas fases iniciales están vinculadas a la compensación salarial y un supuesto aumento de las condiciones de vida de los trabajadores. Según Rendueles (2016), la astucia de Ford se halló en combinar salarios altos que permitieran elevar el nivel de consumo de los trabajadores, y otros procesos diferentes orientados a disciplinar su vida privada: “De esta forma, la disciplina fabril se incorporaba a la vida de los trabajadores en forma de una ética puritana sin la necesidad de coerción sistemática” (Gramsci, 1980: 372).

La adaptación a los nuevos métodos de producción y de trabajo no puede ocurrir sólo a través de la coacción social: es éste un prejuicio muy difundido en Europa y especialmente en Japón donde no puede tardar en tener consecuencias graves para la salud física y psíquica de los trabajadores [...] Si la situación fuese normal, el aparato de coerción necesario para obtener el resultado deseado costaría más que los altos salarios. La coerción debe por ello ser sabiamente combinada con la persuasión y el consenso, el cual puede ser obtenido, en las formas propias de una sociedad dada, por una mayor retribución que permita un determinado nivel de vida, capaz de mantener y reintegrar las fuerzas consumidas por este nuevo tipo de fatiga (Gramsci, 1980: 314)

Llegados a este punto, es importante señalar algunas diferencias y correcciones realizadas por Gramsci en el epígrafe integrado dentro de *Americanismo y fordismo*

³⁸² Fragmento íntegro de la conversación entre dos empresarios españoles y Don Pablo y Antonio como representantes de Construcciones Nueva York en «Con la frente marchita» (T2C38)

³⁸³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Mutilado y caballero» (T2C46)

³⁸⁴ Fragmento de la conversación entre Antonio y Mercedes en «Tocando fondo» (T3C60)

titulado «*racionalización de la producción y del trabajo*», a la obra *Problema de la vida cotidiana* de León Trotsky, sobre el modo de conciencia que genera el desarrollo industrial. Para Trotsky el partido político es la viva representación de la organización comunista. La transferencia de la atención del partido a las cuestiones culturales y de modo de vida, en ningún caso, entra en contradicción con el verdadero papel histórico que está señalado a cumplir: el valor de la dirección política. Por el contrario, Gramsci consideraba que el punto de partida teórico contemplado por Trotsky era el de una voluntad demasiado resuelta (no racionalizada) de conceder el papel prioritario a la industria y los procesos industriales en la vida nacional. De acelerar, a través de medios coercitivos exteriores, la disciplina y el orden de las costumbres en función de las necesidades del momento. Por ello, Trotsky, creía que la vida cotidiana era el espacio donde comprobar hasta qué punto y nivel el individuo es el producto y no el creador de sus condiciones de vida: “Solamente después de la conquista del poder por la clase obrera comienza a instaurarse las condiciones capaces de transformar la vida hasta sus cimientos más profundos. La vida no puede racionalizarse, es decir, transformarse de conformidad con las exigencias de la razón, sin racionalizar la producción, pues la vida se basa en la economía. Sólo el socialismo se plantea como objetivo aprehender por la razón el conjunto de las actividades económicas del hombre, subordinándolas a ella” (Trotsky, 2015: 10)

Desde este punto de vista, Gramsci nos recomienda, de nuevo apelando a Weber, a observar las condiciones «puritanas» de los industriales americanos al estilo Ford. Su modelo arranca a partir de dos contradicciones aparentemente insalvables: por un lado, en el interior de la fábrica, el proceso de mecanización es capaz de erradicar y evaporar por completo las condiciones más humanas y espirituales del trabajador. Las medidas puritanas, por lo tanto, tienen la finalidad de conservar en el exterior, un conjunto de acciones psicofísicas que no produzcan el colapso mental o fisiológico, por el alto voltaje de la cadena de montaje. Sin embargo, y este es el segundo punto, dicho planteamiento se interioriza, convirtiéndose en una máxima en la conciencia del trabajador: “El industrial norteamericano se preocupa por mantener la continuidad de la eficiencia física del trabajador, de su eficiencia muscular nerviosa: su interés es tener una maestría estable, un complejo permanentemente en condiciones, porque el conjunto humano de una empresa es una máquina que no debe ser desmontada con

demasiada frecuencia y cuya renovación en sus piezas fundamentales debe ser realizada sin que sufran enormes pérdidas” (Gramsci, 1980: 307).

Carlos Adulto Off

Supongo que así empezó eso que ahora llamamos la globalización. El primer supermercado del barrio no era más que una tienda grande, pero tenía de todo bajo un mismo techo. El IFNI nos cambió la vida. Es como si el progreso hubiera llegado a San Genaro. Y sin embargo, los cambios no habían hecho nada más que empezar.³⁸⁵

Las decisiones tomadas por el franquismo de introducir en España unas dinámicas absolutas de estandarización, industrialismo, y acuerdos internacionales con la potencia norteamericana quedan registradas, sobre todo esto último, en «Besos de hippies» (T4C62), y «Made in USA» (T4C63), reproduciendo la visita del presidente estadounidense Nixon a territorio español: “Hasta Carlos lo sabe, no somos más que una colonia de los EE.UU. A ver si te crees que alguien da duros a cambio de nada, lo que quieren los americanos es que veamos sus películas, compremos sus coches y bebamos todos Coca-Cola. [...] Pues claro que es americana, y los tebeos que están llenos de ideología, y los coches, y los juguetes, y el tabaco, y los aviones que venden a Franco, todo”³⁸⁶. Las palabras de Toni, y el acuerdo con los Estados Unidos, marcan las pautas de una nueva época, seguida de un desarrollo industrial y la búsqueda de una conciencia capitalista de trabajo en el interior de un país que nunca antes lo había experimentado en esta intensificación. Tal vez por el requisito necesario de brutalidad que conlleva la acumulación originaria, como bien observó Ramiro de Maeztu, es por ello, que la dictadura franquista en su crueldad estaba en disposición de acometer dicha transformación:

Para la nueva época, marcada por los pactos con Estados Unidos y el reconocimiento internacional de España, se requerían nuevas élites, mentalidades y estilos. Franco comenzó a prescindir de militares en el gobierno y a colocarlos en puestos menos visibles y más lucrativos. Entonces se vio que era el momento de aplicar, en su integridad, el proyecto de Ramiro de Maeztu: un capitalismo católico, hispánico, surgido de una admiración por Estados Unidos de América. (Villacañas, 2015a: 547)

El compromiso de las instituciones franquistas en evolucionar hacia un capitalismo moderno en su racionalización, nos devuelve a las afirmaciones que Gramsci, para

³⁸⁵ Fragmento íntegro de la voz en Off de Carlos Adulto a colación de la presentación de la primera gran superficie «supermercado» del barrio, en «La llegada del futuro» (T4C68)

³⁸⁶ Fragmento de la conversación entre Toni y Carlos en «Madre in Usa» (T4C63)

quien todo proceso de racionalización capitalista requería de la actuación del Estado en su función reguladora. El caso español, no iba a ser menos, siendo el régimen franquista el garante de dicha situación, como ejemplifica la conversación mantenida por Luis Altamira quien fuera Subsecretario del Ministerio de Agricultura, y su mujer Celia, a colación de la oferta de participar como accionista en el proyecto de Construcciones Nueva York en «Primeras tardes con Teresa» (T2C40):

Celia Altamira

Luis, ¿Por qué le has dicho que sí a esa gente?

Luis Altamira

Sencillamente Celia, porque no estamos en condiciones de decirles que no.

Celia Altamira

¿A los Alcántara?

Luis Altamira

Ni a los Alcántara ni a muchos otros.

Celia Altamira

No estamos tan mal como para tener que ir al bautizo de la hija de un Ordenanza.

Luis Altamira

Ya no es un Ordenanza. Ahora es Director Gerente.

Celia Altamira

Pues perdóname, pero eso sí que no lo entiendo.

Luis Altamira

Ni yo tampoco, pero si lo han nombrado por algo será. A partir de ahora tendremos que amoldarnos a las circunstancias.

Celia Altamira

¿Pero qué circunstancias? Me parece que saca las cosas de quicio. Solo faltaría que ahora tengamos que mendigarle a esa gente.

Luis Altamira

No se trata de mendigar. Se trata de recuperar nuestra posición. Yo he perdido la influencia política que tenía, y desgraciadamente, en este país y ahora, ni el apellido ni las tierras son rentables.

Celia Altamira

Me estas queriendo decir que ahora quien va a mandar son los nuevos ricos.

Luis Altamira

Tú lo has dicho, los nuevos ricos. Industriales, hosteleros, constructores, sobre todo constructores. El país está evolucionando.

¡Qué horror, qué pereza mezclarme con albañiles!³⁸⁷

En cuanto al destinatario –Revolución pasiva-, el sentido que observamos en su consolidación es un empuje combinado del objeto en tanto restitución de una memoria impedida en forma de psicosis social como un instrumento de manifestar la problemática y posterior resolución; el traslado en forma de oposición de todo elemento nítidamente político, por lo tanto, enemigo de la visión transcendental de España, hacia elementos que obstaculicen la restauración de una memoria reconciliada del pueblo español; y por último, el industrialismo como principio existencial cultural/religioso, mediante el que constituir una conciencia moderna, capitalista y racionalizada. Dicho de otro modo, la revolución pasiva española tutelada por el régimen de Franco, construye las coordenadas de posibilidad para que surja un nuevo sujeto político. Eso sí, sujeto político que proclamará firmemente, escapar de las costuras del régimen, pues las aspiraciones se hilvanan con mayor vigorosidad en líneas paralelas a las democracias liberales burguesas del resto de países vecinos (con la excepción de Portugal y Grecia). Es justamente este elemento, el que puede ocasionar zozobra y desconcierto en el telespectador de *Cuéntame Cómo Pasó*. Incluso, pasar desapercibido. El secreto ideológico de *Cuéntame Cómo Pasó* a lo largo de la estructura actancial anunciada y expresada, es precisamente, el hecho de ocultar inteligentemente, que todo elemento que abiertamente se exprese como necesidad de escapar y salir de las costuras antimodernas y represivas del régimen, haciéndonos creer que las críticas al Estado franquistas son declaradas, realmente está supeditado a la energía intelectual de la pluma del autor de *La crisis del humanismo*, y que Franco y las autoridades que le acompañaban, reclamaron como ingredientes teóricos a afirmar, en la configuración de una relación de fuerzas tal, que incluso en su huida, dependa e influya en el imaginario y lo inconsciente del paisaje político y civil español, constituyéndose de esta manera como el Gran Otro lacaniano.

Este secreto ideológico de *Cuéntame Cómo Pasó* de hacernos creer que la constitución de un nuevo y moderno sujeto político español nace incipientemente en la dialéctica contra el régimen de Franco, concentra en su tesis en las afirmaciones recogidas por

³⁸⁷ Fragmento íntegro de la conversación entre Luis y Celia Altamira en «Primeras tardes con Teresa» (T2C40)

Gramsci acerca del industrialismo como principio civilizatorio, por el que una familia cualquiera, en este caso, la familia Alcántara, puede adquirir en su racionalización una transformación cultural/religiosa por la que cambiar la estructura profunda de las costumbres y cotidianidad, y que esté en condiciones de conformar un paisaje estructural diversos al contemplado en los años de la II República, es decir, el nuevo pueblo español que surge al calor de la dictadura de Franco, y que solicita ingresar dentro del concierto de las democracias burguesas del momento, no es ni se le parece en absoluto, al pueblo español que se expresó en las urnas otorgando la victoria al Frente Popular en 1936: “Era peor de lo que pensaba, los americanos nos tenían rodeados por todas partes. Y es que los yanquis eran insaciables, no contentos con quitarnos Cuba y Filipinas, ahora se quedaban con nuestros duros. Y si me apuras hasta con la Cibeles”³⁸⁸

Me parece que se puede responder que el método de Ford es –racional- y que debe generalizarse pero para esto es necesario un largo proceso, que provoca un cambio de las condiciones sociales y un cambio de las costumbres y de los hábitos individuales, lo cual no puede ocurrir mediante la sola coerción sino mediante la acción equilibrada de la coacción –autodisciplina- y de la persuasión, bajo una forma que puede ser también la de altos salarios, vale decir tornando posible un mejor nivel de vida o quizás, más exactamente, un nivel de vida más adecuado a las nuevas formas de producción y de trabajo, que exigen un gasto especial de energías musculares y nerviosas (Gramsci, 1980: 316)

El subrepticio presentado por la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó*, a saber, un paisaje estructural de clases medias, que aparentemente, se oponga frontalmente contra el régimen de Franco, choca en tanto que las costuras del régimen no permiten avanzar, pero cuya esencia procede del vientre del modelo dictatorial y se apoya en el recurso de restaurar una memoria dividida en un ferviente anhelo de reconciliación y unión. Mientras que, por otro lado, se destaca en desplazar la figura del oponente hacia quienes permanecen anquilosados en la división de la que se pretende escapar. En lo que se refiere a la superación de una memoria dividida, acercarnos a «Atado y bien atado» (T2C47) y destacar la conversación entre Antonio y Mercedes acerca de la injusta muerte de Faustino, el combatiente republicano que habían conocido un tiempo atrás:

Mercedes

Me ha dicho Eugenio que no sufrió. Vamos que no se enteró de nada.

Antonio

³⁸⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Made in USA» (T4C63)

Rabia es lo que ha sentido el pobre.

Mercedes

¿Rabia?

Antonio

A ver Merche. Se muere tirado en la calle todo un abogado. Después de pelear por toda Europa y antes que Franco ¡No hay derecho! [...]

No sólo mi hijo. Es mucha gente la que dice que lo que tiene que venir es la democracia.

Mercedes

Pues que venga la democracia. Pero que no fastidie lo que tenemos. Que por lo menos tenemos paz. Que nos va estupendamente. ¿Quién te iba a decir a ti que ibas a ser Director Gerente?, y ¿Qué yo iba a tener una tienda?

Antonio

Ya lo sé, pero no hablaba de eso. Hablaba de cuando se muera Franco que algo va a pasar.

Mercedes

¿Franco? Pues cuando se muera Dios dirá. Nosotros lo que tenemos que hacer es trabajar como hemos hecho toda la vida.

Antonio

Que no es por nosotros Merche, es por los hijos.³⁸⁹

También en «El hombre cansado» (T4C61) examinamos como la metamorfosis en la categoría –oponente- se consolida. Tras congregarse y presenciarse en la parroquia del barrio un evento cultural alternativo a lo programado como loable por la dictadura franquista, y desarrollarse con completa normalidad bajo la responsabilidad del joven párroco catalán Eugenio, un grupo de envalentonados franquistas irrumpen violentamente profiriendo insultos y enardeciendo la violencia como sinónimo de actuación. Lo que revela dicha escena, es la presentación en superficie, del cambio de oponente que posteriormente se consolidará en las siguientes temporadas, y que analizaremos con la inestimable ayuda de otro cuadro actancial insólito. Señalando como oponentes, tanto a los nostálgicos del franquismo con claras muestras de enfado y violencia desmedida, y por otro lado, el terrorismo desproporcionado e injustificable de la banda terrorista ETA.

³⁸⁹ Fragmento de la conversación entre Antonio y Mercedes en «Atado y bien atado» (T2C47)



Irrupción de jóvenes franquistas envalentonados en la parroquia del barrio. Este acontecimiento muestra claramente la transformación de la categoría oponente que consolida no solo una determinada Revolución pasiva, sino que marca la tensión que mantendrá el nuevo sujeto político en su incansable búsqueda de una democracia homologable a las constituidas en países vecinos como Francia o Italia: “Esa noche la violencia política que se empezaba a extender por España llegó por primera vez a nuestro barrio. Todavía nos quedaba 5 años de dictadura, pero cada día crecía mucho más la tensión en la calle. Mi hermano creía firmemente que Franco ya estaba derrotado. A mí el único derrotado que me importaba era mi padre cada vez menos optimista, cada vez más ausente”³⁹⁰

Dicho todo esto, todavía queda por rescatar para una comprensión holística de la Revolución pasiva franquista, el legado intelectual de Ramiro de Maeztu como figura destacada en la conformación de un nuevo español en consonancia con el auge de un capitalismo hispano. Maeztu, a pesar de las transformaciones ideológicas que le llevan desde 1905 a ser un intelectual cercano a las tesis de Ortega, estaba en disposición de enseñar desde su cátedra de metafísica las enseñanzas de los destacados filósofos alemanes, hasta en 1916 después de varios años trabajando como corresponsal en Inglaterra, y haber estudiado en Alemania y conocer algunas de las tesis kantianas que le acompañarán el resto de su vida. Maeztu no dudó en ningún momento que uno de los mayores males que asolaban a España era la configuración del Estado, por supuesto, el Estado de la Restauración, y también el caciquismo y la aristocracia latifundista –en esto fue muy weberiano- asociado a él. Las tesis del regeneracionismo de Costa, vibraron continuamente en sus tensiones intelectuales. No obstante, Maeztu fue mucho más allá. Maeztu quería una política inspirada en valientes caballeros, motivo por el cual, podemos afirmar la notoria influencia de Nietzsche en su obra. El caciquismo y sus allegados estrangulaban cualquier aspiración que pudiera ser mínimamente

³⁹⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El hombre cansado» (T4C61)

reconocido como un avance, y más, cuando el descrédito del caballero Maeztu al Estado fue permanente en su vida. La animadversión manifiesta de la contemplación de la política como un régimen autónomo, estuvo permanentemente marcado, y esto es lo relevante, por un sollozo desconsolado en el paisaje dibujado en España por un pueblo pasivo. Aversión frente el Estado, e ilusión en la constitución de un pueblo activo y dinámico, fueron dos de las máximas aspiraciones de Maeztu, que continuaron incluso en los momentos de aceptación de la dictadura de Primo de Rivera, o en su adhesión al bando nacional.

La cuestión social, por tanto, es la inexistencia de una genuina y activa clase media, clase nacida del ahorro, del sentido del dinero, de la industria y el comercio. Y la cuestión política consiste en que dicha clase sea capaz de adquirir el suficiente dinamismo como para adaptar el Estado a sus necesidades, mediante un equilibrio de las regiones. Así que el socialismo de Maeztu fue muy breve y pronto abandonado por una posición que podemos llamar moderna. España debía recorrer el largo camino que, asentadas sobre un sentido del dinero y del trabajo, habían recorrido las otras naciones europeas. En suma, era preciso crear una burguesía verdadera capaz de dominar el Estado. (Villacañas, 2000: 86)

La idea según la cual España debía recorrer el camino emprendido por algunas de las potencias europeas vecinas sobre un sentido del dinero y del trabajo, apelación a Weber y Simmel, era compartida por Ortega y por Maeztu. Sin embargo, existía una diferencia insoslayable de fondo. Ortega pronto abandonó la idea de la creación de una clase media moderna con el suficiente poder de obligar a que el Estado disminuyera, e imponer un soplo de aire fresco y nuevo desde lo que podemos considerar como sociedad civil. Ortega, estuvo demasiado pendiente de que las circunstancias históricas españolas le empujaran a liderar desde su posición de intelectual las líneas decisivas que marcarían el devenir español. Por lo tanto, Ortega desechó la posibilidad moderna de crear un pueblo de clases medias, en detrimento de un proyecto histórico, por el que se veía desde su posición de intelectual como la persona más capacitada en dirigir este país. Desde este planteamiento teórico se escriben las líneas de *La rebelión de las masas*. Esta fue, una de las enormes distancias que separaron a ambos pensadores. Si Ortega pensaba en sí mismo como el intelectual que dirigiera la política española frente a la Restauración, y el caciquismo, Maeztu, incluso en los momentos en los que decidió y ya no abandonó abrazar una defensa de la teología cristiana medieval, siempre mantuvo la convicción de aumentar la conciencia política del pueblo español y no fortalecer el papel del Estado. En suma, aquí hallamos una paradoja que solventaremos

inmediatamente. En *La crisis del humanismo* se extrae claramente una crítica de la subjetividad moderna, así como de la disgregación de las esferas de acción previamente concentradas en forma de teología cristiana. Es decir, la apuesta de Maeztu de regresar a la transcendencia propia de una teología medieval, y por tanto, antimoderna, será desde este momento una constante, convirtiéndose en el intelectual de cabecera de las autoridades franquistas. No obstante, aún queda por dilucidar, cómo es posible que si Maeztu mantuvo la convicción de que el Estado era un obstáculo para su proyecto de creación de un pueblo de clases medias, abrazara no solo una teología cristiana que en gran medida dispara al corazón de lo considerado como pueblo de clases medias, sino también aceptase la Dictadura de Primo de Rivera, y después realizara la incursión dentro del llamado bando nacional. La respuesta es muy sencilla, Maeztu después del estallido de la Primera Guerra Mundial como consecuencia de la configuración de los imperios modernos, atisbó que no existía en España posibilidad alguna de crear un sujeto político enérgico desde un punto de vista democrático, liberal y moderno. Y que por tanto, se necesitaba medidas más drásticas y contundentes, aceptando si así fuera una dictadura militar, para erradicar los problemas revolucionarios y que estuviera en condiciones de administrar los conflictos.

Maeztu no se limitó a ser un crítico del liberalismo, en sí mismo compatible con un autoritarismo de Estado como el que preveían aquellos mauristas, sino que en su libro avanzó hacía una crítica de la modernidad entera, que le permitió rechazar de plano el modelo de Estado moderno como afirmación suprema del individualismo y del cosmos de la subjetividad moderna. Su clasicismo católico implicaba una armonía de los órdenes naturales, esto es, de la política, de la religión, de la economía, de la familia y de la cultura, de tal manera que el Estado no podía pretender ponerlas a su entero servicio; al contrario, debía dejarse templar por todas ellas, en la medida que reflejara la homogeneidad de principios del catolicismo. (Villacañas, 2000: 171)

Por consiguiente, el fracaso de la dictadura de Primo de Rivera, fue para Maeztu un punto de inflexión, pues observó cómo la imposibilidad de Primo de solventar y administrar los problemas de España, radicaba en su forma moderna de concebir el poder. De manera que, la derrota de Primo le empujó con determinación a emprender una defensa de una formación de poder estrictamente moderna, capitaneada por el ejército español, y que pudiera llevar a cabo la modernización selectiva e hispánica que el capitalismo atrasado español necesitaba. De este modo, modernización selectiva del capitalismo español que implicaba la configuración de un nuevo sujeto político de clases medias, y un régimen dictatorial inspirado en la teología cristiana medieval y en

el ejército español, son los dos componentes intelectuales que acometió la dictadura de Franco, y que en esta Revolución pasiva finalmente se consolidan, a pesar de que *Cuéntame Cómo Pasó* en su estructura ideológica, contraponga la dictadura de Franco al desarrollo de un pueblo asfixiado y ahogado por el mismo, que busca infatigablemente escapar y homologarse con el resto de potencias europeas. En definitiva, el secreto oculto de la estructura ideológica es presentarnos un nuevo pueblo de clases medias que posteriormente capitaneará el Rey Juan Carlos I mediante la imposición combinada de una relación de fuerzas o hegemonía, y su figura carismática, como si fuera ajena y alejada de la mezquindad opresora del régimen franquista. Por ello, en «El principio del fin» (T4C73) a colación del revuelo generado nacional e internacionalmente por la conclusión del Proceso de Burgos, y las marchas y concentraciones que se produjeron en todo el país en contra de la resolución. Carlos Adulto en Off muestra cómo poco a poco las nuevas generaciones van desprendiéndose de las costuras marchitas y sangrientas de una dictadura cada vez menos capaz de afrontar la irrupción democrática, y advirtiéndonos de lo que está por llegar: “Esa noche mi barrio vivió su primera manifestación antifranquista con perplejidad y temor, con indignación o con satisfacción. En todo el país, una dictadura tambaleante se enfrentaba al desafío de las nuevas generaciones. Al desafío de unos hijos a los que nuestros mayores no podían controlar”³⁹¹. También en «La edad del pavo» (T6C89) la voz de Carlos Adulto identifica este cambio de estructura ideológica como «despertar de un largo letargo»: “Los setenta iban a ser para el mundo y para nuestro país una década de cambios. Aunque el auténtico cambio que deseaban muchos españoles como Toni aun tardaría en llegar. Pese a todo España parecía que despertaba de un largo letargo. Y mi familia no era ajena a lo que estaba por venir”³⁹²

Carlos Adulto Off

Efectivamente las chicas eran un asco: orgullosas, caprichosas, veletas, pero olían tan bien y eran tan guapas... Desde aquel primer beso de amor solo tuve un motor en la vida: volver a estar en los brazos de una de ellas. Pero lo que más recuerdo de aquellos días es la calma que se respiraba en el barrio. Una calma que no presagiaban los acontecimientos que vendrían después. Ni mi hermano Toni que se estaba convirtiendo en un gran periodista, ni Desi que apuntaba ya maneras de millonario. Ni siquiera mi padre al que consideraba el hombre que más cosas sabía en el barrio podía imaginarse lo que nos esperaba. El golpe de Pinochet, la crisis del petróleo, el caso Watergate. Pero lo que realmente nos conmocionó a todos fue lo que sucedió meses más tardes: cuando el almirante Carrero Blanco murió en un atentado.

³⁹¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El principio del fin» (T4C73)

³⁹² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La edad del pavo» (T6C89)

Aquella muerte se convertiría en el primer acto del epílogo de un régimen que se resistía a dejarnos huérfanos de su tutela. Pero esa es otra historia que ya les contaré con más calma.³⁹³

Evidentemente, el cambio de estructura que marca el logro satisfactorio de la revolución pasiva franquista, y la aspiración decidida y compartida por la gran mayoría –aún quedarán muchos que no estén de acuerdo como analizaremos posteriormente- de alejarse de las estructuras del régimen y aspirar a consolidar un proyecto político regido por un principio tan básico como la libertad, estará profundamente marcado por el atentado que puso fin a la vida de Carrero Blanco, quien fuera ratificado pocos meses antes del atentado como presidente del gobierno. Los momentos previos a la reproducción del atentado de Carrero Blanco, la formación de la voz en Off de Carlos Alcántara, ya se erige como el altavoz de un nuevo pueblo español que clama el punto y final de la dictadura franquista: “[...] Y mientras todo eso sucedía en el mundo, España continuaba cumpliendo su papel de centinela de Occidente. Vigilando no sé muy bien qué amenaza comunista y masónica. Lo que le servía a Franco para justificar lo injustificable ante media Europa. Es decir, su política del palo y tentetieso”³⁹⁴

Por lo tanto, la apuesta ideológica de la estructura de *Cuéntame Cómo Pasó* se posiciona firmemente en la convicción de que tras la muerte de Carrero Blanco, a pesar de todos los adheridos al régimen, que son muchos, la dictadura estaba condenada a desaparecer. No es baladí, afirmar que la estructura de la serie lo considere como futurible, y que después afirme que tras la muerte de Carrero Blanco la dictadura desaparece, pues es ese su cometido ideológico. En ningún momento, y esto lo comprobaremos en el análisis de la siguiente estructura, la línea ideológica de la trama se posiciona en la comprensión histórica tras la muerte de Franco como una coyuntura de relaciones de fuerza, por lo que la hegemonía en torno a la transición y la Constitución de 1978 es el resultado de una asimetría de fuerzas, como nosotros hemos asumido y así hemos afirmado en el epígrafe historiográfico, sino como una victoria de un pueblo que conducido por la figura del Rey Juan Carlos I, y de otras personalidades relevantes y que señalan con enorme simpatía como Adolfo Suárez, ponen punto y final a una dictadura, y abren un camino democrático nuevo como si de las estructuras del régimen se hubieran convertido en ceniza: “Aquella fue una noche para recordar. Una

³⁹³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Ajuste de cuentas» (T6C100)

³⁹⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Alea jacta est» (T7C106)

larga noche de Noviembre en la que todo el barrio enterró sus diferencias para luchar por lo suyo. Todos, los antifranquistas, que eran solo unos cuantos, y los afines al régimen, que eran casi todos. Porque, en aquel barrio de aluvión la mayoría tenía sus esperanzas en Carrero Blanco para cuando muriera el Caudillo. No suponían que, semanas más tarde, el sucesor de Franco moriría. Y, con él, la continuidad del régimen”³⁹⁵



Atentado que acabó con la vida de Carrero Blanco. En «Dos días de diciembre» (T7C112) algunos de los integrantes de la familia Alcántara presencian a muy pocos metros del atentado, la fuerte explosión que terminó con la figura tan cercana a Franco del Almirante Carrero Blanco, nombrado seis meses antes como Presidente del Gobierno: “Eran las nueve y media de la mañana de aquel jueves 20 de diciembre. Y aquello que vimos no fue una explosión de gas. Fue un atentado terrorista que mató a Carrero Blanco en el corazón de Madrid. Apenas a 100 metros de la Embajada de Estados Unidos. Su muerte cambió el curso de nuestra historia. Y nos dejó a todos petrificados ante la incertidumbre de lo que venía”³⁹⁶

La muerte de Carrero Blanco marca un punto de inflexión en el desarrollo de la trama. Pasamos de una estructura ideológica que hasta el momento mantenía el anhelo y la esperanza de cambio oculta bajo ropajes diversos, y que esperamos haber tratado de desvelar con suficiencia, hacía una posición abiertamente vinculada a la defensa de constituir un proyecto democrático homologable con el resto de las potencias europeas, y que para ello, y como forma de concluir este longevo análisis, gustamos de rescatar tanto unas palabras de Carlos Adulto en Off, como la canción que reproducen al compás de las palabras señaladas junto a imágenes de los llamados «Padres de la Constitución» entrando en el hemiciclo en «El comienzo del fin» (T7C113), tras consagrar un espacio documental con entrevistas a dirigentes políticos reconocidos de la transición política como Fraga, Alfonso Guerra o Santiago Carrillo, en escrupulosa sintonía sobre lo que

³⁹⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La noche de San Genaro» (T7C109)

³⁹⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Dos días de diciembre» (T7C112)

supuso la muerte de Carrero Blanco, aportando así, mayor peso simbólico a la estructura ideológica de la trama.

Carlos Adulto Off

Quién nos iba a decir que aquel atentado que mató a Carrero Blanco iniciaría una escalada de terrorismo que desgraciadamente dura hasta nuestros días? Pese a todo, dos años después al desaparecer el dictador, su régimen se descompuso y con la unanimidad más o menos sincera de todo el abanico político, nació con mejor o peor tino la esperada democracia. Y de la especulación sobre si el franquismo habría seguido o no con Carrero tras la muerte de Franco, ahora ya qué más da. El caso es que aquel 20 de diciembre a mi familia y a mí pareció que se le caía el mundo³⁹⁷

Himno a la alegría. Miguel Ríos (1970)

Escucha hermano la canción de la alegría

El canto alegre del que espera un nuevo día

Ven canta, sueña cantando

Vive soñando el nuevo sol

En que los hombres volverán a ser hermanos³⁹⁸

10.2.2. Consolidación del proyecto democrático en la figura del Rey Juan Carlos I: temporadas 8-14

Hemos acordado en definir que la consolidación de la revolución pasiva franquista, supuso la conformación primero de un nuevo pueblo español, que en nada se parecía ya a aquel pueblo que se manifestó mayoritariamente en las urnas a favor del Frente Popular en 1936, y por otro lado, haber logrado tras una acumulación originaria marcada por la brutalidad de los primeros años de la dictadura, un capitalismo hispano como gustaba decir Ramiro de Maeztu. La muerte de Carrero Blanco, quien estaba llamado, a pesar de las controversias alrededor de su persona, a ser una personalidad relevante después de la muerte de Franco, dispuso a que el sujeto político naciente de la revolución pasiva franquista comenzara a significarse políticamente por una homologación con el resto de países europeos, pero, sin perder o poner en riesgo la nueva situación adquirida, movimiento que identificó perfectamente el Partido Socialista Español, y de ahí la figura estratégica de Felipe González. Este paisaje también dio como resultado lógico una pérdida masiva de influencia del Partido Comunista Español. Partido político que había liderado la oposición clandestina al

³⁹⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El comienzo del fin» (T7C113)

³⁹⁸ Fragmento de la canción *Himno a la alegría* dentro del álbum *A song of joy* de Miguel Ríos (1970)

régimen dictatorial durante décadas. Sin embargo, para un nuevo sujeto político de clases medias surgidas al calor del proceso denominado desarrollismo industrial, el Partido Comunista, representaba todo aquello que querían dejar atrás en forma de pasado: la división. En esta tesitura histórica, no obviamos, aunque lo analizaremos pormenorizadamente cuando toque, la figura del Rey Juan Carlos I. Si Franco, y las autoridades franquistas habían acometido sus objetivos prioritarios, Juan Carlos llevaría a cabo lo que J. L. Villacañas (2015a: 570-606) ha definido como la Segunda Restauración. En definitiva, afirmamos que la figura carismática de Juan Carlos estuvo en condiciones de ser el espíritu o la deidad, que guió todo el torrente de anhelo por libertad y democracia, que se manifestaba en la gran parte del pueblo español de la época. Fue Juan Carlos quien actuó como piloto de la maquinaria que consolidó, desde nuestro punto de vista, la constitución de unas relaciones de fuerza asimétricas, haciéndolo pasar como «consenso» y generando un sistema hegemónico en torno al mito de la transición española, la Constitución de 1978, y fundamentalmente como corolario de lo mencionada, poner fin al intento fallido de golpe de Estado en manos del Coronel Tejero el 23 de febrero de 1981.

A pesar de no haber mencionado la figura de quien fuera llamado Príncipe Juan Carlos, a lo largo del desarrollo de la primera estructura actancial, no quiere decir que su figura no sobrevolase ideológicamente, y de manera implícita, la constitución imaginaria del movimiento de los personajes de la trama. Así, no es casual que en «A la orilla de los sueños» (T1C32), durante las vacaciones a Benidorm, que muestran como ya hemos analizado, la llegada del avance económico, y de una especie de apertura dentro de las estructuras del régimen. La familia Alcántara presencie en directo tanto en la radio, como a través de la televisión, la decisión tomada por Franco, atendiendo a las prerrogativas de la Ley de Sucesión, nombrar como continuador de su obra a Juan Carlos de Borbón: “[...] Ha dado claras muestras de lealtad a los principios e instituciones del régimen, se haya estrechamente vinculado a los ejércitos de tierra, mar y aire, en los cuales forjó carácter y al tornar de los últimos 20 años, ha sido perfectamente preparado para la alta misión a la que podía ser llamado y, por otra parte, al reunir las condiciones que determina el artículo 11 de la Ley de Sucesión de la jefatura del Estado, he decidido proponerle a la patria como su sucesor”³⁹⁹.

³⁹⁹ Fragmento de las declaraciones de Franco ante las cortes del régimen, que la familia Alcántara escuchan a través de la radio en «A la orilla de los sueños» (T1C32)

A colación del nombramiento de Juan Carlos de Borbón como sucesor de Franco, y en compañía de toda la familia, Antonio y su hijo Toni, mantienen una acalorada discusión sobre el porvenir del sucesor de Franco y, lo que puede ser el nuevo relato histórico de la idea de España. Asistiendo, asimismo, a un intenso debate generacional característico de la España de la época. Este hecho narrativo nos da una primera pista del matiz de cambio y libertad que adquirirá el futuro Rey de España, Juan Carlos I. No es casual, como hemos afirmado, que en la trama, se produzca en un mismo tiempo narrativo, la consolidación del avance de una familia que en la década de 1950 huían del pueblo a la ciudad movidos por la miseria y la pobreza, hasta el momento que llevan a cabo un viaje a Benidorm, participando del mismo ocio que muchas familias europeas; y se cruce, en suma, la retransmisión de la sucesión de Franco en la figura de Juan Carlos I. Retomando la discusión que hemos calificado como generacional, decir que en respuesta a la afirmación de Toni según la cual el futuro Rey de España garantizaría las estructuras franquista en una nueva coyuntura histórica, Antonio rotundamente asegura que la gente lo que quiere es prosperar y vivir económicamente mejor. Por lo tanto, no enfangarse en problemas políticos. La discusión concluye con una proclamación de Antonio, para quien en aquellos años los españoles vivían mejor que nunca y que la instauración de una nueva República era sinónimo de quemar España. Pero, lo relevante son las palabras que atraviesan y dan por finalizada la discusión. Palabras de Carlos Adulto en Off que se cuelan entre medias de ambos, dando sentido y coherencia ideológica a la posición que desde este momento obtendrá el Juan Carlos como piloto carismático hacia la democracia:

Carlos Adulto Off

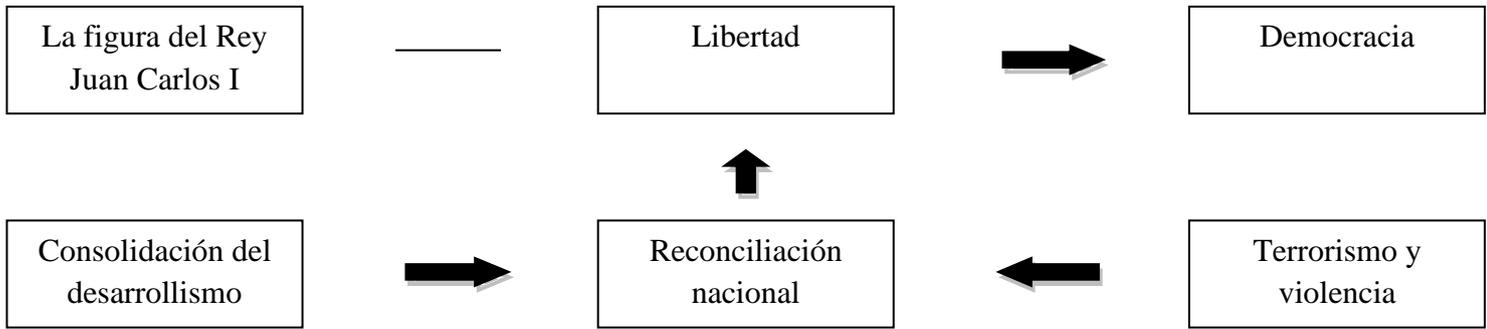
La verdad que en esos momentos muy pocos españoles hubieran apostado por el futuro de la monarquía.

Mi hermano y tantos otros de su generación lo veían como un anacronismo, ni siquiera mis padres estaban muy convencidos de que la Corona nos pudiera dar un futuro estable después del franquismo. Ese

22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar de más de un aprieto.⁴⁰⁰

Entonces, el modelo actancial de esta segunda estructura, es el siguiente:

⁴⁰⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «A la orilla de los sueños» (T1C32)



Fuente: Courtés (1976: 63); Elaboración propia.

La categoría actancial –sujeto- vs –objeto-

El sujeto denominado –Reconciliación nacional- sería la sucesión mítica lógica tras el logro de la revolución pasiva en forma de un nuevo pueblo español. Aquí encontramos una paradoja resuelta en el epígrafe histórico. Admitimos que bajo el régimen franquista se conforma la creación no solo de este sujeto político marcado por las nuevas clases medias, sino la configuración de un capitalismo hispano denominado desarrollismo industrial. Sin embargo, es el propio régimen, el que no es capaz de dotar de una salida fructífera las aspiraciones homologables a las clases medias de países europeos: “A pesar de lo que dijera la televisión en 1974, España seguía siendo el inmenso cuartel del generalísimo. Un país en el que se aplicaba la pena de muerte, donde podían enviarte 10 años a la cárcel por acudir a una reunión política o tener propaganda. Un país en el que los derechos humanos significaban que debíamos andar derechos. Con un poder arbitrario que nos veía como sospechosos y a muchos como culpables”⁴⁰¹. Por lo que el nuevo sujeto político, en búsqueda de conformar el mito de la reconciliación nacional, persigue una forma política atravesada por el principio indiscutible de libertad, que se conformará como objeto de deseo. Así, en «Por el humo se sabe» (T8C121) se invoca por primera vez en la trama, y hemos tenido que esperar ocho temporadas para que se haga explícito: Reconciliación nacional.

Antonio

Por cierto Toni hijo, el otro día un cliente que es amigo me dijo que la destitución de Díaz Alegría es una trampa.

Toni

Pues no sé mucho papá, algo he leído en el periódico. Pero vamos lo que está claro es que incomodaba a los que tienen la sartén por el mango. Últimamente están un poco nerviosos.

Antonio

⁴⁰¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Todos a la cárcel» (T8C129)

Por lo del hecho biológico hijo.

Mercedes

¿Qué?

Antonio

Es una forma de hablar de la muerte de Franco sin mentarlo.

Toni

Están nerviosos porque cada día somos más los que queremos el cambio de un modo pacífico. Y aprovechar la muerte de Franco.

Antonio

¿Cómo? Porque lo van a dejar todo atado, bien atado.

Toni

En Portugal han podido. Nosotros también podremos. Ya se está hablando de una reconciliación nacional.

Herminia

Eso es lo que tenemos que hacer. Reconciliación nacional. Como quiere Dios nuestro señor.

Toni

Y la Pasionaria que lo ha dicho en un mitin en Ginebra.

Herminia

Hijo no compares a la Pasionaria. Esa mujer es el diablo con cuernos.

Mercedes

Hay que ver, toda la vida discutiendo y ahora que se va casa habláis tranquilamente hasta de política.⁴⁰²

Cabe mencionar, por la considerable importancia que presenta tanto en la trama, como en la realidad histórica que vivió este país durante los años previos a la muerte del dictador Franco, que la escisión que presentó el clero católico, indica perfectamente el sentido del lenguaje de la reconciliación nacional como corazón o sujeto de la segunda estructura que arribará y concluirá con el triunfo de la democracia y la hegemonía de la transición política en la figura carismática del Rey Juan Carlos I tras el golpe fallido del Coronel Tejero. Este hecho fue de todo menos inocuo para el régimen, ¿Por qué? Claramente, si los cimientos del franquismo se conformaron con la presencia activa y trascendente de la Iglesia católica, el rechazo de buena parte del clero representado paradigmáticamente en la figura del Cardenal Vicente Enrique y Tarancón, fue un punto

⁴⁰² Fragmento de la conversación en el cuarto de estar de la casa de los Alcántara entre Herminia, Antonio, Mercedes y Toni en «Por el humo se sabe» (T8C121)

decisivo en la concreción del deseo de libertad y democracia por parte del pueblo español: “Luz de Trento, Martillos de herejes, vigía de Occidente. Con semejantes apelativos a muy pocos se les ocurría en España ser otra cosa que lo que todos: católicos, apostólicos y romanos. Aunque esto de romano yo no acababa de entenderlo muy bien. Porque yo nacer había nacido en Madrid. Desde bien pequeños aprendíamos que éramos cristianos por la gracia de Dios. Que Dios era un. Y Jesús que era su hijo era Dios y hombre a la vez. Ser español y católico venía en el mismo paquete y nadie se negaba. Al musulmán, al protestante o al simplemente l no creyente le esperaba el ostracismo. Muchas trabas legales y el infierno por los siglos de los siglos. Sin embargo, a mediados de los 70, algo empezó a cambiar en la cristianísima España”⁴⁰³

Es cierto, que las autoridades franquistas, en vista a lo sucedido con la Iglesia católica, intentaron sustentar y volcar la legitimidad del proyecto hacia el desarrollismo y el crecimiento económico que experimentaba el país. Pero ni con esas. Cada vez que recurrían a la gestión administrativa y económica del país como justificación legible de su esperada longevidad, la respuesta del pueblo de clases medias nacido de aquella administración franquista, solicitaba terminar de descoser los anticuados ropajes de la dictadura que asfixiaban y ahogaban cualquier vestigio de libertad. Pues esto es normal. Franco y sus instituciones no podían de ninguna manera hacer frente a este clamor popular. Habían levantado los cimientos de un régimen en vista a la representación de la guerra civil como cruzada contra el enemigo de la religión y de la patria. Entonces, estaban absolutamente invalidados para responder al clamor social. El pueblo español en forma de reconciliación nacional veía ya como inútil seguir insistiendo en el discurso de la guerra civil, pues era visto, hay que admitir que no por todos los españoles, como una acción fratricida. Se anhelaba derrumbas las divisiones entre vencedores y vencidos, la mezcla entre buenos y malos presentados como católicos y comunistas, es decir, la aparición como asecura (Juliá, 2004: 457) de una generación de demócratas antes de la democracia, que quería renunciar al gran relato de transcendencia y exterminio para ir en busca de la libertad. Destacar brevemente, y recurriendo de nuevo a algunas de las afirmaciones proferidas. Que este sujeto mítico de reconciliación nacional, pese a que en la estructura de la trama se oponga frontalmente al régimen franquista, nació y se conformó bajo su seno. En «Españoles, Franco ha muerto» (T9C154) una conversación entre Antonio y Mercedes demuestra perfectamente la

⁴⁰³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Con la Iglesia hemos topado» (T8C137)

decisión estructural de la trama de oponer a los integrantes más mayores de la familia Alcántara, como los prototípicos del nuevo pueblo de clases medias, al régimen de Franco. Pero siempre, bajo el mantra y esto es realmente importante, de no poner en juego la constitución de «clases medias» en forma de «lío social», con estas notables palabras, instantes después de conocer la noticia de la muerte de Franco:

Mercedes

Tenemos más motivos para celebrarlo que ellos. Que a lo mejor puede volver nuestra hija.

Antonio

Pero no lo celebramos ni falta que hace Merche.

Mercedes

Pues claro. Porque no está bien por mucho que quieras que alguien se muera. No hay que celebrarlo.

Antonio

A Franco ya le estaba tocando.

Mercedes

Me da igual. Mira que si se vuelve a liar.

Antonio

No creo Merche. La gente está muy escarmentada.

Mercedes

¿No ves lo que está pasando? Unos celebrando y otros, lo contrario.

Antonio

Como en los toros. División de opiniones. Que eso es España ¿Qué crees que hace el resto?

Mercedes

¿Qué resto?

Antonio

La gente como nosotros, los pajaritos fritos. Están en casa, viéndolo por la tele y rezando para que no se líe. Ni con los militares ni con los comunistas.

Mercedes

Dios quiera que no se líe.⁴⁰⁴

En *Cuéntame Cómo Pasó* el lenguaje centrista de la reconciliación no se canalizó únicamente como asistiremos a ello cuando lleguemos al objeto –libertad–, mediante la

⁴⁰⁴ Fragmento de la conversación entre Antonio y Mercedes momentos después de conocer la muerte de Franco en «Españoles, Franco ha muerto» (T9C154)

unión por parte de la oposición, y sobre todo, de Santiago Carrillo y el Partido Comunista Español. La acción narrativa, el estilo, el lenguaje, y el cambio estructural del paisaje representativo, son perfectamente comprensibles en la figura de Don Pablo. Aquel falangista empedernido, que no se cansaba de gritar y valorizar el hecho de haber formado parte como Alférez provisional en la guerra civil del llamado bando nacional. Se transforma en un ferviente defensor del deseo de libertad y del ansia de construir un modelo democrático. En ningún momento, renuncia a su herencia franquista. Pero abiertamente declara, que sin la figura de Franco, el mejor escenario posible para un país industrializado como España, no era otro que la llegada de la libertad y la creación de una democracia representativa.

Carlos Adulto Off

Aunque el franquismo seguía vigente, la sociedad española había cambiado mucho. Y posicionarse en contra de la dictadura no era cosa de partidos clandestinos. Sino que era algo que se respiraba en la calle. Así se explica por ejemplo que a principios de 1975, los actores organizaran una huelga exigiendo mejoras laborales. Pero con la clara intención política de posicionarse contra el régimen.⁴⁰⁵

Esta era la posición mayoritaria de esas nuevas clases medias, que miraban con recelo, miedo y absoluto sobresalto todo lo sucedido en los compases previos a la guerra civil. Este pueblo que empezaba a asomar la cabeza, y quería desembarazarse de quien le había traído al mundo, el franquismo, se sentía en mimesis con los modelos europeos. Desde este punto de vista, es donde tenemos que situarnos no solo para comprender la transformación política de Antonio y Mercedes, que transitan desde una actitud imitativa con las estructuras ideológicas del régimen al considerar que la política no era para gente como ellos, por tanto, a practicar el cinismo político, propio del franquismo, y poso simbólico que aún en el presente percibimos con frecuencia, hacia una exigencia de sentirse éticamente obligados a significarse contra el régimen: “Que algo cambiaba en España estaba fuera de duda. Pero me llama la atención el cambio que experimentaba mi familia. Cuántas veces no habré oído yo eso de: niño, no hables de política. Y, ahora, mi padre que antes para contestar cualquier pregunta acudía a la enciclopedia, sabía más que nadie de Franco, de la Diada, y de los políticos. Y lo que era más llamativo aún, hablaba de todo ello en la mesa con toda naturalidad. Vivir para ver”⁴⁰⁶; y, por otro lado, la conducta, y el sorpresivo talante de un falangista reconocido como es Don Pablo. Alrededor de Pablo y Antonio girará enormemente la pesquisa de la

⁴⁰⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Un año para la historia» (T9C140)

⁴⁰⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Una noche de gloria» (T10C166)

reconciliación nacional, pues se insertan dentro de un consejo, que hoy en día denominaríamos *Think tank* llamado «Criterio», en el que se dan citas algunas personalidades relevantes que habían estado comprometidas con el régimen, pero que los tiempos, y las nuevas aspiraciones liberales políticas y económicas, los obligaban a significarse en busca de un cambio democrático representativo homólogo a países como Francia, Alemania, o Italia.

Antonio

Hay que empezar a definirse

Mercedes

¿A definirse?

Antonio

Claro por si cambian las cosas, que te pillen bien colocado

Mercedes

¿Y nosotros qué somos?

Antonio

Demócratas Merche

Mercedes

Y eso no te compromete a nada ¿no?

Antonio

Lo justo

Mercedes

¿Quién nos iba a decir a nosotros que íbamos a ser demócratas?

Antonio

Quién nos iba a decir tantas cosas. Pero, después de tantos años, hemos tenido hijos, nos han hecho abuelos y somos demócratas⁴⁰⁷

Así, en la progresiva y lógica transformación de los personajes de la trama, también en vistas a la cercana muerte de Franco, se percibe que solo a través de la reconciliación nacional, y por lo tanto, la conjunción de un nuevo tiempo democrático y de libertad, o lo que es lo mismo, homologación con Europa, se podría estar en condiciones de configurar un nuevo presente adaptado a los tiempos: “Había llegado la hora de significarse. En misa, en casa, en el instituto, en el bar, el que no se significaba era

⁴⁰⁷ Fragmento de la conversación entre Antonio y Mercedes en «Últimas tardes con minerva» (T9C141)

porque no quería. Y no sólo en política, sino en otras cosas importantes de la vida. Bueno unas más importantes que otras”⁴⁰⁸. Admitir lo dicho, y afirmarlo con convicción tras un análisis de los personajes, revela lo lejos que quedaba aquel pueblo español que había votado mayoritariamente al Frente Popular en las elecciones de 1936, pero también, significativo el abandono del dolor experimentado en los primeros años del franquismo. Parecía, y en la trama se comprueba, que España como modelo histórico, había superado tanto los compases de la República, como del primer franquismo, y que únicamente, mirando al futuro, y por ende, sin mirar atrás, se podía caminar hacia lugares inhóspitos en tiempos históricos pretéritos. Por todo ello, el cambio ideológico de Don Pablo es el más relevante de todos ellos, y al que debemos prestar atención en algunos de sus alocuciones:

Don Pablo

Antonio desde lo de la flebitis todos busca dónde arrimarse.

Antonio

Yo últimamente lo veo en la televisión y lo veo muy mal

Don Pablo

Sí en la televisión, tú lo has dicho. Si lo vieras en persona. Franco no tiene Parkinson, tiene el baile de Sambito

Antonio

Total, que tal y como están las cosas, renovarse o morir ¿No, Pablo?

Don Pablo

¿Te parece mal?

Antonio

No. A mí qué me va a parecer mal hombre. Otra cosa es que no entiendo muy bien qué es eso de ser demócrata cristiano. Eso ¿Qué es? ¿Cómo los jesuitas?

Don Pablo

Mira Antonio, voy a decirte algo y espero no repetirlo más. Yo, como casi todos, he sido y soy franquista, pero de Franco. Debajo de Franco nadie le llega a la suela del zapato. Muerto Franco, todos somos iguales. Eso es la democracia o ¿No?⁴⁰⁹

Don Pablo

Lo que está claro Antonio es que los aperturistas cada vez lo tienen peor. Aquí nadie da un duro por el movimiento después de Franco

⁴⁰⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Significarse o no significarse» (T9C146)

⁴⁰⁹ Fragmento de la conversación entre Don Pablo y Antonio en «Enemigos del pueblo» (T9C143)

Antonio

Entonces, ¿Quién queda Pablo?

Don Pablo

Quién va a quedar Antonio. Nieto Antúnez, Solís, Pueyo, y un compañero de Criterio. Él se las da de reformista. Pero yo le conozco muy bien, se llama Sebastián Rodríguez.

Antonio

¿Sebastián Rodríguez? No me suena

Don Pablo

Te sonará. Siempre que puede dice “libertades las justas. A la democracia por el respeto al pasado”

Antonio

Hombre ese es de los míos

Don Pablo

¿Quieres que te confundan con un franquista?

Antonio

¿A mí?

Don Pablo

No va a ser a mí

Antonio

Hombre, no creo que sea yo el que más probabilidades tiene de parecer franquista

Don Pablo

Mira Antonio, mejor no tocar eso. Me he despedido del Ministerio, ¿Qué te parece?

Antonio

¿Te han mandado al motorista?

Don Pablo

No me han mandado a nadie. Le he dicho al ministro: Perdona ministro, pero por motivos familiares presento mi dimisión. No ves que esto va a hundirse y no quiero que me pille dentro, ¿Entiendes?⁴¹⁰

El camino hacia la homologación europea, por tanto, vino precedido de una reconstrucción de la memoria impedida en forma de reconciliación nacional, como relato que cerraba o cosía los dolores pasados que se expresaron con toda su crueldad en la guerra civil española. En el momento que diferentes espacios simbólicos convergieran en torno a un proyecto centrista y, de recuperación de una democracia inexistente bajo los ropajes de la dictadura de Franco, se constituyó y se dio un paso

⁴¹⁰ Fragmento de la conversación entre Don Pablo y Antonio en «Un rombo, dos rombos, tres rombos» (T9C144)

definitivo, en gran medida, propiciado por el nuevo sujeto político español, hacia la consolidación conjunta de libertad y democracia, que supo perfectamente capitanear en forma hegemónica y de Segunda Restauración, el Rey Juan Carlos I. De todo esto, la trama da buena cuenta de ello, fundamentalmente en una conversación entre los hermanos Alcántara, el día de la conmemoración del fusilamiento de su padre, y situados en Sagrillas, con la importancia que tuvo en la consolidación de la memoria colectiva la retórica rural que hemos observado en el estudio del primer esquema actancial analizado. En la conversación entre Antonio, decididamente centrista que posteriormente terminará en la UCD, y un comunista confeso y antifranquista, como Miguel, la trama pone punto y final en la instauración y conformación del espacio de la reconciliación nacional como protagonista de los sucesivos cambios que arribarán en la Constitución de 1978, y la consolidación de la democracia tras el golpe fallido del Coronel Tejero en 1981.

Antonio

Pues sí Miguel, sufrir, sufrimos todos. Sufrió el país. Pero a unos muertos los enterraron con monumentos y a otros...

Miguel

Y a otros como si no existieran

Antonio

Claro hombre. Los caídos por Dios y por España, y los otros

Miguel

Como en el metro

Antonio

¿Cómo?

Miguel

Como en el metro y en los autobuses, ¿No te acuerdas? Había asientos que ponía caballeros mutilados.

Antonio

Sí, todavía lo sigue habiendo. Unos eran caballeros mutilados y otros era judíos rojos. Pues esto es. Que yo no sabía que estaba aquí. Un día me lo contó Anselmo, y me vine. Mira ahí. Detrás de la tapia.

Miguel

¡Cuánta gente habrá enterrada aquí!

Antonio

Según Anselmo, 15, Miguel. Entre ellos dos tíos suyos. Por lo visto después de la guerra hubo una redada en Sagrillas y, en los pueblos de alrededor y los trajeron aquí, los taparon y hasta hoy.

Miguel

Cuántas fosas como estas habrá en toda España.

Antonio

Pues a una por cada pueblo como este. Pues por lo menos mil.

Miguel

¿Y crees que esto se podrá perdonar algún día?

Antonio

Yo sí lo creo, Miguel

Miguel

¡Qué ingenuo eres peque!

Antonio

¿Por qué?

Miguel

Esto es una dictadura hombre. Aquí aunque se muera el viejo van a seguir mandando los mismos.

Antonio

Pues o arreglamos esto de alguna manera o yo el futuro lo veo muy negro. Y a mí no me gusta eso para mis hijos.⁴¹¹



Antonio y Miguel observando la fosa de los cuerpos desaparecidos tras los fusilamientos del bando nacional en Sagrillas. El alegato de Antonio en «Dolores, angustias y remedios» (T9C148), nos sitúa de nuevo en el cuestionamiento de la memoria, y en la aporía griega de la imaginación y la memoria, propia de los textos platónicos de *El sofista* y *Teeteto*. En ambos textos, la presencia ontológica del error es evidente. Platón, muestra claramente, que el error, o lo que es lo mismo, el olvido de las huellas de un camino predestinado en el recuerdo de ciertos actos o acontecimientos, y por tanto el olvido parcial o completo del mismo, es un ejercicio consustancial al hecho propio de recordar y tener memoria. Sin embargo, frente a la idea del olvido que muestra Miguel, y que reconocemos desde las aporías griegas, lo relevante es lo sentenciado por Antonio: el perdón.

⁴¹¹ Fragmento de la conversación entre Antonio y Miguel en «Dolores, angustias y remedios» (T9C148)

Miguel

¿Qué diría Padre?

Antonio

¿El qué?

Miguel

¿Qué diría padre de todo esto que está sucediendo?

Antonio

Pues vete a saber Miguel.

Miguel

Padre no era de los que guardaba rencores

Antonio

No, todo lo contrario. Lo perdonaba todo Miguel, por eso lo mataron como a un perro. Por confiado.

Miguel

Ya, pero hay cosas que no se deberían perdonar nunca.

Antonio

Pues yo creo que sí. Que hay que perdonar lo que sea. ¿O no estás perdonando tú?

Miguel

¿Y también hay que perdonar a los asesinos?

Antonio

Pues claro que hay que perdonar a los asesinos porque están todos muertos. Y los que no están muertos les quedan dos misas.

Miguel

A ti lo que te parece bien es borrón y cuenta nueva y a empezar de cero.

Antonio

Yo no he dicho eso Miguel. Una cosa es perdonar y otra olvidar. Y no hay que olvidar ni perder la memoria. Porque entonces sí que le estamos traicionando. Entonces sí.⁴¹²

Después de esta intensa conversación entre los hermanos Alcántara, hemos querido mostrar la decidida apuesta por la reconciliación nacional, y por tanto, del perdón como motor de transformación y cambio de una generación de españoles que han superado tanto la República, como el sufrimiento del franquismo, y así insistir en lo que Cristina

⁴¹² Fragmento de la conversación entre Miguel y Antonio en «Dolores, angustias y remedios» (T9C148)

Demaria (2006: 85-88) presenta con el título *Riconoscimento, verità e perdono*, a decir que el perdón puede abrir una posible liberación del dolor y el daño de la memoria colectiva, que equivale a desarrollar una conversión del sentido mismo de la mirada hacia el pasado. De esta forma, la reinterpretación del pasado puede no tener una dirección única de abuso, debido a un intento de liberación con perspectivas de un futuro. Por lo tanto, futuro y pasado juegan un papel importante en el estudio del presente. El perdón como posibilidad de liberar y cerrar heridas, mira al pasado en su acción liberadora del presente, pero con vistas a un futuro de reminiscencia de unión y no abusiva.

Habiendo clarificado la matriz de la reconciliación nacional como motor de deseo del sujeto al objeto, es momento de atender, por tanto, a la libertad como estación de llegada. La muerte de Carrero Blanco, presidente del Gobierno, y mano derecha de Franco, puso en evidencia no solo la idea de que el régimen era indestructible, entonces, se tornaba vulnerable, sino que, y esto es lo relevante, fue la posición de salida para que un nuevo sujeto de clases medias se desembarazara del franquismo y anhelase ya sin tantos tapujos, la construcción de un modelo político basado en la libertad. Sin embargo, la muerte de Carrero Blanco, alzó a la presidencia del gobierno a una personalidad dura y con pocas perspectivas de cambiar nada como Arias Navarro. Después del asesinato de Carrero Blanco, son diez los días que concede la ley para que los mecanismos institucionales se pongan de acuerdo y nombren al sucesor en la presidencia del gobierno. Son diez días, realmente ajetreados en El Pardo. El núcleo duro, capitaneado por Carmen Polo, Vicente Gil médico personal del Caudillo, Y José Ramón Gavilán, segundo jefe de la Casa Militar del jefe del Estado, tienen muy claro que el nombramiento tiene que ser alguien del círculo férreo y continuista del franquismo, y por tanto, se oponen frontalmente a la posibilidad de quien fuera maestro, ayudante y posteriormente determinante en la vida democrática de este país junto al Rey: Torcuato Fernández-Miranda. Durante los diez días transcurridos hasta el nombramiento de Arias Navarro, lo destacable más allá de los secretos de los pasillos que albergaba El Pardo, es que Franco no consultó en ningún momento la decisión con el Príncipe y sucesor Juan Carlos I. Finalmente nombrado Arias Navarro, éste sorprende a la sociedad española con un discurso aperturista en las Cortes franquistas que será catalogado rápidamente con el nombre de «Espíritu del 12 de febrero». Sin embargo, el espíritu aperturista morirá pronto. Dejando de nuevo en evidencia, tras la ejecución del

anarquista Salvador Puig Antich el 2 de marzo de 1974, y el fusilamiento de cinco personas el 27 de septiembre de 1975, que el régimen dictatorial de Franco moriría fusilando, y que la presencia de Arias Navarro en la Presidencia del Gobierno no había cambiado absolutamente nada. El espíritu del 12 de febrero se desvaneció tan rápido como puso un pie en una España franquista: “Hay un término que está en todos los labios. Apertura. Pero cuando nombramos este término no pretendemos jugar con las palabras. La apertura, para nosotros, entiéndase bien no puede ser otra cosa que un proceso en el que se culmine al nivel del tiempo que hemos alcanzado los ideales germinadores del 18 de julio de 1936. No es apertura aquello que rompe la fidelidad de nuestros orígenes. Que represente abandono de las esencias doctrinales y políticas que han dado su dignidad espiritual a la legitimidad del régimen. Que quede esto bien claro”⁴¹³

A pesar del intento mentiroso de alcanzar un escenario aperturista con Arias Navarro como presidente del Gobierno, el pueblo español, ya no dará ni un paso atrás, y el anhelo de libertad y amnistía sonará cada vez más alto y con menos miedo. Movimientos estudiantiles, huelga de actores, empuje y movilizaciones de trabajadores y sindicatos, desprecio y displicencia por parte de un grueso cada vez más numeroso de la ciudadanía española, son elementos que acompañarán el franquismo hasta la muerte del dictador y sucesivos años. En «Próxima parada Perpiñán» (T8C128) las palabras de Carlos Adultos demuestran activamente la continua apelación de un pueblo de nuevas clases medias que quería y aspiraba a conformar un sistema político homólogo a las democracias europeas: “Buen clima, kilómetros de playa, precios asequibles para millones de europeos. España era un paraíso terrenal donde encontraban lo que no tenían en sus países. Pero con tanto turismo, los españoles empezamos a darnos cuenta de todo lo que ellos tenían y nosotros no, que se resumían en una sola palabra, libertad. Y aunque el destape empezaba a asomar en portadas de algunas revistas, si querías ver ciertas cosas no te quedaba más remedio que liarte la mana a la cabeza y marcharte al extranjero”⁴¹⁴. Pero, como ya hemos indicado anteriormente, mientras se codiciaba la libertad de otros pueblos europeos, en la España franquista, y bajo la tutela de Arias Navarro en la Presidencia del Gobierno, se decide ejecutar a modo de escarmiento por el asesinato del almirante Carrero Blanco, al militante anarquista Salvador Puig Antich,

⁴¹³ Palabras del discurso de Arias Navarro del 12 de febrero de 1974 retransmitidas en el televisor familiar de los Alcántara en «Apertura ma non troppo» (T8C120)

⁴¹⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Próxima parada Perpiñán» (T8C128)

en un gesto sanguinario que marcaría la memoria de los personajes de la trama como gusta recordar Carlos Adulto:

Carlos Adulto en Off

Mientras el sector más duro barría de un plumazo las veleidades aperturistas de Arias Navarro, que cayeron en el olvido, se produjo un hecho que mostró el verdadero rostro de la dictadura. Y que este sí, quedó grabado en nuestra memoria colectiva. El 2 de mayo de 1974 eran ejecutados un indigente alemán y el militante anarquista Salvador Puig Antich⁴¹⁵.

En estos compases históricos, se producen dos fenómenos sobresalientes que serán extraordinariamente relevantes en los años venideros y en la consolidación democrática de España. Por un lado, el XIII Congreso del Partido Socialista Obrero Español caracterizado por dar un cambio en la orientación política y situar en la cabeza de este al joven Felipe González. Después de un atroz XII Congreso en el 1972 celebrado en Toulouse, entre una vieja y nueva militancia, representada los primeros fundamentalmente en el exterior y los segundos en el interior, concluyó con la intervención del Partido Socialista Alemán e Italiano, y la figura de Felipe González como presidente de la formación socialista. Por otro lado, la decisión ya atisbada años atrás del Partido Comunista Español, como el principal partido de la oposición franquista denominado en aquellos años como «El Partido», de practicar la apuesta política de la reconciliación nacional en vistas a que el vacío de poder tras una huelga general se contemplaba prácticamente imposible: “Fue nuestro partido quien, analizando la realidad concreta de España, resumió en una fórmula que no tenía antecedentes en el vocabulario marxista leninista –la reconciliación nacional- el camino para superar la división abierta entre las fuerzas del pueblo por la guerra, y promover una nueva correlación favorable a la democracia” (Carrillo, 2011: 158-159).

Ambas decisiones confluyen en una coyuntura histórica en la que se produjo el movimiento unitario de fuerzas y personalidades de signos políticos muy diferentes, que finalmente no fue secundada por Don Juan lo que hizo enfurecer a García Trevijano y Calvo Serer, y que Carrillo escrupulosamente preparó con el nombre de la Junta Democrática. Sin tener la pretensión de explicitar históricamente este movimiento, pues no es el interés de este trabajo. La estructura de la trama de *Cuéntame Cómo Pasó*, sitúa en torno a este movimiento histórico la figura del maléfico Santiago Carrillo, y del Partido Comunista Español, como actores que apoyaban la idea de la reconciliación

⁴¹⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Un año para la historia» (T9C140)

nacional, y por tanto, formaban parte del bloque que pretendía mirar al futuro. Articulándose en la presentación de la Junta Democrática por parte de Santiago Carrillo, Toni Alcántara le pide a su compañero de viaje Raúl que le traduzca lo más importante de lo dicho por Carrillo, a lo que Raúl contesta: “Dice que el problema de España reside en conseguir la reconciliación. Pero para eso hay que superar la guerra civil. Y que los republicanos no pueden hacerlo solos. Y que está muy contento de la evolución y cambio de la gente. Poder encontrarse aquí con personas con las que peleó en su día”⁴¹⁶. Mientras todo esto sucede, el anhelo de libertad despertado por una parte sustancial del pueblo español sigue intacto, y por ello en «Punto y seguido» (T8C139) Carlos Adulto, presenta que el único arma con el que contaba la dictadura franquista era la represión y la violencia: “Represión, palos, detenciones y una política de oídos sordos era la única respuesta de la dictadura a las ansias de libertad de una sociedad, la española, que adivinaba cada vez más cerca el fin de un régimen, que todavía tendría tiempo de helar el corazón de más de uno. Para los Alcántara los problemas eran otros. Aunque bien pronto nos llegaría también a nosotros, la onda expansiva de aquel terremoto que empezaba a hacer temblar a España”⁴¹⁷

Este torrente fresco de libertad y amnistía representado en la familia Alcántara, quedará helado de miedo e incertidumbre tras el conocimiento el 19 de septiembre de la condena a muerte de once personas, que finalmente y por la fuerte presión internacional se reducirían a cinco. Internacionalmente, esta decisión fue incomprendida y denunciada, pues no se podía imaginar que un país con relaciones diplomáticas con los países llamados democráticos, que se encontraba en la undécima potencia industrial del mundo, y que quería o luchaba por entrar en el Mercado Común Europeo, pudiera mediante un consejo de guerra decretar la pena de muerte de un total de once personas. Los españoles horrorizados, no daban crédito a semejante escenario. Aunque el régimen franquista tras proclamar una concentración de apoyo y adhesión a Franco después del abandono de embajadas internacionales, la presión de la oposición en el extranjero y las palabras de altos dirigentes mundiales, entre los que se hallaba la denuncia del Papa Pablo VI, demostró que a pesar del poco tiempo que le quedaba de vida a Franco, lucharía y pelearía hasta el final para no olvidar una división de guerra con la que se sentían cómodos y pretendían mantener: “Fue tal el clamor en contra de las sentencias a

⁴¹⁶ Fragmento de las palabras de Raúl en una conversación con Toni a colación de las declaraciones de Carrillo presentadas a la Junta Democrática en «Póquer, repóquer... y órdago» (T8C126)

⁴¹⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Punto y seguido» (T8C139)

muerte a los 11 terroristas que hasta el Papa presionó para que conmutara las condenas. Sin que nada hiciera pensar que el Caudillo terminaría cediendo. Y mientras el régimen caminaba hacia atrás y se veía aislado en el mundo, la sociedad española seguía avanzando a ritmo de vértigo. En San Genaro aquel mes de Septiembre de 1975 todo el barrio asistió con curiosidad al nuevo y revolucionario negocio de mi madre⁴¹⁸.



Las manos unidas de los integrantes de la familia Alcántara esperando la conmutación de las penas a muerte tras las protestas internacionales. Finalmente, Franco decidió conmutar la pena de seis personas y condenar a muerte a otras cinco. El régimen de Franco, y la vida de este último se descomponía en sintonía con la esencia que le había hecho alcanzar la Jefatura de Estado: el derramamiento de sangre. Tras escuchar la resolución señalada, y unificar las manos a modo de esperanza de futuro, la voz en Off de Carlos Adulto es reveladora de que la libertad se abriría paso tras la muerte de Franco: “Al enterarnos de que Franco no se había apiadado de los terroristas, todos creímos por un instante que la dictadura no iba a terminar nunca. Sin embargo, aquellos fusilamientos fueron el inicio de la cuenta atrás para un régimen caduco que lejos de estar atado y bien atado, a los pocos meses se descompuso tan rápido como la fruta madura⁴¹⁹”

La tan palpable aspiración y deseo de libertad, se vio suspendida por un silencio expectante, miedoso, preocupado, pero también ilusionado, tras la muerte de Franco el 20 de noviembre de 1975. Decir que, el silencio como lenguaje, retiene en su paradójico ruido, el poder de la memoria. Por lo tanto, podemos distinguir en el silencio, el disfraz del lenguaje, y así, de la memoria. Lenguaje y memoria, que clamaban desde el interior del silencio impertérrito de un conjunto sustancial del pueblo español, el anhelo y pretensión de alcanzar conjuntamente la libertad y la amnistía.

Carlos Adulto Off

Si algo recuerdo de aquella mañana del 20 de noviembre, la primera de mi vida sin Franco, es el tremendo silencio que reinaba en la calle, en el colegio, en casa. Era un silencio cauto, respetuoso, expectante. Un silencio lleno de interrogantes, de incertidumbres, mezcla de miedo y esperanza. Franco había muerto esa

⁴¹⁸ Voz en Off de Carlos Adulto en «Todos acongojaos, acongojados todos» (T9C145)

⁴¹⁹ Voz en Off de Carlos Adulto en «Todos acongojaos, acongojados todos» (T9C145)

noche. Todos habíamos escuchado el parte que lo anunciaba. Pero como si se tratara de uno de los tantos rumores, aún no acabábamos de creérmolo⁴²⁰.

La muerte de Franco, atravesada de un silencio cargado de interrogantes y desafíos concentrados en los ciento de miles de personas que pasaron a despedirse del cuerpo sin vida en la basílica del Valle de los Caídos, no hizo caer las costuras del régimen tan pronto como algunos deseaban, en gusto y desahogo de aquellos que durante los últimos años del Caudillo, e intuyendo la súbita muerte del dictador, habían estado preparando escrupulosamente. El nombramiento de Arias Navarro como Presidente del Gobierno, fue uno de estos característicos movimientos. Don Juan Carlos, nombrado ya Rey en base a la Ley de Sucesión franquista, inmediatamente calculó que si ambicionaba conferirse como líder carismático y guía del movimiento del nuevo pueblo español en base a una Segunda Restauración, por tanto, abriendo la puerta al torrente de libertad y amnistía que se respiraba en las calles españolas, no podría sustituir tan rápidamente a Arias Navarro de la Presidencia, pues había sido designado por Franco, y él a sí mismo se veía legitimado por la gracia del Caudillo, por lo que lo más sensato en un primer movimiento estratégico, sería situar a su confidente Torcuato Fernández-Miranda como Presidente de las Cortes. De esta manera, y tras una serie de acontecimientos históricos fabulosos concentrados en muy pocos meses, y que aquí no podemos reproducir ya que en nuestro afán no está realizar en estos compases un trabajo historiográfico minucioso; la posterior dimisión de Arias Navarro el 1 de Julio de 1976, dio vía libre a la llegada de un ambicioso Adolfo Suárez, cuya fantástica vida no puede ser ajena y por ello mencionar *Adolfo Suárez. Historia de una ambición* de Gregorio Morán (1979), sobre quien la serie va a hacer recaer todo el peso del anhelo de libertad y amnistía. Desde la muerte de Franco, y la llegada a la presidencia del gobierno del joven Adolfo Suárez, el clamor en las calles en busca de libertad y amnistía se hacía cada vez mayor. El pueblo español, representado en la estructura de la serie por la familia Alcántara, después del despliegue y viraje ideológico experimentado hasta mimetizarse con modelos de clases medias europeas, ambicionaba cambios y transformaciones mayúsculas, pues entendían que después de la muerte de Franco, el régimen aún no se había desmoronado: “Muchos nos recordaban que por muy muerto que estuviera Franco, el franquismo seguía vivo y resistía a dejar paso a los nuevos tiempos. Pero aquello ya no había quien lo parara y la gente empezó a reclamar de forma cada vez más abierta y desafiante en contra de lo que ya no había quién defendiera, como que las cárceles siguieran llenas de presos políticos.

⁴²⁰ Voz en Off de Carlos Adulto en «Españoles, Franco ha muerto» (T9C154)

La calle se convirtió entonces en un grito, Amnistía y Libertad. Pero aquel grito seguía sin respuesta y mi hermana entre otros muchos exiliados tendría que seguir esperando para volver a España”⁴²¹



Pintada en las calles de San Jenaro. En las navidades de 1975 las calles del barrio de los Alcántara, amanece pintado con una reivindicación y exigencia clara: Amnistía. Así, amnistía y libertad se convirtieron en un clamor popular. Imagen tomada de «¡A la calle, que ya es hora!» (T9C155)

El furor y reclamo popular de libertad y cambio comenzaba a manifestarse en las calles. Aquel año de 1976, la sociedad en su conjunto, y más concretamente en el período primaveral, se acercó a lo que posteriormente se consolidó con tanta agudeza: el destape. La corriente de transformaciones que recorría la sangre de los españoles, y que no experimentaban o atisbaban en las altas esferas políticas, finalmente llegó con el nombramiento de Adolfo Suárez como Presidente del Gobierno. Desde el nombramiento de Suárez, la estructura ideológica de la serie volcará el deseo de la búsqueda en esta figura. Así, Adolfo Suárez hasta su consolidación tras los resultados electorales de las elecciones de 1977, pasando por el triunfo de la Ley para la Reforma Política, y la legalización del Partido Comunista, se investirá subyacentemente en la figura alcanzable y codiciable en su mimetismo, por el nuevo pueblo español. El ejemplo paradigmático en la serie, es el parecido cada vez más razonable en estilo y forma del personaje de Antonio Alcántara, como modelo del nuevo pueblo español, con la figura de Adolfo Suárez: “Me estaba haciendo mayor, pero los tiempos no sólo

⁴²¹ Voz en Off de Carlos Adulto en «¡A la calle, que ya es hora!» (T9C155)

cambiaban para mí. Cuando aquella tarde vi cruzar a mi padre me pareció otra persona. Me pareció que mi padre como el país, quería parecerse a Adolfo Suárez”⁴²²



Antonio Alcántara con un parecido razonable a Adolfo Suárez. Antonio, y el país mimetizaron el deseo de libertad en la figura de Adolfo Suárez. Así, en el tiempo transcurrido hasta las primeras elecciones libres después del golpe de estado consumado por Franco, Adolfo Suárez se convierte en la figura que representaba ese inconsciente social latente que se quería poner a andar y concretizar en prácticas y disposiciones políticas y jurídicas concretas: “A mitad de abril de 1977, los españoles nos estábamos recuperando del susto de la legalización del Partido Comunista, cuando Suárez y su consejo de ministros fijó la fecha de las esperadas elecciones. Las primeras en 41 años. Los partidos surgían como setas. Pero los españoles se preguntaban por qué partido iba a presentarse Suárez. Todos los ojos estaban puestos en él. Porque Adolfo Suárez era el espejo en el que se reflejaban los españoles. Entre ellos, mi padre. Ahora que era demócrata cristiano, mi padre intuía que su destino y el de Suárez estaban íntimamente unidos”⁴²³

En suma, la figura de Adolfo Suárez a partir de la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó* atraviesa latentemente la conciencia colectiva de un pueblo que desea erigir un proyecto político basado en la libertad política, económica, cultural, de movimiento, etc. En definitiva, conformar una democracia homologable al resto de las democracias liberales y representativas del entorno español. Las metáforas empleadas por el narrador omnisciente de la trama, muestran perfectamente, la idea generalizada, a pesar de todas sus contradicciones y críticas, de que los fenómenos de la psicología y del inconsciente individual, son también colectivos, y así, como se conforma la memoria colectiva. Dichas ideas, se corresponden con los primeros capítulos de Maurice Halbwachs en *Les cadres sociaux de la mémoire*. En estos primeros capítulos titulados *Le rêve et les images-souvenirs*; *Le langage et la mémoire*; *La reconstruction du passé*; y *La localisation des souvenirs*. El pensador francés sostiene una serie de ideas novedosas y rompedoras en su época, y validadas en el presente, que están íntimamente relacionadas con las metáforas empleadas por la estructura de la trama, a decir que los españoles en

⁴²² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El coche nuevo del emperador» (T10C168)

⁴²³ Voz en Off de Carlos Adulto en «El tamaño sí importa» (T11C184)

torno a la figura de Adolfo Suárez y las victorias políticas que sistemáticamente obtenía, despertaban de un sueño colectivo, por el que durante mucho tiempo se veían como un pueblo capaz de constituir una nueva coyuntura política, pero cuya realidad no daba señales alguna de que ocurriera. De este modo, la memoria colectiva representada en los sueños, se constituía en la interacción histórica como una interrelación entre perspectivas circunstanciales, y aspiraciones colectivas, que no terminaba de cuajar o conformarse en la realidad. Volviendo a Halbwachs, diremos que la memoria colectiva no es un fin en sí mismo, es decir, no es la sustancialidad de algunos elementos simbólicos que deben conferirse para una comunidad en construcciones ahistóricas, que olviden tanto la génesis de la misma, como las posibles transformaciones en el presente, sino que está abierta y al servicio de las necesidades más acuciantes, por tanto, se instituye como una ontología del presente. Memoria colectiva, sueño y ontología del presente, confieren en la trama todo su potencial transcendente en la figura de Adolfo Suárez, y en los logros acometidos. Así, la figura de Suárez y su Ley para la Reforma Política, la legalización del Partido Comunista, y las primeras elecciones libres en 1977, son hechos históricos metafóricamente denominados como «gran despertador». Y, por tanto, la consumación del deseo anhelado del sujeto –Reconciliación nacional- de obtener el objeto –libertad-

Carlos Adulto Off

En noviembre de 1976, parecía que sobre nuestras cabezas había un gran despertador que estaba a punto de sonar. Hacía un año de la muerte de Franco y la mayoría de españoles habíamos vivido este tiempo imaginando y soñando con el futuro. Mientras algunos dormíamos, en el Congreso se debatía la ley de Reforma Política impulsada por Adolfo Suárez. Aquel era el primer aviso para que todos los españoles despertáramos a una nueva y visible realidad que cambiaría nuestras vidas⁴²⁴.

Así, el deseo de libertad en la figura de Adolfo Suárez se tiñó fuertemente de una retórica que, por supuesto, no es ajena a la trama, de conformar una Reforma pactada-ruptura pactada⁴²⁵. El nuevo pueblo español representado paradigmáticamente por la familia Alcántara, no quiso perder espacio en las conquistas económicas obtenidas, a pesar de la voluntad de cambio real en forma de libertad. Dicho proceso guarda una estrecha relación con el tipo de democracia consensual tan manido en parte de la politología e historiografía española de las últimas décadas. Debido a que es un tema

⁴²⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El hijo del P'arriba» (T10C173)

⁴²⁵ Véase el punto 3.3.3. *Transición a la democracia: una coyuntura histórica marcada por la correlación de fuerzas* de esta Sección II.

que hemos tratado pormenorizadamente en el epígrafe histórico, consideramos suficiente el hecho de mencionarlo.

Carlos Adulto Off

A tres días de las elecciones generales de 1977, el negativo del blanco y negro del franquismo por fin empezaba a colorearse. Como si se tratase de una película España estaba prevenido. Las cámaras estaban rodando y el sonido se grababa esperando que al grito de acción una segunda parte de nuestra historia brillante y esperanzadora comenzara. Su título: Democracia. Convertida en un gran decorado lleno de carteles, octavillas, altavoces con música, fiesta de partidos, y mítines de nuestros políticos, España vivía una superproducción a la que le faltaba lo que le faltaba lo más importante el –happy end-. Metidos de lleno en escena, los Alcántara vivíamos con dedicación el final de campaña. [...] Así junto a todo el país, soñábamos con coprotagonizar aquellos cambios que marcarían el curso de la historia de España. Y que darían un nuevo sentido a nuestras vidas⁴²⁶.

La categoría actancial –Adyuvante- vs –Oponente-

De acuerdo con los razonamientos que hemos ido tejiendo, la trama de *Cuéntame Cómo Pasó* en su conjunto, muestra una sinergia precisa entre un modelo ideológico del desarrollismo industrial español a partir de la década de 1960, y la búsqueda por parte del régimen franquista del anhelado en términos gramscianos Estado integral⁴²⁷, por lo que conformar un aparataje racionalizado y mecanizado no únicamente en forma económica, sino en retóricas culturales y estilo de vida. La consolidación del proceso de urbanización, y la retórica del desarrollismo, afirman en torno a la familia Alcántara una evolución socioeconómica que, en efecto, sobreviene en una transformación social por la que una humilde familia característica del éxodo rural del primero franquismo, asciende hasta erigirse en parte de un nuevo pueblo español de clases medias: “A mi padre le molestaba recordar las estrecheces que pasamos. La nuestra como otras muchas, era una familia humilde que con esfuerzo, consiguió labrarse un futuro. Así era nuestra historia, aunque algunos prefiriesen mirar hacia delante, no debíamos olvidarla jamás”.⁴²⁸

Durante la década de 1960 la economía española, precedido de un análisis según el cual la creencia en la autarquía debía ser olvidada por ser un escenario desastroso, experimentó un crecimiento tal que le aupó a ser el país con mejor tasa de crecimiento

⁴²⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La poderosa o el chico de la moto» (T11C187)

⁴²⁷ El Estado integral en el corpus teórico de Antonio Gramsci refiere a la concreción de un proyecto político que esté en condiciones de superar tanto el idealismo, como el materialismo en una forma superior conocida en la teoría de Hegel como eticidad, es decir, espacio donde la libertad también conformada en su materialidad, se anteponga tanto a la necesidad como a la coerción en una reificación política de comprensión de una determinada realidad.

⁴²⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «También tú, Ricardo» (T10C169)

de los países de Europa occidental. También es cierto, que mejorar las cifras precedentes, no era una tarea muy difícil. No obstante, lo relevante en nuestra investigación de la trama de la serie no son tanto los números, sino la construcción ideológica de los mismos alrededor de nuestros personajes. El conjunto de los cambios que experimentó la economía española, se manifestaron, también en la trama, en la producción del sector industrial, permitiendo la configuración de una sociedad plenamente industrial. Transformaciones que observamos en los continuos avances de Antonio y Mercedes, que desde un punto de partida atravesado por la idea de trabajar sin descanso, pero con humildad, van progresivamente mejorando su posición socioeconómica, y su poder adquisitivo. Así en «Un rombo, dos rombos, tres rombos» (T8C144), mientras se celebra una reunión del *Think tank* llamado «Criterio» del que forman parte Don Pablo y Antonio, la policía franquista irrumpe forzosamente, y tras atestiguar que Antonio guarda en su poder panfletos y publicidad política, algo prohibido en aquel entonces por atentar a la integridad y cohesión del régimen, es esposado y trasladado a una celda de la Dirección General. Allí, Antonio es interpelado en una conversación de cuestiones políticas ajena a él. La respuesta de Antonio, muestra hasta qué punto, la familia Alcántara, y en particular Antonio, sigue reproduciendo el discurso centralista de la administración franquista. Pero, ya no puede tolerar la falta de libertad. Por lo tanto, Antonio conforma la cara visible de un nuevo sujeto político español, que reconociendo la virtud de las transformaciones acaecidas por la administración franquista, y sin pretender perder ni un milímetro de espacio conseguido, anhela una transformación en forma de libertad:

Agente

¿Y usted Antonio, qué dice?

Antonio

Pues poca cosa. A mí la política no me gusta, no creo que sirva para mucho. Además como no he hecho otra cosa en la vida que trabajar. A mi familia y a mí con Franco nos ha ido muy bien, no nos podemos quejar. Si yo era conserje de un ministerio fíjese usted. Y ahora tengo una casa, un coche, una lavadora. Soy copropietario de una imprenta. Había pensado en comprarme una parcelita para llevar a la familia en verano si las cosas siguen bien claro. Y también hay muchas cosas que no me gustan.

Agente

¿Por ejemplo?

Antonio

Pues que detengan a la gente porque sí, como a mí ahora mismo. Que me han detenido sin saber por qué.
Ni el tiempo que voy a estar aquí.⁴²⁹

En «Dolores, angustias y remedios» (T8C148) experimentamos una conversación similar a la reproducida anteriormente, con la salvedad, que en esta ocasión la protagonista es Mercedes, y sus interlocutores son algunos de sus compañeros universitarios. Mercedes, tras haber sufrido el desprecio primero por ser mujer, y después por no tener nociones de contabilidad, decide cursar estudios en Economía, como forma de empoderarse, demostrando que puede superar los estudios universitarios, a pesar de su doble trabajo, pues es Gerente de un negocio de estética, y también es la que se encarga de llevar a cabo las tareas domésticas; aunque otro aliciente que motiva su decisión, es la de no volver a ser engañada con las cuentas, y tomar ella misma las riendas de su negocio.

Mercedes

¿Qué hay que celebrar?

Estudiante 1

La muerte del dictador

Mercedes

Yo no celebra la muerte de nadie

Estudiante 2

O sea que a ti te gustaría que siguiera vivo muchos años, ¿no?

Mercedes

Yo no he dicho eso

Estudiante 3

Que siguiera la opresión, el hambre y la miseria

Mercedes

¿El hambre y la miseria? ¡Tú no sabes lo que es el hambre y la miseria!

Profesora

¡Déjalo Mercedes!

Mercedes

No, déjalo, no, ¿Has escuchado lo que están diciendo?

⁴²⁹ Fragmento de la conversación entre Antonio y un agente de la policía después de ser detenido en una reunión de Criterio, en «Un rombo, dos rombos, tres rombos» (T8C144)

Estudiante 1

Ahora nos va a contar las batallitas de la abuela

Mercedes

No me voy a poner a contar batallitas. La pura verdad. Hambre es lo que vivimos aquí hace 30 años

Estudiante 2

Claro, que ahora gracias al Caudillo somos millonarios.

Mercedes

Pues mira, yo no sé si gracias al Caudillo, pero desde luego que vivimos mucho mejor que antes.

Estudiante 2

Claro que sí, porque somos unos grandes y libres

Mercedes

Pues no. Mi marido y yo ¡No te rías! Hemos trabajado como burros para salir hacia delante. Él desde los 12 años y yo, desde los 14. Que no teníamos ningún padre que nos pagara la universidad.

Estudiante 2

¡Qué nosotros somos burguesitos, hijos de papá!

Estudiante 3

Eso que no damos ni golpe y jugamos a ser revolucionarios.

Mercedes

Pues me lo has quitado de la boca

Estudiante 2

Pero ¿Tú que te has creído?

Estudiante 1

Vamos Susana, no merece la pena, es una reaccionaria⁴³⁰

Ambas conversaciones convergen hacia una misma dirección: la afirmación subyacente del discurso oficial del –milagro económico–, y la experimentación de cambios sustanciales en las estructuras sociales, por las que una familia humilde, en base a nuevas oportunidades, y con la única idea en mente de trabajar y esforzarse, ha podido alcanzar un estatus socioeconómico que le permite entrar dentro del imaginario de las nuevas clases medias: “En la imprenta la amenaza de huelga amagaba con dar al traste con los encargos que a mi padre tanto le costaba conseguir. Pero él como buen

⁴³⁰ Fragmento de la conversación de Mercedes con algunos de su compañeros universitarios en «Dolores, angustias y remedios» (T8C148)

Alcántara, optaba por hacer oídos sordos y seguir a lo suyo: trabajar, trabajar, trabajar”.⁴³¹ Es evidente, que por las transformaciones de la realidad social española, la sociedad de la década de 1970, poco o nada se parecía al pueblo español que se manifestó mayoritariamente por el Frente Popular en el 1936. Se convirtió en una sociedad completamente diferente. Sobre todo, en una racionalización moderna de estilo de vida que nunca antes había experimentado, y por lo que había hecho falta recordando a Ramiro de Maeztu, una acumulación originaria, la franquista, cruel y sanguinaria:

En esta valoración del trabajo productivo y socialmente relevante se basa Maeztu para argumentar, como toda la modernidad protestante, que el capitalismo resuelve el problema social que el lujo estéril y aristocratizante ha creado de manera ancestral. De esta forma, Maeztu creía que, importando esta idea del sentido reverencial del dinero, se podía hacer frente a la propaganda marxista que equiparaba capitalismo e injusticia; pero también a la oligarquía impotente que impedía la formación de una aristocracia económica. La finalidad era colaborar desde la ética contra la amenaza de la revolución que, por estos años, Maeztu ya entendía como inminente. La virtualidad política de esta mejora del arsenal de herramientas de la cultura española, canalizado por el *ethos* de la profesión, era bien sencillo: se trataba de crear en España una clase media, independiente, laboriosa, trabajadora, con conciencia de su dignidad, convenientemente despolitizada, pero capaz de sostener un régimen político estable. (Villacañas, 2000: 264)

Finalmente, el pueblo español, como el pueblo argelino que dibujaba Bourdieu en sus primeros trabajos etnográficos, se transformaba vertiginosamente, y forzosamente, para ingresar en el club de *habitus* y disposiciones modernas y racionalizadas propias de un sistema industrial convergente al norteamericano. Pese a que las transformaciones económicas, y los buenos resultados tanto macro como microeconómicos, siguieran su curso y dibujasen cambios en la estructura dialéctica de las clases sociales españolas, no se encontró por parte del régimen franquista, en gran parte por su naturaleza, pues era inviable un ajuste entre ambas temporalidades, una acomodación y armonía. Mientras el franquismo impedía una normalización de la vida política, sumergiendo a España en un vacío político durante cuarenta años, los cambios sociales ocurridos en forma de desarrollismo industrial, se esbozaban en la familia Alcántara como una coyuntura de oportunidad y posibilidad de crecimiento: “Mi padre sin embargo, estaba convencido que se abría para España una época de grandes oportunidades que nos iban a permitir dar un salto adelante, que ríete tú del de Armstrong pisando la Luna”⁴³².

⁴³¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Las noches blancas de Oriol» (T10C157)

⁴³² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Y la cigüeña dijo –sí–» (T10C163)



Antonio Alcántara observando el inicio de la fase final de su evolución. El esfuerzo, la diligencia, la disciplina, y la humildad, todo ello acompañado con el hecho de surfear unas olas de profundos cambios económicos aceptados como tales dentro del discurso tradicional de las autoridades franquistas, estaba llegando a su zénit en la consolidación de la figura de Antonio Alcántara como ejemplo de progreso y proyección. Un humilde padre de familia que en la década de 1950 viajaba a Madrid a probar suerte, se convertía en el 1976 en propietario de una imprenta. Pero lo más impresionante estaba aún por llegar: “Viendo su nombre en letras de molde, mi padre no pudo por menos que recordar el largo camino recorrido desde que llegó a la capital en busca de trabajo. Los tiempos de ordenanza, de vender pisos o trabajando para los Usillos, pero ahora por fin era el dueño de su propia empresa, Alcántara Rotopress. ¿Había merecido la pena tanto esfuerzo? Quizá sí, o quizá no había tenido otra opción”⁴³³

La consolidación del industrialismo, y por tanto de Antonio Alcántara como modelo de progreso en España está llegando a su fin. La trama de la serie lo presenta con tres movimientos sucesivos y que se proyectarán de una forma nítida y lógica después de haber alcanzado el estatus de propietario de una imprenta. El último movimiento, el más importante, coincide con la figura de Adolfo Suárez y el deseo que mueve a un pueblo reconciliado en el camino de la libertad, pues Antonio Alcántara como paradigma del cambio y la transformación de este país, así como del nuevo sujeto de clases medias, ingresa en política de la mano de la UCD y se consolida como Director General de Producción Agraria. Lo que nos hace recordar, la mimesis que trata de imponer la trama entre Adolfo Suárez como lo inconsciente de todo el torrente de libertad reprimido durante la violencia de la dictadura franquista, y la consolidación económica con esfuerzo y diligencia de Antonio Alcántara. Sin embargo, antes de pasar al momento crucial del ingreso de Antonio en política, se producen muy seguidamente dos movimientos que pueden ser tomados como uno mismo. Aquel humilde y soñador de la década de 1950, consigue tras abrir su propia empresa, la creación de una revista característica del momento: “Fue una noche de gloria para mi padre. Aquel chico de Sagrillas que apenas sabía leer y escribir las cuatro reglas cuando salió de su pueblo, hoy era director ejecutivo de una revista. Unos dirían más tarde que fue un gran salto

⁴³³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Por un puñado de fotos» (T10C165)

para él, pero los que le conocíamos sabíamos que no fue un salto sino más bien una carrera de fondo que pasito a pasito, lo había llevado desde la consejería de un ministerio al salón de aquel hotel donde él era el protagonista. Hoy sé que todos aquellos años de esfuerzos y privaciones de mi padre habían tenido un solo objetivo toda la vida: la mirada de orgullo que le regaló su mujer esa noche y también la nuestra, la de sus hijos. Nada en el mundo podía hacer más feliz que el reconocimiento de los suyos⁴³⁴; y, en segundo lugar, ser galardonado como el empresario de año. Ambos movimientos le sitúan junto a la idea atribuida también a su personaje de alcanzar una fructífera reconciliación nacional, en una posición de partida inmejorable para mimetizarse con Adolfo Suárez, ingresar en política, e ir cerrando el esquema de logro del desarrollismo económico en la figura de Antonio Alcántara, la reconciliación nacional, y la llegada de la libertad y la democracia. Aún faltarán elementos importantes como la presencia del Rey Juan Carlos I, o la nueva estructura del enemigo que disiparemos más adelante.

Carlos Adulto Off

Si hubiera que definir a mi padre con una sola palabra, sería luchador. Toda una vida de esfuerzo y sacrificio en busca de lo que consiguió esa noche. Estar tras aquel atril recibiendo los aplausos de todas esas personas poderosas era para él la imagen del éxito. Sin embargo, mi padre no se sentía aquella noche embriagada por la emoción⁴³⁵

No obstante, el punto final y la consolidación de la figura de Antonio Alcántara como milagro económico que ejemplificaría el proceso de transformación económica, y por lo tanto, de oportunidades en España, se conforma cuando Antonio decide formar parte de la UCD de Adolfo Suárez. La estructura del partido, y debido a sus orígenes, decide nombrar a Antonio como candidato en las listas de Albacete, provincia de Sagrillas, el pueblo que le vio nacer. La dificultad de acceder al Congreso es enorme, pues Antonio es nombrado el quinto en la lista por Albacete. Sin embargo, el trabajo es cada vez mayor, y en plena campaña electoral, Antonio participa en un mítin político muy emotivo en la plaza de Sagrillas donde observamos el punto y final, o la consolidación del personaje de Antonio en la estructura ideológica de la serie: “Me llamáis el *parriba* porque cuando era niño no dejaba de mirar al cielo esperando que aterrizara aquel avión que un día vi llegar ahí, al lado de un prado que tenía nuestro padre. Entonces era un

⁴³⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Una noche de gloria» (T10C166)

⁴³⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «La mano en el fuego» (T10C176)

niño pobre, como todos. Y hoy a base de mirar *parriba* y a base de mucho esfuerzo he conseguido una cosa, mirar *p'adelante* y eso es lo que vengo a proponeros paisanos. Para que este pueblo nuestro, se pueda mirar de igual a igual con todos los pueblos de la provincia, de la región o de España»⁴³⁶

En cuanto a la categoría oponente, y recogiendo los cambios significativos que ya apreciábamos en la primera estructura, observamos la variación completa en la organización del oponente. Pasamos de observar un modelo que castiga y condena toda acción política que pueda poner en riesgo la salud simbólica del franquismo, a resituarse como enemigo todo discurso que no apueste por la reconciliación nacional sin complejos. Por supuesto, que esta transformación se realiza, mientras siguen acaeciendo situaciones de adherencia al régimen. Es una situación profundamente normal. El franquismo todavía no ha caído, y como tal, sigue teniendo no solo mucha presencia institucional, como ejemplifica la convocatoria del 1 de octubre de 1975 apelando a la unidad del régimen frente a las injerencias extranjeras. No obstante, también analizamos adherencias en otros espacios absolutamente cooptados desde el comienzo de la primera estructura por el orden simbólico del franquismo: la escuela. Hasta este punto la polarización es normal, pero lo relevante, no es que aparezca en escena el orden simbólico del régimen, sino la posición que ocupa y se le otorga dentro de la trama, y ese espacio es claramente el de ser oponente. Junto al franquismo, la categoría del enemigo, albergará dos sujetos más, por un lado y asociado al mencionado, estarán los grupos violentos de la extrema derecha, y por el otro lado, el grupo terrorista ETA, y también el GRAPO. En cualquier caso, lo que tienen en común estos tres sujetos, es su apuesta por no aceptar sin reservas el nuevo escenario que se abría a pasos agigantados de la reconciliación nacional como motor de cambio que concluya con un proceso democrático:

Carlos Adulto Off

En el último año de vida de Franco hubo muertos a diario. Moría gente en manifestaciones, en las comisarías, a manos de grupos de extrema derecha, de grupos terroristas de extrema izquierda y sobre todo víctimas de ETA. Como cualquier español de a pie, mi padre se preguntaba dónde nos llevaría semejante barbarie⁴³⁷.

⁴³⁶ Fragmento del mitin político enunciado por Antonio Alcántara en «El hombre más maravilloso del mundo» (T11C186)

⁴³⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Enemigos del pueblo» (T9C143)

Como ya hemos mencionado, y a modo de contraste con las categorías descritas hasta el momento en esta segunda estructura, en «Todos acongojados, acongojados todos» (T9C145) el profesor de Caros Alcántara, realiza un discurso perfectamente comprensible por su adhesión al régimen, justamente en el momento que tanto la sociedad española, como los representantes internacionales, discuten la agresividad y desproporcionalidad de las sentencias a muerte que aplicó el régimen en aquel septiembre de 1975. El discurso sitúa claramente la posición que ocupará el franquismo y sus defensores dentro de la segunda estructura dibujada, pues se opondrá frontalmente al motor y deseo de la misma basada en la reconciliación nacional, la libertad, y la democracia:

Profesor de Calos Alcántara

Hoy tenemos paz y trabajo gracias al Caudillo. Y que por su esfuerzo, España sigue siendo una grande y libre. Porque el Comunismo nunca ha perdonado que se le derrotara por primera vez en el mundo. ¿Y quién fue ese Caudillo invicto que lo venció? El generalísimo. El Cid Campeador del Siglo XX. El bastión donde se estrelló la masonería y el ateísmo materialista. El que os he dicho hace un momento, obligó a inclinar la cerviz al comunismo ateo. Hay que limpiar la figura de Franco de los muchos que quieren ensuciarla. Su nombre no se mancha. Y por eso quiero que todo el colegio firme la carta de adhesión que he redactado y que vamos a mandarle al palacio de El Pardo. Escuchadme bien: Señor caudillo padre de la patria, nos dirigimos a usted con el debido respeto para en estas horas en las que alguno pretenden manchar su ejemplar nombre y trayectoria, testimoniarle nuestra adhesión inquebrantable. Por España y por su excelencia. Como lo hizo ya la juventud más sana en aquel lejano 1936. Cuando las hordas rojas rompieron la unidad de España.⁴³⁸

Los meses de agosto y septiembre de 1975, sumergieron al régimen de Franco en una crisis más profunda de la que ya manifestaba. Los sucesivos consejos de guerra y las penas de muerte de aquellos ciudadanos, obtuvieron la contundente respuesta internacional, pues hubo manifestaciones y ataques en las embajadas españolas en territorios extranjeros, y también el aumento del prestigio de la oposición. Son momentos de gran tensión nacional e internacional, y la estructura de la trama alrededor de la familia Alcántara no es ajena a la misma. Aquellas sentencias a muerte unirán más si cabe a los integrantes de la familia en la convicción de escapar de aquella cárcel simbólica y fáctica que era el franquismo. Un régimen cada vez más anacrónico, y golpeado por el paso del tiempo en forma de concentraciones, manifestaciones, ataques, y contradicciones internas. Contradicciones internas que se convocan en la violencia callejera de la extrema derecha. Al final, Franco bajo la influencia del búnker convocó una concentración en defensa y adhesión del régimen el 1 de octubre de 1975 en la

⁴³⁸ Fragmento del discurso pronunciado por el profesor de Carlos Alcántara en el colegio en «Todos acongojados, acongojados todos» (T9C145)

plaza de Oriente, conmemorando así, el trigésimo noveno aniversario de la llegada a la Jefatura del Estado. Un Franco enfermo, delgado, y con una voz apagada, compareció ante la multitud pronunciando un discurso ya clásico de su régimen, a decir que lo que sucedía era una conspiración masónica-izquierdista de la clase política nacional – clandestina- e internacional. Lo relevante de esta escena es la presencia callada y atravesada del futuro Rey de España Juan Carlos I.



Franco ante la multitud en la Plaza de Oriente el 1 de octubre de 1975. Lo relevante de esta imagen, es la presencia discreta y sigilosa del encargado en la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó* en la construcción de la democracia, y posteriormente, por ser el más valioso defensor frente a las amenazas consumadas en el fallido golpe militar el 23 de febrero de 1981. En este discurso, como era de costumbre, un Franco que terminó llorando y con las dos manos en alto, aludió a que todo lo acaecido en contra de su régimen guardaba una estrecha relación con un contubernio internacional que aún no había sido destruido y que nunca le perdonaba su aniquilación tras la guerra civil: “Españoles, gracias por vuestra adhesión y por esta serena y digna invocación pública que me ofrecéis. El desagravio a las agresiones de las que he sido objeto. [...] que nos demuestran una vez más lo que tengo que esperar de determinados países corrompidos y aclarar perfectamente su política contra nuestros intereses. No es lo más importante, aunque se presente en su apariencia. El asalto y destrucción de nuestra embajada en Portugal realizada en un estado de anarquía y de caos en que se debate la nación hermana. Y que nadie más interesados que nosotros en que se restablezca en ella la autoridad y el orden. Todo lo que en España, y en Europa se ha armado obedece a una conspiración izquierdista de la clase política [...]”⁴³⁹

Por otro lado, y derivado de lo mencionado, el aumento de la violencia de la extrema derecha era claramente un síntoma de la cada vez mayor debilidad del régimen. La sociedad española cambiaba, aspiraba y pretendía conquistar espacios que escapaban del corsé impuesto institucionalmente por el franquismo, y dicha situación afectaba a la credibilidad del mismo, junto a la violencia de grupos terroristas como ETA, que desde el atentado de Carrero Blanco pasaron decididamente a una guerra sucia contra el franquismo. La respuesta a estas problemáticas por parte de algunos de los grupos más extremos del régimen, fue constituir hordas de violentos con el objetivo de atacar y

⁴³⁹ Fragmento del discurso pronunciado por Franco el 1 de octubre de 1975 en la Plaza de Oriente en «Significarse o no significarse» (T9C146)

sabotear fuertemente cualquier ambiente o situación en la que se respirase anhelo de cambio.

Destacar que las librerías y las empresas editoriales que relajaron las restricciones para sus respectivas publicaciones o venta de libros, tachadas así de progresistas, sufrían sistemáticamente los ataques de la extrema derecha. Cristales rotos, incursiones violentas en sus instalaciones, o el ataque con coctel molotov eran algunas de las acciones rutinarias de estos grupos en espacios como los citados. En «Una piedra en el camino» (T8C127) Toni Alcántara asiste a la conferencia del economista y político Ramón Tamames en una librería de Madrid. En una sala llena de gente, Tamames expone sucintamente la hoja de ruta política que posteriormente será la del discurso del consenso y búsqueda de la democracia a través de la libertad y la reconciliación de las partes. Mientras sucede el acto, un grupo de la extrema derecha asalta la convocatoria, increpando y golpeando a los integrantes, así como la sucesión de cánticos y simbología de adhesión a los principios más feroces del Movimiento, representando en aquellos años por lo que se dio a conocer como el Búnker.

Carlos Adulto Off

No era ni la primera ni la última vez que la ultraderecha asaltaba una librería. Remontaban así una antigua tradición española de siglos que consistía en quemar y destruir libros a mansalva, cuando no echaban también al autor a la hoguera. Una bonita costumbre arraigada entre los que entienden que no hay mayor enemigo del pensamiento único que la lectura⁴⁴⁰.

El terrorismo de extrema derecha que estamos tratando de presentar, se desarrolló bajo la tutela institucional de los sectores franquistas más inmovilistas, con la finalidad de preservar la integridad del Estado dictatorial. Era previsible, que la violencia de estos grupos no cediera en su empeño violento, incluso cuando las estructuras del régimen estuvieran siendo derruidas o lo estuvieran ya por completo. En este sentido, una de las matanzas más significativas y dolorosas de los años de la transición democrática fue la llamada matanza de Atocha, acaecida en enero de 1977. Un grupo de integrantes de la extrema derecha entró en un despacho de abogados, vinculados al sindicato aún no legalizado de Comisiones Obreras, disparando a quemarropa y causando la muerte de 5 sujetos y varios heridos graves. Estos y otros muchos actos, formaban parte de una estrategia premeditada de desestabilizar a un Adolfo Suárez que poco antes del acto

⁴⁴⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Una piedra en el camino» (T8C127)

criminal de la matanza de Atocha, había cogido el timón de mando tras la marcha de Arias Navarro:

Carlos Adulto Off

1977 España no se encaminaba, volaba hacia la democracia. Y en esa carrera vertiginosa por tomar parte en las primeras elecciones, aparecerían una serie de obstáculos y zancadillas en forma de atentados de la ETA, del GRAPO, y de grupos de extrema derecha, como el que asesinó vilmente a 5 abogados laboristas en su despacho de la calle Atocha. Pese a todo fue el tiempo de lo que se llamó reconciliación nacional. [...] De pronto, parecía que el país no quería saber nada de lo que habíamos sido. Y solo deseaba caminar hacia delante, convencidos de que el futuro era mil veces mejor que el pasado. El primero que quiso subirse al tren de la modernidad fue mi padre. El corazón le había avisado que la vida no es una carretera de doble sentido. Y decidió que era el momento de tomarse las cosas con más calma. Ese relajamiento de costumbres en Antonio era posible gracias a mi hermano Toni. [...] ⁴⁴¹

De nuevo, el salvajismo de la violencia de la extrema derecha y de los aparatos involucionistas del régimen, se cernían sobre la figura de Don Pablo. La figura de Don Pablo, que ya observamos con enorme atención en la importancia que adquiriría en el imaginario de reconciliación nacional de la trama, vuelve a ser protagonista al sufrir una paliza por grupos de los cuales él mismo no hacía muchas temporadas atrás defendía vehementemente como los únicos capaces de garantizar la longevidad del orden y mando en una España que no podía repetir los pasos del pasado en forma de anarquía y desorden democrático. En «Cuando las ratas abandonan el barco» (T10C174) Don Pablo le hace llegar a Antonio el nuevo número de la revista donde ha publicado y firmado con su nombre unas palabras hirientes con sus antiguos compañeros. Artículo que ocasionaría exaltación y crispación entre las filas de los inmovilistas. De aquellos que en los compases posteriores a la muerte de Franco se anclaban en la figura de Arias Navarro y en las Cortes que aún seguían siendo franquistas. Por lo menos, hasta la aprobación de la Ley para la Reforma Política presentada y aprobada por el primer gobierno designado por el Rey con los poderes heredados de Franco, en la figura de Adolfo Suárez.

Antonio

En busca de nuevos horizontes y de una España libre, hay que poner a cada uno en su sitio mirando hacia un nuevo futuro. Y hay que meterse en la cabeza que Franco y lo que representó su dictadura está muerto. Es la hora de la democracia y esa llegará sin el lastre de unos franquistas que habrá que barrer como se barre la basura y el detritus. Firmado por Pablo Ramírez Sañudo. ¿No dije que no se publicara este artículo? Pues me van a quemar la imprenta.

Don Pablo

No tengas miedo Antonio, a estos fascistas se les va la fuerza por la boca

Antonio

⁴⁴¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Cambia, todo cambia» (T11C182-183)

¡Qué fascistas! ¿Tú que eres ahora? ¿Eres maoísta, trotskista?

Don Pablo

Demócrata. De centro derecha. Como Dios manda. Y comprometido con el cambio

Antonio

¡Hasta hace poco llevabas la insignia de Alférez!⁴⁴²

Por lo tanto, lo más característico de la violencia de la extrema derecha era el intento de poner frenos al proceso de cambio que experimentaba España. Proceso de cambios institucionales que ya se había producido en la sociedad, por lo que era el momento y esto lo supo perfectamente bien y por eso actuó con tanta violencia la extrema derecha, de converger dos temporalidades que habían permanecido durante mucho tiempo desconectadas, generando una hegemonía que hemos destacado en denominar la Segunda Restauración. Poco después de la conversación entre Antonio y Don Pablo, éste último se presente en el hogar de los Alcántara con evidentes síntomas y coágulos de haber recibido una paliza de sus antiguos compañeros:

Carlos Adulto Off

Don Pablo, aquel hombre a cuya sombra siempre planeaba sobre la cabeza de mi padre parecía el más indefenso de los desvalidos. Los que eran sus camaradas, le acababan de dar una paliza de muerte. Dicen que la revolución devora a sus hijos. Lo que aprendimos entonces es que el cambio de chaqueta que con tanta maestría realizaron algunos, a otros también les pasó factura.⁴⁴³

Junto a la violencia de la extrema derecha, en la categoría de oponente a la reconciliación nacional y la consecución de la libertad, aparecen dos grupos terroristas más, ETA y el GRAPO. En lo que respecto a la trama de la serie, prestaremos atención fundamentalmente al primero, pues el segundo aparece en menciones, y casi todas ellas, aparejado al nombre del terrorismo de ETA. Tras el atentado de Carrero Blanco que hace cambiar el rumbo de la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó*, la presencia de los atentados de ETA como enemigos del deseo del sujeto son más que evidentes. Junto a la extrema derecha, y posteriormente a un generalizado enfurecimiento de las fuerzas armadas, el grupo terrorista ETA será el principal oponente ideológico a los planes ideados por el sujeto de la trama de conformar una democracia homologable a las europeas. El 3 de abril de 1974 es el día que la banda ETA decide pasar a la acción rompiendo todos los límites que hasta ese momento se

⁴⁴² Fragmento de la conversación entre Antonio y Don Pablo en «Cuando las ratas abandonan el barco» (T10C174)

⁴⁴³ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Cuando las ratas abandonan el barco» (T10C174)

había impuesto en su lucha contra el franquismo. El 3 de abril de 1974 murió asesinado a sangre fría el cabo de la Guardia Civil Gregorio Posadas Zurrón. Gregorio no murió en un tiroteo, o por la explosión de ningún artefacto, o tampoco tratando de detener a alguien, a Gregorio lo llevaban siguiendo y fue un objetivo de la banda durante meses. Este asesinato cambió el rumbo de ETA, y con ello, el rumbo de la trama, situándolos en la diana de la oposición a la democracia. Este vil atentado es representado en la serie con la muerte del primo de los Alcántara. Un chico de la misma edad que Toni, que tras salir del pueblo para cursar el servicio militar obligatorio, ingresaría en la Guardia Civil, llegando al puesto de cabo hasta que es asesinado por ETA:



Carlos Alcántara observando la foto de su primo asesinado por ETA. A partir de este asesinato, la banda ETA decide que ya no sería necesario distinguir entre los responsables políticos o militares, y el trabajador de las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado en cualquier cuartel o comisaria: “Mirando a aquella foto, muchas personas verían a alguien uniformado. Pero yo solo veía a mi primo, un chico de la edad de mi hermano que ahora estaba muerto. Y también veía a sus padres y todo el dolor que les habían causado y del que nunca se recuperaron. A Andrés le seguirían muchos más. Policías, soldados, periodistas, transeúntes. Y por encima de todo, personas. Padres, madres, hijos o hermanas. ¿Y todo por qué? ¿Para qué? ¿Hasta cuándo?”⁴⁴⁴

La organización terrorista ETA fue el actor principal del aumento de la escalada terrorista acaecida en España durante los años de la transición política. El ascenso de la violencia, y el límite hasta el que se llegó queda perfectamente recogido en «A la fiesta hemos de ir» (T12C200), cuando Karina y Carlos deciden pasar unos días en los Sanfermines de 1978. Allí fueron partícipes de una escalada de violencia absolutamente desmesurada. En las mismas fiestas, y ya en la ciudad de Pamplona, Carlos se entera de una nueva víctima a manos de ETA respondiendo con mucho dolor a aquellos que brindaban en las calles de Pamplona su muerte: “Aquella víctima de ETA tenía nombres y apellidos. Se llamaba Javier Jáuregui y no era ningún fascista como decían esos que

⁴⁴⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Enemigos del pueblo» (T9C143)

brindaban por su muerte, sino juez de paz en un pueblo de Vizcaya”⁴⁴⁵. Los sucesos en los Sanfermines de 1978 que viven en primera persona Carlos y Carina no terminan con esto. Mientras asistían a una de las corridas de toros, se produjeron altercados reivindicativos, pues en aquel momento se debatía un asunto de calado como la posibilidad de incluir a Navarra en la futura Comunidad Autónoma Vasca, que fueron sofocados por cargas policiales, terminando con la vida de un joven cuyo único delito había sido acudir a una corrida de toros. Los hechos que estamos relatando, responde perfectamente tanto a la oposición de la estructura ideológica de la serie a la violencia acaecida durante los años de la transición política, como la defensa de aquel proyecto consumado por la transición en forma de democracia y de lo que la voz en Off de Carlos Adulto como narrador omnisciente, y por lo tanto, el vehículo ideológico de la trama, defiende como mito de reconciliación y unidad:

Carlos Adulto Off

Nuestros primeros sanfermines fueron una experiencia para olvidar. Sin embargo, aquel trágico día de julio del 78 se nos quedó grabado para siempre. Los sucesos de Pamplona fueron un episodio más de la Transición. Un periodo de búsqueda de libertades que nos dejó en herencia la democracia de la que ahora todos disfrutamos. Pero en el que desgraciadamente más de uno se dejó la vida⁴⁴⁶.

La categoría actancial –Remitente- vs –Destinatario-

Llegamos, al fin, al movimiento más importante de la trama ideológica de la serie. Este movimiento dio comienzo en «A la orilla de los sueños» (T1C32) con las palabras de Carlos Adulto en Off: “Ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar de más de un aprieto”⁴⁴⁷; y finaliza con el reforzamiento hegemónico de la Segunda Restauración del Rey Juan Carlos I después de la Constitución de 1978, erigiéndose como el protagonista carismático que desmanteló el golpe de Estado del 23 de febrero de 1981. Este proceso le permitiría en forma de piloto del cambio democrático en España, convertirse en la persona que restauró tanto la normalidad democrática, como de asentar definitivamente la Monarquía. Esta transformación que trataremos de explicar más pormenorizadamente atendiendo a la estructura de la trama, es perfectamente resumida por C. P. Powell de manera espléndida:

⁴⁴⁵ Fragmento e la voz en Off de Carlos Adulto en «A la fiesta hemos de ir» (T12C200)

⁴⁴⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «A la fiesta hemos de ir» (T12C200)

⁴⁴⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «A la orilla de los sueños» (T1C32)

En noviembre de 1975, don Juan Carlos de Borbón era el titular de la Corona de la Monarquía de las Leyes Fundamentales. Al cabo de tres años, pasaría a convertirse en el titular de la Corona de la Monarquía parlamentaria establecida en la Constitución de 1978. No mucho tiempo después, intervendría decisivamente en defensa de la joven democracia española. Se producía así una de las grandes paradojas del siglo XX español: mientras que en los años treinta el establecimiento de la democracia había precisado la previa eliminación de la Monarquía, cuatro décadas después tan sólo la Monarquía parecerá capaz de garantizar la continuidad de la democracia. (Powell, 1991: 17)

Desde que llegara a España a estudiar y formarse, Juan Carlos tuvo muy claro una lección que no olvidaría nunca, la discreción pública. Excepto en algunos momentos puntuales, recriminados por Franco abiertamente, y expresados secretamente en los pasillos institucionales, Juan Carlos mantuvo un perfil bajo, jugando perfectamente el deporte favorito de Franco y los franquistas. La formación educativa en España, le brindó un conocimiento exhaustivo tanto de las fuerzas armadas, que supo explotar en su momento, como de la personalidad de unas instituciones que funcionaban con la discreción y el secretismo propio de alguien que creía que pudieran estar observándole y registrando sus pasos en cada momento. Y así pasó. El búnker cada vez más asediado y acomplexado, preparó escrupulosamente desde el comienzo de la década de 1970, un asalto a los planes Monárquicos de López Rodo y Carrero Blanco en la figura de Juan Carlos de Borbón. Esta campaña de acoso y derribo se manifestó atroz hasta la muerte de Franco. No obstante, nombrar los dos movimientos más decisivos que envuelven y condicionan el resto. El primero de ellos se expresó en una dura campaña de desprestigio de aquellos colectivos que apostaban por la figura de Juan Carlos, por lo que el círculo familiar de Franco, comenzó a difundir bulos y rumores negativos de las figuras del Opus Dei y el Gobierno. Y, en segundo lugar, se promovió la figura de Alfonso de Borbón Dampierre, en aquel entonces embajador de Suecia, y posteriormente prometido de la nieta mayor de Franco, María del Carlos Martínez-Bordiu. El enlace matrimonial de ambos, condicionó la posibilidad y creencia de la decisión de Franco y su familia, de generar un linaje al margen de la sucesión monárquica histórica que legitimaba en parte a Juan Carlos, pues su figura estaba condicionada por las Leyes Fundamentales, y por lo tanto, era el Rey de Franco.

Partiendo de la discreción con la que Juan Carlos movía sus fichas, a comienzos de la década de 1970, hacía todo lo posible porque cada vez más gente conociera su opinión. Los círculos eran reducidos, y en gran parte se concentraban en amigos y autoridades

diplomáticas, y corresponsales extranjeros, pero si atendemos al testimonio de Eder (Powell, 1991: 58) ya en febrero de 1970, Juan Carlos comentó a un corresponsal norteamericano que desde el gran respeto que tiene a Franco, él quería ser el Rey de todos los españoles, pues después de la muerte del dictador se tendrían que realizar algunas transformaciones, y si no quería poner en riesgo la Corona como su abuelo Alfonso XIII, debía unir su legitimidad a la construcción de un proyecto de unión de españoles. Así, en «Mucho calor, muchas risitas y un ataque de flebitis» (T8C122) Don Pablo manifiesta en una conversación con Antonio, y un empresario amigo de ambos, la débil posición que ocupa Juan Carlos dentro de las estructuras franquistas, visto así como una marioneta al servicio del búnker y los burócratas.

Don Pablo

Señores, Franco se está muriendo. Me lo acaban de confirmar.

Empresario

¿Quién te lo ha dicho?

Don Pablo

Mi mujer que tiene una prima que trabaja en la clínica sanitaria Francisco Franco. Como se nos muera ya la hemos liado.

Antonio

¿Se sabe ya que tiene, o no?

Don Pablo

No. Unos dicen que el corazón, pero nadie sabe nada.

Antonio

Como sea el corazón, con la edad que tiene, el corazón... pero claro, lo ha dejado atado bien atado.

Empresario

Eso dice él. Aunque yo no me fío del Príncipe. Entre unos y otros le van a mangonear.

Don Pablo

En esto estoy de acuerdo. Así que vamos a tomar el Whisky, por si es el último que tomamos en paz⁴⁴⁸

Desde la llegada de Juan Carlos y Sofía al palacio de la Zarzuela, el Príncipe tuvo que tener mucha discreción y cuidado en los planes futuros. La Zarzuela no era un espacio

⁴⁴⁸ Fragmento de una interesante conversación que muestra la creencia de debilidad que parte de los personajes de la serie, ocupando cada cual su rol dentro de la estructura de la sociedad española, se le da al Príncipe Juan Carlos en «Mucho calor, muchas risitas y un ataque en el trasfondo» (T8C122)

seguro para manifestar abiertamente los planes de transformación, o de piloto de un cambio de hegemonía y conducción de la revolución pasiva llevada a cabo por Franco. Antes de jurar ante las Cortes franquistas la Ley de Sucesión el 22 de julio de 1969, Juan Carlos era conocedor a través de las enseñanzas de su maestro Fernández Torcuato-Miranda, que las Leyes Fundamentales podían ser transformadas desde el interior. Con astucia, y mucha inteligencia, las posibilidades estarían abiertas. Las Leyes Fundamentales podrían ser modificadas con el consentimiento de las Cortes y la aprobación de un referéndum. En la primera de las condiciones es donde realmente se encontraba la dificultad. Las Cortes habían sido designadas por Franco, y convencer a los representantes franquistas de modificar las Leyes Fundamentales del edificio jurídico que los posibilita estar sentados donde están, sería difícil. Difícil pero no imposible. Desde la jura de la Ley de Sucesión, Juan Carlos fue moviendo sigilosamente fichas sin levantar sospechas ni de Franco, ni del búnker. La dificultad fue mayúscula, y la moderación su cotidianidad. Sin perder instinto político, en enero de 1973 le dijo a Torcuato-Miranda: “Tú sabes tan bien como yo que cuando sea Rey no podrá haber ni Secretaría ni Movimiento-Organización. La Monarquía del 18 de julio carece de sentido. La Monarquía no puede ser azul, ni falangista, ni siquiera puede ser franquista. La Monarquía viene de atrás, de los otros reyes, de la Historia y no se puede concretar en las actuales instituciones excesivamente parciales. La Monarquía tiene que ser democrática. Es la única manera de que pueda ser aceptada por Europa y por el mundo y de que pueda subsistir” (Preston, 2003: 306). Inevitablemente, a pesar de la cautela y el secretismo del Príncipe, en el Pardo recibían y mantenían sospechas sobre sus intenciones. Con el paso de los meses, y desde la muerte de Carrero Blanco, las voces que entronaban la idea de que el futuro Rey Juan Carlos quería construir, pese a la dificultad una democracia, eran cada vez más activas y generalizadas. Tanto es así que en «Dolores, angustias y remedios» (T9C148), Don Pablo quien poco tiempo atrás primero no apostaba por un proceso de reconciliación nacional, y que tampoco mantenía una posición fuerte en la figura de Juan Carlos, pocos días antes de consumarse la muerte de Franco, en una conversación con Antonio, revela unas informaciones que le han llegado, situando ya sí, a Juan Carlos como el garante de una futura y necesaria transformación del país:

Antonio

Si es que claro, pasamos de Franco que gobierna por la gracia de Dios, a un Rey que gobierna por la gracia de Franco, eso no puede durar mucho o termina como el rosario de la aurora.

Don Pablo

No te equivoques Antonio, eso es lo que dice el populacho.

Antonio

Lo dicen porque lo sabe todo el mundo

Don Pablo

Mir Antonio, la gente de la calle no sabe nada. Hay que oír a los enterados de verdad, los que manejan los hilos del poder ¿De qué te crees que hemos estado hablando en la reunión?

Antonio

Si ya lo sé, si me he enterado perfectamente, de lo de los militares. Lo del búnker del Pardo. Pero luego ya entramos en los asuntos del Rey, de la Monarquía, el padre, el hijo, y me lío.

Don Pablo

Pero no solo tú, mucha gente. Pero ya veras, esa es la única salida.

Antonio

Pero ¿De qué Monarquía estamos hablando? Aquí quiere ser todo el mundo Rey. El marido de Carmencita, el padre de don Juan Carlos

Don Pablo

Ese lo tiene muy difícil

Antonio

Pues ¿Por qué? Es al que le toca

Don Pablo

Sí, pero los del exilio en París...

Antonio

¿Carrillo?

Don Pablo

Carrillo y los demás. Como no están aquí, no saben lo que está pasando y siguen dorándole la píldora.

Antonio

A mí me daría lo mismo, total que sea el padre o que sea el hijo.

Don Pablo

No es lo mismo Antonio.

Antonio

Qué sí, que venimos de Franco, que nadie se lo cree.

Don Pablo

Se lo creen los que tienen que tomar decisiones. Y todas las personas con dos dedos de frente sabemos que es la única solución. La dictadura ya se está acabando. Se acabó. No pretenderás que los militares consientan otra república.

Antonio

Yo no digo eso. O sea que no nos queda otra.

Don Pablo

No señor

Antonio

¿Y Juan Carlos crees que es capaz de gobernar?

Don Pablo

A ti te parece un poco cortito ¿no?

Antonio

No, yo no he dicho que sea cortito, eso lo has dicho tú. Pero este muchacho que ha estado a la sombra de Franco y aquí hay mucho buitre.

Don Pablo

Pues vuelves a equivocarte Antonio Alcántara. Ese muchacho como tú le llamas, Juan Carlos, es bastante más largo de lo que todos creemos. Y está perfectamente convencido de que necesita el apoyo para gobernar de la derecha civilizada y de la izquierda blanqueada porque si no acabará como su abuelo. En el exilio.

Antonio

Total que pasamos de ser demócrata cristianos de toda la vida a monárquicos de pura cepa

Don Pablo

Pues mira, eso es. Más que monárquicos, juancarlistas. Juancarlistas de momento.⁴⁴⁹

Por debajo de las palabras inteligentes y astutas de Fernández Torcuato-Miranda, y el texto de Herrero de Miñón (1972) *El principio monárquico* se vislumbraba el camino que poco a poco irá emprendiendo don Juan Carlos, hasta la llegada de Suárez, la aprobación de la Reforma Política, y las elecciones de 1977. Este camino, que ya escudriña don Pablo y que muestra a Antonio en la conversación reproducida anteriormente, adivina las conjeturas del futuro Rey queriendo transformar las instituciones franquistas en una «Segunda Restauración», apelando y convocando directamente al pueblo, constituyendo a su vez un lazo apretado y vinculante entre Rey, pueblo y libertad:

Carlos Adulto Off

Desde que empecé a contarles la historia de mi familia en 1968 todos hemos cambiado mucho. Hasta ahora a través de las pequeñas vivencias de mi infancia les he contado el final del franquismo. Fueron

⁴⁴⁹ Fragmento de la conversación entre Don Pablo y Antonio en «Dolores, angustias y remedios» (T9C148)

años de buenos y malos momentos. De alegrías, de temores. Años en los que todos caímos y nos levantamos. Pero la historia de mi familia y de todos los Alcántara que hubo en aquella España no ha hecho sino empezar. A partir de ahora, comienza la etapa más emocionante de todas. Aquella en la que todos los Alcántara de este país caminamos juntos hacia la libertad⁴⁵⁰

Así, las consideraciones de su mentor Torcuato-Mirando atisbaban la idea que mantendrá el Rey tras la muerte de Franco. Aquel pueblo conformado en la revolución pasiva franquista en una lectura muy precisa de Ramiro de Maeztu, que había dado ya su afirmación y consentimiento a la ley orgánica del Estado en 1966, era exactamente el mismo que debía aprobar o rechazar el diálogo personal y las continuas interpelaciones del soberano, a decir el Rey Juan Carlos I. La salvedad de los tiempos no es una cuestión baladí. La aprobación y consentimiento en 1966 se realizó bajo la amenaza y coacción de una dictadura, y el diálogo con el Rey se realizaría bajo otras premisas. Pero, en cualquier caso, lo importante residía en el principio existencial bajo el cual el pueblo conformado de la revolución pasiva era el mismo. Si los años de la dictadura franquistas habían dado sus frutos, el diálogo debía presentarse fructífero. El Rey mantuvo desde el momento del juramento de la Ley de Sucesión, que las Cortes franquistas iban a ser transformadas. El nuevo régimen del Rey tenía que hacerse heredero de alguna tradición nacional anterior, es aquí donde cobra realmente importancia el texto de Herrero de Miñón. Tenía que engarzar su nueva experiencia histórica con elementos simbólicos del pasado y también debía crear hitos fundacionales nuevos (Aguilar, 2003: 14). Entre los sucesivos momentos de celebración nacional, que finalmente quedarán eliminados con el nuevo régimen del Rey iniciado después de la muerte de Franco, son el 18 de julio, el 1 de abril, y el 20 de noviembre, puesto que son fechas que están muy vinculadas a la contienda: “El recuerdo de la guerra fratricida está directamente ligado al de la propia dictadura, pues ésta intentó afianzar una parte crucial de las bases de su legitimidad en la victoria obtenida en la guerra civil. De hecho, el franquismo nunca dejó de conmemorar ni el inicio de la guerra, en los fastos del 18 de julio, ni la victoria de la misma, con el desfile militar que con carácter anual se celebró hasta 1977” (Aguilar, 2003: 15)

Juan Carlos era plenamente consciente, que lo importante residía en la creencia existencial de un nuevo sujeto político que poco o nada se parecía al estudiado de la guerra civil, motivo por los que la llamada a la huelga general de 1976 por parte del

⁴⁵⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Especial ¿y después de Franco qué?» (T9C152)

Partido Comunista se frustró. La inmensa mayoría de los integrantes del Partido Comunista, permanecían en el extranjero, y por ello hasta el fracaso de los intentos de huelga general de 1976, no percibieron que la situación estructural de España había cambiado enormemente. Es cierto que Carrillo desde 1974 construyó un discurso basado en la reconciliación nacional. Pero no es menos cierto, que este discurso venía acompañado por la creencia de una huelga que paralizara al país. No percibió que el sujeto político franquista quería alcanzar la libertad, sin perder por el camino ninguno de los cambios estructurales experimentados. El Rey fue perfectamente consciente de ello. Si las Cortes franquistas con los avales del Consejo del Reino y del Consejo Nacional del Movimiento, no eran capaces de ponerse de acuerdo e impulsar un programa de reformas, sería él en función de los poderes otorgados en el principio monárquico quien convocaría directamente al pueblo. Cuando Franco aseguraba que lo tenía atado y bien atado, consideramos que se refería a esto. A pesar de que el Rey pudiera cambiar o transformar las estructuras del régimen, Franco y seguramente los allegados más inteligentes y astutos, que en su totalidad se subieron al carro del Rey, comprendían que los cambios existenciales desplegados en la revolución pasiva eran inamovibles. Y que solo, y únicamente apelando a un nuevo sujeto construido a tenor de ella, las modificaciones estructurales tendrían sentido. Sin embargo, este es el sentido histórico que hemos construido en el epígrafe historiográfico. También es lo que subyace en el trasfondo ideológico de la trama, pues presenta al Rey como el guía o el piloto de la consecución de libertad:

Discurso del rey ante las Cortes el día de su proclamación

Con respeto y gratitud quiero recordar la figura de quien durante tantos años asumí la pesada responsabilidad de conducir la gobernación del Estado. Comienza una nueva etapa de la historia de España. Que todos entiendan con generosidad y con altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional. El rey quiere serlo de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición. Al dirigirme como rey desde estas cortes al pueblo español confío en que todos sabremos cumplir la misión en que estamos comprometidos. Si todos permanecemos unidos habremos ganado. ¡Viva España!⁴⁵¹

Después de la muerte de Franco, y ejerciendo de nuevo la cautela aprendida en su formación dentro de las estructuras del régimen, el Rey Juan Carlos mantuvo el principio gubernativo en Arias Navarro, y cambió al presidente de las Cortes, situando allí a Torcuato-Miranda. La decisión vino precedida por la profunda convicción de la

⁴⁵¹ Fragmento del discurso del rey ante las Cortes franquistas el día que prestó juramento y fue proclamado como rey en «Especial ¿y después de Franco qué?» (T9C152)

imposibilidad de realizar ambos cambios sin arruinar un proceso que ya había dado sus primeros pasos. Los días de Arias Navarro estaban contados, pero permanecería fiel a su cargo, pues había sido designado por Franco en vida, hasta que el Rey adivinó el mejor momento para insistirle en su renuncia y colocar en su sitio a alguien en quien confiar la futura ley de la Reforma Política. Estos movimientos fueron entendidos por la ciudadanía perfectamente. Pasaron de ningunear la figura del Rey, a considerarle el piloto real del cambio y la libertad: “A finales del 75 España estrenó jefe de Estado. Sin embargo, el poder real seguía en manos del aparato franquista en el que algunos pretendían lavar la cara al régimen para que las cosas siguieran igual. Sin embargo el rey, como el tiempo demostró, se propuso a que esos cambios no se limitaran a las pesetas. Nadie podía saberlo entonces pero quedaban dos años de instituciones franquistas. El rey tenía una difícil misión por delante”⁴⁵²

El discurso del Rey ante las cortes que hemos presentado, y la ilusión contenida del pueblo español se resume perfectamente en algunas de las palabras proferidas por el monarca. Pueden sonar contradictorias, pero en ningún caso lo son. Realiza dos movimientos que convergen en la forma de reconciliación nacional. Por un lado, agradece y respeta la obra de su predecesor, Franco; pero, por otro lado, apela a la altura de miras y en apoyar todos unidos un cambio sustancial del país. Pero, ¿Cómo es posible conciliar dos almas que parecen divergir tanto? Muy sencillo: el Rey se presentaba en la gratitud a Franco para salvaguardar las transformaciones de la revolución pasiva franquista, pero al mismo tiempo, se comprometía a pilotar un camino de consenso y libertad. Por ello, las palabras que hemos reproducido hace un momento de Carlos Alcántara Adulto demuestran perfectamente la comunicación fructífera entre el pueblo español y el Rey, a decir que ellos aceptaban el órdago lanzado por el Rey, pero lo aceptarían si los políticos y las estructuras no estuvieran sujetos a la legitimidad del 18 de julio de 1936. Por esto mismo, el gran esfuerzo de reconciliación nacional fue el llevado a cabo por las autoridades comunistas que tuvieron que aceptar primero que el pueblo español era ese y no había otro, y en segundo lugar, aceptar y pactar con el actual Jefe del Estado:

Santiago Carrillo

Yo soy un republicano, pero sobre todo soy un comunista que sabe que hay que valorar la realidad concreta. Y la realidad concreta era que Juan Carlos era el organizador y el jefe político de los reformistas

⁴⁵² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Especial ¿y después de Franco qué?» (T9C152)

del franquismo. Y que sin un acuerdo de la oposición y los reformistas del franquismo no podíamos agrandar la brecha que se abrió con la muerte de Franco. El tema de la monarquía era un tema *sine qua non*. Y lo importante era que la monarquía llevase en sí un principio republicano como es el de la soberanía del pueblo⁴⁵³

Con Arias Navarro como Presidente del Gobierno, y con una ciudadanía cada vez más desafecta por no vislumbrar ningún cambio significativo, la intervención de Suárez ante las Cortes el 9 de junio contribuyó a que el Rey le viera como el candidato ideal. Este discurso concedido por Suárez procedía a colación del proyecto de Ley de Asociación para facilitar la legalización de ciertos partidos políticos. En dicha intervención, Suárez reconoció que la incorporación de principios básicos como el de Asociación no representaba una ruptura con el pasado, sino que incidía en un proceso de consenso que afianzaría la reconstrucción nacional que había durado cuarenta años. El Rey quedó encantado con la intervención y desde ese momento comenzó el tándem perfecto Juan Carlos y Suárez que duraría con sus altibajos hasta 1980. Con el nombramiento de Suárez como Presidente del Gobierno el proceso de reconciliación nacional se desarrollaba como anhelaba el pueblo español desde el lado del ejecutivo. La Ley para la Reforma Política, aquella que ya consideraba el Rey como viable desde 1970, se realizaría con ingeniería y mucha inteligencia política por parte de Suárez, pero teniendo siempre en cuenta que existía algo de fondo –una constitución existencial y vigente- que tenía que ser reformada sin que por ello se derrumbaran los cimientos franquistas.

Así que, a todos los efectos jurídicos y políticos, la Constitución de 1978 surge de una reforma de la constitución franquista y de sus Leyes Fundamentales. La sustancia de esta reforma, sin embargo, es de tal índole que permitió cambiar todas las instituciones básicas, porque se trató de una verdadera revolución material. Ante todo, la ley para la Reforma Política implicó la transformación de la representación soberana. Ya no fue monopolizada por el rey, sino transferida a las Cortes elegidas por sufragio universal libre y secreto. También se acabó el principio monárquico porque el gobierno debía salir de ellas. Esta transferencia la realizó el pueblo español en referéndum, pues era el único soberano político que podía hacerlo, a iniciativa del monarca, el único soberano jurídico hasta ese momento. Se puede decir que la más profunda transformación de la constitución del franquismo ya se dio en la ley para la Reforma Política, pues con ella el rey dejó de ser el soberano jurídico y acabó con la forma específica en que Franco entendió su herencia. (Villacañas, 2015: 584)

⁴⁵³ Fragmento de Santiago Carrillo en una entrevista emitida para el «Especial ¿y después de Franco qué?» (T9C152)

El Rey, entendió después del discurso pronunciado por Suárez en las Cortes el 9 de junio, que Suárez con la inestimable ayuda de Fernández-Miranda, podía utilizar la fuerza del sistema para realizar cambios y transformaciones insertas en una verdadera revolución material pero siempre, bajo la premisa de la vigencia existencial de una constitución que los precedía. La responsabilidad de elegir a Suárez fue del Rey, por lo tanto, Suárez concebido como el depositario del deseo de un sujeto de reconciliación nacional, hacía que la Corona dependiera de su éxito o su fracaso. El programa de Suárez respondía enormemente a las promesas realizadas por el Rey Juan Carlos I en el discurso del 22 de noviembre ante las Cortes y el pueblo español. Finalmente, para el pueblo español el tándem Juan Carlos-Adolfo Suárez era inmejorable. Así, para la familia Alcántara como estructura prototípica de este sujeto, la pareja era perfecta, pues no ponía en riesgo los beneficios materiales alcanzados en los últimos años, pero receptivos a la liberación política, o lo que es lo mismo, representaban una imagen de modélica flexibilidad e innovación alejada de la atrofia y esclerosis del franquismo de aquellos años. De esta forma el mito del Rey como piloto del cambio se puso en funcionamiento. La Constitución de 1978 y el ejercicio de democracia dado, presentó una hegemonía que hemos acordado en denominar «Segunda Restauración», y que finalmente fue mistificada y engrandecida tras el golpe militar del Teniente Coronel Fernando Tejero, haciendo así una combinación perfecta, longeva y vista en perspectiva desde el presente aún muy difícil de atravesar, entre la hegemonía democrática del proceso de la transición política, y la figura carismática de Juan Carlos I:

Carlos Adulto en Off

Después de 40 años, España tenía nuevo jefe de estado. Don Juan Carlos I. Si quería cambiar las cosas, no lo iba a tener fácil. El aparato franquista seguía ostentado el poder. Y en él algunos pretendían hacer un lavado de cara al régimen para que todo siguiera igual. El primer acto oficial, el Rey tuvo que presidir en el Valle de los Caídos el entierro de Franco, generalísimo y caudillo de España. Aquel que durante tanto tiempo había regido el destino de todos. Ante las más altas dignidades del estado sus restos fueron sepultados para siempre bajo una losa de más de una tonelada. Una losa que más que suponer el fin de una época, fue la primera piedra que inauguró la etapa más apasionante. Aquella que se dio en llamar transición. En la que los Alcántara como tantas otras familias españolas fuimos protagonistas anónimos al caminar juntos hacia la libertad⁴⁵⁴

Libertad y democracia eran los dos caras de la misma moneda que el pueblo español ansiaba y había dejado en manos del Rey Juan Carlos I. La llegada de Suárez a la Presidencia del Gobierno, y la conformación de su primer gobierno, respondía

⁴⁵⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Españoles, Franco ha muerto» (T9C154)

íntegramente a las aspiraciones políticas de un Juan Carlos que había comenzado a conformar el proceso de hegemonía que posteriormente se concretizaría en el mito presente en la trama de consenso, concordia y entendimiento de la transición a la democracia. Sin embargo, la conformación de la hegemonía de la transición política española, tras la aprobación de la Constitución el 6 de diciembre de 1978, mostró debilidades que se expresaron en forma de violencia y golpe de Estado fallido el 23 de febrero de 1981. Golpe de Estado que posibilitó la conformación prioritaria del Rey Juan Carlos I como líder carismático, y ya sí, la confirmación de la hegemonía del proceso. Antes de llegar a tal conclusión expresada en la trama de la serie, es preciso realizar algunas aclaraciones. La conformación del primer gobierno de Adolfo Suárez, la aprobación de la Ley de Reforma Política, la legalización del Partido Comunista Español, la ley de amnistía, las elecciones generales de 1977, y la aprobación de las Cortes y en referéndum de la Constitución de 1978, son la constelación y los principios básicos de la hegemonía del denominado mito del 78, que ha dominado simbólicamente el imaginario colectivo de sucesivas generaciones y, que aún sigue vigente en buena parte de los discursos de las formaciones políticas representadas en el hemiciclo. El concepto de hegemonía es empleado aquí, en términos estrictamente gramscianos. El tándem Juan Carlos-Adolfo Suárez presenta en la terminología del sardo italiano lo teorizado como el Príncipe Moderno. En un estudio de la obra de Maquiavelo, Gramsci rescató el término del Príncipe Moderno para aludir a la función que debía ocupar el Partido Comunista Italiano en una plausible transformación del modelo político italiano de su tiempo. En relación a nuestro trabajo, la pareja Juan Carlos-Adolfo Suárez y la pretensión de conformar un proceso hegemónico, responde salvando las distancias, a lo descrito por Gramsci pensando para el Partido Comunista. Así, el pensador italiano afirmaba que una parte importante del calado que tendrá el empeño político del Príncipe Moderno, sería la cuestión de una reforma intelectual y moral, es decir, la cuestión religiosa y la concepción del mundo (Gramsci, 1980: 15). Por lo tanto, la labor del Rey Juan Carlos, y de Adolfo Suárez como Presidente del Gobierno, era la constitución efectiva de una reforma intelectual y moral para el conjunto de la sociedad española, o lo que es lo mismo, la conformación real y ejecutiva de la reconciliación nacional en forma de libertades políticas: “lo cual significa crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna” (Gramsci, 1980: 15)

El Príncipe Moderno deberá desplegar sus diferentes acciones programáticas sobre el terreno de la voluntad colectiva nacional popular, en consonancia con la reforma intelectual moral, ya que es a través de la lucha ideológica que se decidirá y se asumirá en el terreno popular aquellos principios existenciales que marcarán el rumbo político de la comunidad en cuestión. Así, la reforma intelectual y moral es definida como “el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular en el terreno de una forma lograda y total de civilización moderna” (Gramsci, 1984: 228).

En función de las ideas presentadas, debemos poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía representa un progreso filosófico, además de ser un punto requerido de estudio en la relación política-práctica. El concepto gramsciano supone la unidad intelectual y ética de una concepción de lo real que supera el sentido común y se ha hecho crítica, aunque sea todavía dentro de unos límites muy estrechos. Este es el juego histórico, político y estratégico que está detrás de la estructura ideológica de la trama de la serie en la figura del Rey Juan Carlos I, Adolfo Suárez y los progresos de ambos: Ley de la Reforma Política, legalización del Partido Comunista, y elecciones libres en el 1977: “Hasta aquel día los españoles éramos como el cuadro de Goya. Enterrados hasta la rodilla y dándonos garrotazos. Pero lo quisiéramos o no, estábamos todos en el mismo barco. Y era el momento de aprender a disentir sin abrirle a nadie la cabeza”⁴⁵⁵

Carlos Adulto Off

1978, el año de la Constitución, de la reforma fiscal, de la legalización de la píldora, las películas –S-, los porros, los tripis, y la marihuana. ¡Ay si Franco levantara la cabeza!, pues ni la cabeza, ni el brazo, ni siquiera el dedo meñique de un pie. Los españoles mirábamos al futuro con ilusión y eso que no todo nos iba sobre ruedas. La ETA, el paro y la crisis amenazaban la aún tambaleante democracia. Pero todo aquello no iba a trincar el consenso que alcanzaríamos unos y otros con la Constitución, la gran protagonista de aquellos meses que fueron también los del estreno y este sin consenso, de nuestra vivienda en el encopado barrio de Salamanca. A la altura de un Director General cuya estrella política no dejaba de brillar. Aquella casa amueblada, de alquiler desorbitado, nos alejaba más aún de nuestro barrio de toda la vida.⁴⁵⁶

No obstante, la hegemonía democrática de Juan Carlos y Adolfo Suárez corría graves peligros, y mostraba profundas debilidades. La violencia en forma de terrorismo, las huelgas sindicales y de trabajadores, la crisis económica y sobre todo el malestar entre

⁴⁵⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El disputado escaño del señor Alcántara» (T11C188)

⁴⁵⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Las dos comuniones de María Alcántara» (T12C198)

las fuerzas armadas, eran un compendio de circunstancias que ponían cotidianamente en entredicho a la floreciente democracia española:

Carlos Adulto en Off

Poco a poco España ocupaba un sitio en el mundo después de tantos años de puertas cerradas, de ostracismo y condena de los países democráticos. Negociábamos con la Comunidad Económica Europea, con la ONU, la OEA, la OPEP. Nos visitaban representantes de todo el mundo. Y por fin, íbamos a cumplir nuestro sueño de volver a participar en un mundial de fútbol, el de Argentina 78, para el que nos clasificamos con botellazo a Juanito incluido. Y así, mientras unos solo queríamos mirar al futuro, y al porvenir, otros seguían soñando con los tiempos de garrote y la caverna. O aún peor, con la sinrazón de las balas y el tiro en la nuca⁴⁵⁷

Tras las elecciones que otorgaron la victoria a Adolfo Suárez el 15 de junio de 1977, el gobierno y la Corona se vieron envueltos en la hostilidad de un ejército donde muchos oficiales detestaban cualquier vía reformista que arribara en una democracia, y por otro lado, la violencia emprendida por el grupo terrorista ETA, que hizo que el ejército se envalentonase más aún con el actual gobierno exigiendo medidas más contundentes. En el año 1978 se triplicaron los asesinatos de ETA militar. Generando, asimismo, indignación y enfado entre parte de los militares. La búsqueda violenta de ETA de constituir un Estado vasco independiente que incluyera las cuatro provincias vascas españolas, y las tres francesas, implicó una mayor represión por parte de las autoridades del orden y que a su vez alimentaba y legitimaba a la banda. La situación cada vez se agravaba más, y la espiral de violencia no dejaba de crecer. Los rumores de un posible golpe militar, y una supuesto aumento de la represión en las comunidades vascas españolas, no hizo que ETA disminuyera su crueldad, todo lo contrario, cada año aumentaba más. La intervención militar era muy posible, a diferencia de una sublevación popular. Aún así, ETA lo tenía muy claro, no iba a ceder en su empeño de obtener sus aspiraciones, por lo que no se contemplaba el cese de las armas: “Eran aquellos los años del plomo, cuando era habitual levantarse sobresaltado con un nuevo atentado de la ETA o el GRAPO. –otro- decíamos entonces. Como si aquello hubiera empezado a formar parte de una macabra rutina”⁴⁵⁸

Ante esta tesitura el enfado e irritación de los militares iba en aumento. El Rey lo conocía bien. Habían jurado lealtad a su persona, pero se trataba del ejército de Franco, muchos de ellos aceptaron el cambio estructural que representaba el Rey, pero otros

⁴⁵⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Una lección muy particular» (T12C196)

⁴⁵⁸ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Una lección muy particular» (T12C196)

muchos, no podían aceptar que el régimen se estuviera derrumbando y que ellos, los que habían ganado una guerra y sostenido un régimen durante cuarenta años, no hicieran nada para remediarlo. Entre tanto malestar, y con la prensa de la ultraderecha comparando la situación que se vivía en 1978 con la de 1936, algunos pensaron que tenían que actuar antes de que se consolidara definitivamente el proceso democrático. La política de ascensos llevada a cabo por Gutiérrez Mellado hizo estragos y mermó enormemente su poder dentro de la fuerza del ejército. No obstante, no consiguió erradicar completamente a los radicales de los puestos de mando. Eran numerosos, y contaban con recursos a su favor. Asimismo, trazaron un plan para secuestrar a Suárez y su Gobierno el 17 de noviembre de 1978, unos días antes del referéndum constitucional aprobado para el 6 de diciembre de 1978, como paso previo a conformar un gabinete de –salvación nacional– que diera pasos atrás en la realización democrática, y que pusiera más efectivos y medios en la lucha contra ETA. El proyecto se llamó Operación Galaxia, pero el complot fue descubierto a tiempo y desmantelado. Como hemos dicho previamente, el golpe o algún otro posible golpe de Estado, no disuadió a la ETA militar de perseguir sus aspiraciones políticas a través del terrorismo. Así, el referéndum del 6 de diciembre de 1978 se celebró en un ambiente de tensión. Decir que el golpe había sido desmantelado, pero la insatisfacción del ejército no menguó, y poco a poco se iba agravando con las actuaciones de un Suárez perseguido y afligido por una escalada violenta que se lo estaba tragando. Ya no parecía tan astuto. La inteligencia política que había empleado años atrás, había desaparecido. Abatido y empequeñecido, Adolfo ganó unas elecciones, sus últimas elecciones, en el 1979, bajo la atenta y distante mirada de un Juan Carlos I que había dejado de creer en el presidente, y era consciente que su ruina y distracción política podía poner en riesgo lo que tanto le había costado: el vínculo entre Corona y democracia.

Carlos Adulto Off

En otoño del 78 estábamos en lo que se llamó los años del plomo. Grupos terroristas como ETA, GRAPO, y la Triple A, competían entre sí en una carrera sangrienta con una única meta, dinamitar nuestro incipiente proceso democrático. Militares, policías y guardias civiles caían asesinados a diario. Aunque del punto de mira de los violentos no se libraba casi nadie.⁴⁵⁹

Durante los años de 1978 y 1979 el desencanto con Suárez se intensificó como resultado de una inacción en algunos de los acuciantes problemas políticos y

⁴⁵⁹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Operación Galaxia» (T12C207)

económicos que asolaban España. La victoria electoral de 1979 fue un punto de inflexión: “A principios del 79, los españoles fuimos llamados a las urnas. Definitivamente después de años de dictadura le cogimos gustillo a votar. Referéndum, elecciones, no parábamos. España estaba de nuevo empapelada. Par el Gobierno no era el mejor momento. Un millón de parados, atentados cada día, los agricultores en guerra. Todo el mundo culpaba a Suárez, pero él se lió la manta a la cabeza y siguió adelante”⁴⁶⁰. Los bandazos políticos de un Suárez cada vez más desarmado, dieron alas para que el PSOE de manera muy inteligente, acrecentara el liderazgo de Felipe González, y abandonara definitivamente el marxismo, pues estaban convencidos que de lo que se trataba era de ganar elecciones y no de avanzar hacia el socialismo. El triunfo, muy ajustado, de Adolfo Suárez, puso en alerta al Rey Juan Carlos. Concedor de la desafección de los militares, y de un posible golpe militar, se opuso a que Suárez siguiera en el cargo de Presidente del Gobierno. Con la afirmación de la Constitución, él ya no mantenía la potestad de deponer y elegir presidentes, pero hizo todo lo posible para hacer constar a Suárez de que ya no contaba con su apoyo. Aún así Suárez quiso dar la batalla y resistir. Sabía que era Presidente del Gobierno porque así lo habían querido los españoles. Todo ello preocupó enormemente a Juan Carlos mientras se incrementaba la incertidumbre dentro de las fuerzas armadas. La popularidad de Suárez decrecía en la medida que aumentaba el terrorismo, la delincuencia callejera no era erradicada, la inflación, el paro y la crisis económica no se paliaba, etc. En definitiva, la joven democracia española era débil y se veía asediada por diversos frentes.

Carlos Adulto Off

A punto de estrenar la década de los 80 parecía que una democracia tan nueva como la nuestra, tan frágil, tenía los días contados. El inicio del debate de autonomías o la incipiente movida nocturna aportaba el toque de color a una España que cambiaba día a día. Pero si recuerdo aquellos días fue porque España vivió una crisis como yo no la había visto conocido. Con más de un millón de parados entre ellos mi padre que, cuando solicitaba un puesto de trabajo, solo recibía buenas palabras y la famosa frase: lo siento, pero no da el perfil que buscamos⁴⁶¹

Después de la victoria de 1979, al joven chisgarabís que había empezado limpiando chaquetas en los pasillos de los edificios del Movimiento, y que se conocía perfectamente hasta el último recoveco de la estructura obsoleta del franquismo, se quedaba sin pilas, y el Rey ya no iba a ayudarle más. Juan Carlos no pondría en riesgo

⁴⁶⁰ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El último cartucho» (T12C209)

⁴⁶¹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Las grandes y pequeñas decisiones» (T13C217)

la Corona salvando la imagen de un Suárez abatido y sumergido en un pozo sin fin de problemas sin solventar. De este modo, y de nuevo como en el 1978 pero con mejor preparación y más sigilo, algunos oficiales del ejército español decidieron en el 1981 que Suárez había hecho las cosas muy mal, y que era el momento de recortar o rectificar la obra construida hasta el momento. Ése fue el objetivo principal del 23 de febrero de 1981 cuando se ratificaba en las Cortes la aprobación de la presidencia del gobierno a Leopoldo Calvo-Sotelo de la UCD tras el abandono de Suárez.

Carlos Adulto Off

Ya habían pasado cuatro años desde la muerte del Generalísimo y el país, cada día se despertaba con un sobresalto nuevo. Unas veces, por un atentado terrorista; otras, por un secuestro como el que sufría Javier Rupérez, en manos de ETA desde hacía varias semanas. Por no hablar de los rumores sobre la inminencia de un golpe de Estado, promovido por los militares que sacara del poder a Adolfo Suárez. Y todo eso en medio de una crisis económica que llevó al paro a casi un millón y medio de españoles. Y tal vez por eso, aquel 20 de noviembre de 1979 la plaza de Oriente se volvió hasta los topes de inasequibles al desaliento que, además de despotricar de aquella democracia tan frágil, se desgañitaron gritando vivas a Franco, tal vez creyendo que por un milagro, el Caudillo podría resucitar y volver a recorrer España bajo palio⁴⁶²

Finalmente, todos los presagios de un posible golpe militar se consumaron el 23 de febrero de 1981. Con el mismo objetivo que la Operación Galaxia en 1978, este nuevo golpe buscaba formar con el respaldo de la estructura militar un gobierno de salvación nacional. Además de querer terminar con el terrorismo y de levantar una economía dolida, reformarían la Constitución. Pero ¿Qué quiere decir eso de reformar la Constitución? Muy simple, el gobierno dibujado de salvación nacional eliminaría las autonomías, eliminaría los gobiernos autonómicos, ilegalizaría a comunistas y nacionalistas. En efecto, no se trataba de derrumbar la democracia, sino de limitarla, restringirla o encogerla, es decir, en convertirla en una semidemocracia. Aquel 23 de febrero de 1981 en la sesión del Congreso de los Diputados se encontraba Toni Alcántara en calidad de periodista de Radio Centro, encargado de narrar los acontecimientos al interior de este: “Para la investidura de Leopoldo Calvo-Sotelo como presidente del gobierno. Recordemos que Calvo-Sotelo sustituiría en la presidencia a Adolfo Suárez, tras su dimisión el pasado 29 de enero [...] Parece que hemos oído un golpe muy fuerte, un disparo podría ser. Se oyen gritos, se están escuchando fuertes gritos en la puerta del hemiciclo. Parece que están entrando unos militares. Un Teniente Coronel de la Guardia Civil ha subido al estrado y lleva un arma que está apuntando

⁴⁶² Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Ni excluso ni excluyente» (T13C222)

ahora mismo al presidente del Congreso. Piden que nos tiremos al suelo. En estos momentos están apareciendo más guardias”⁴⁶³

El golpe fallido del 23 de febrero de 1981 sumió a la población española en una nebulosa terrible de incertidumbre y miedo, no estaban preparados para volver a vivir un nuevo 18 de julio, pero tampoco para retroceder en las libertades y derechos firmados en la Constitución de 1978. La trama de la serie resume perfectamente el sentir ideológico del expectante pueblo español que se había manifestado satisfactoriamente en el referéndum del 6 de diciembre de 1978, con unas precisas y sentidas palabras de Carlos Adulto:

Carlos Adulto Off

El hombre de la casa, hoy en día esa expresión puede sonar anticuada y muchos la encontrarían machista, pero yo había entendido muy bien lo que mi padre me había querido decir. Tratándome como a un igual, me había dado mando en plaza haciéndome responsable de mi familia por primera vez. Aquella noche, las viejas historias de mi abuela sobre el terror y el sinsentido de la Guerra, parecían más reales que nunca y nos quitaron el sueño a casi todos. Y yo solo podía pensar que estábamos al borde del precipicio, de la peor de las pesadillas, quién sabe si de una lucha entre hermanos, entre amigos, entre personas que acabarían matándose unos a otros por sus ideas. Aquel 23 de febrero retumbaba en mi cabeza otra fecha de la que había oído hablar tantas veces a mis mayores desde que era un crío, la del 18 de Julio del 36, entonces, como ahora, muchas familias quedaron separadas por las líneas de los tanques, las pistolas y, sobre todo, el miedo. Y todo en medio de la desinformación, de la incertidumbre, del terrible pálpito de que nuestra vida en libertad, nuestra búsqueda de un futuro mejor podía saltar por los aires de un momento a otro⁴⁶⁴

No es el momento de explicar la estructura y los pasos del golpe fallido de Estado, para ello remitimos directamente al capítulo 3 de esta misma sección. Lo que nos interesa es descubrir la estructura ideológica de la trama, la posición carismática y salvadora del Rey Juan Carlos I, y por lo tanto, la consolidación de la hegemonía, forzando una escrupulosa conversación entre Gramsci y Weber. Respecto al carisma como una forma ideal de dominación política legítima, destacar que debe ser comprendido mucho más allá de ciertas cualidades sobrehumanas de atracción a sus seguidores (Lindholm, 1997), o la conexión libidinal entre líder y seguidores condensando anhelos, temores, o ansiedades (Freud, 2001). Entenderemos por carisma algo que “logra provocar una transformación en la orientación central de la convicción y de los hechos de todas las actitudes con respecto a todas las formas de ida y al mundo en general” (Mommsen, 1991: 144) En este sentido, e intentando superar el individualismo metodológico

⁴⁶³ Fragmento de Toni Alcántara narrando lo acontecido el 23 de febrero de 1981 en el Congreso de los Diputados en «Larga noche de transistores» (T14C235)

⁴⁶⁴ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «Larga noche de transistores» (T14C235)

(Weber, 2013; Mills y Gerth, 1972), situaremos su gravedad como fuerza creadora y revolucionaria. El carisma como fuerza creadora y revolucionaria conlleva implícitamente una negación sustancial de la teleología. Racionalización y carisma, o hegemonía y crisis orgánica, entran dentro de una propuesta histórico/temporal que acepta la contingencia histórica y la fuerza trascendente de las subjetividades, o lo que es lo mismo, la no determinación casual o el programa antievolucionista. Para el caso que nos ocupa, la hegemonía de la Constitución del 1978 débil y asediada en contradicciones, necesitó en su vigorosidad mítica de los acontecimientos acaecidos durante el golpe fallido de 1981 y la posición carismática del Rey Juan Carlos I vinculando la Corona como detentadora histórica de la permanencia y unidad de la patria, a la consolidación del proceso democrático. Por lo tanto, democracia y hegemonía, se conjugaron como mito en la irrupción de la fuerza carismática obtenida por Juan Carlos tras desbaratar el golpe de Estado. De este modo, racionalización y hegemonía son sinónimos en su conformación de carisma y crisis orgánica. No están exentas de irrupciones revolucionarias. Y en su creación siempre alberga las huellas del proceso revolucionario. El rastro de la huella nietzscheana es evidente. La filosofía de la historia aparejada a una cierta comprensión moderna de la temporalidad de la historia como un todo, cuyo zénit es alcanzado en el espíritu absoluto hegeliano, parece entrar en crisis. Primero Marx se cuestiona la racionalidad del modelo capitalista y desmenuza magistralmente lo que él entiende como la estafa del liberalismo en los tomos de *El Capital*. No obstante, es Nietzsche el encargado de disparar al corazón de las filosofías de la historia, en una coyuntura histórica profundamente marcada por fuertes contradicciones modernas que arribarán en las desastrosas empresas imperiales de la Primera Guerra Mundial, y la sinrazón en términos de Lukács de la Segunda Guerra Mundial.

Uno de los conceptos imprescindibles de las críticas de Nietzsche a la filosofía de la historia, y que más tarde Weber tomará como punto de partida para concebir el proceso histórico desde la contingencia es la voluntad de poder. Mommsen (1971, 1981) es uno de los encargados de sistematizar el diligente esfuerzo intelectual antihistoricista o evolutivo de la obra de Nietzsche. Mommsen sentenció que la historia para Nietzsche es un proceso dual de crecimiento y decadencia natural. En este modelo, la ciencia es considerada como un poder que tiende a equilibrar. La vida individual de todo ser humano, en efecto, es perspectivismo. Elemento vehicular en la guerra contra el clima

de la época alrededor del evolucionismo y, que por supuesto, Weber tendrá muy en cuenta.

Para Nietzsche, la primera manifestación de este perspectivismo humano que anula la categorización teleológica se da en la tensión de poder de las pulsiones que experimentamos y que confieren sentido a nuestra conciencia. Esta filosofía pretende abrir la conciencia al mundo de la experimentación de lo sublime en la realidad y, de la vida por encima de cualquier agencia absoluta de despliegue desde el absoluto nominalismo teológico a favor de la esencia de Dios, a un despliegue histórico teleológico en base a los mismos principios. Esta nueva consideración, es entendida como una verdad que inevitablemente necesita poder sobre sus inclinaciones y tensiones en vistas a sobrevivir, en *Aurora* leemos: “en sí misma la verdad no es para nada poder, ¡por más acostumbrados que pueda estar el ilustrado halagüeño a decir lo contrario! La verdad, más bien, ha de poner de su lado al poder o tomar ella el partido del poder; de no hacerlo, ¡sucumbirá siempre! ¡Esto es algo que está ya de sobra probado!” (Nietzsche, 2014: 678)

Pero, es en *La Gaya ciencia* cuando presenta sucintamente y, de una manera magistral, la idea que Nietzsche sostuvo sobre los impulsos corporales como principio regulador y de equilibrio de una teoría del conocimiento que advierta del estado ficcional de la conciencia, pero necesaria, en tanto que reguladora de muchas de las pasiones internas que conectan la incansable voluntad de poder y el desarrollo del superhombre:

333. Qué quiere decir conocer. Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! Dice Spinoza, del modo tan sencillo y sublime que le es propio. Y sin embargo: ¿qué es en última instancia ese intelligere sino la forma en que los tres primeros se nos vuelven a la vez perceptibles? ¿Un resultado de los impulsos, diferentes y en mutua oposición, de querer reírse, quejarse, detestar? Antes de que sea posible un conocimiento cada uno de estos impulsos tiene que haber formulado su opinión unilateral sobre la cosa o suceso; a continuación surgió la lucha entre esas posiciones unilaterales y de ella, a veces, un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de las partes, una especie de justicia y de contrato [...] Durante muchísimo tiempo se consideró que el pensamiento consciente era el pensamiento sin más: sólo ahora arbolea en nosotros la verdad de que la mayor parte de nuestra actividad espiritual transcurre de modo inconsciente, sin ser sentida; pienso sin embargo que estos impulsos que luchan aquí entre sí sabrán hacerse sentir y hacerse daño unos a otros: ese violento y súbito agotamiento que afecta a todos los pensadores puede tener allí su origen (es el agotamiento en el campo de batalla). Sí, quizás haya en nuestra interioridad en lucha algún heroísmo oculto, pero ciertamente nada divino, que repose eternamente en sí mismo, como pensaba Spinoza. El pensamiento consciente, y especialmente el del

filósofo, es la especie de pensamiento menos vigorosa, y por ello también la relativamente más suave y apacible: y por eso es precisamente el filósofo quien más fácilmente puede ser inducido a error sobre la naturaleza del conocer. (Nietzsche, 2014: 851)

Dadas las condiciones que anteceden, estamos en disposición de explicar qué es para Nietzsche la voluntad de poder y cuál es su relación con el devenir y la contingencia histórica. En Nietzsche la voluntad de poder no está desligada de las ideas señaladas de superación y decadencia natural de las voluntades. La voluntad de poder está dispersa a lo largo de sus obras. Habrá que esperar a *Así habló Zaratustra* para encontrarnos un primer acercamiento. En el aforismo titulado *La superación de sí mismo* hallamos una referencia concisa de su opinión al respecto, en este sentido dirá: “Siempre que he visto un ser vivo he encontrado voluntad de poder: hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser un señor. Al más débil le induce su voluntad a servir al más fuerte, porque esa voluntad quiere dominar a lo que es más débil aún: se trata de un goce del que no quiere privarse. [...] –Mira me dijo la vida revelándome un secreto-, yo soy lo que siempre ha de superarse a sí mismo. [...] Sólo hay voluntad donde hay vida, pero lo que yo digo es que no se trata de una voluntad de vida, sino de una voluntad de poder. Hay muchas cosas que el ser viviente aprecia más que su propia vida, pero en su propio acto de apreciación se expresa la voluntad de poder” (Nietzsche, 2012a: 104-105)

La idea que está de fondo en el propio parágrafo es que los humanos de forma histórica han pretendido y pretenden aumentar su poder (es en el cuerpo donde se manifiesta la pugna de los diferentes impulsos). Esta pugna se caracteriza fundamentalmente por dos cosas, es temporal, lo que quiere decir que no tiene una duración infinita y, porque en ningún caso busca y desea alcanzar el aplastamiento de la pulsión rival, sino superarla. Es un juego de jerarquías entre las pulsiones o las voluntades que mandan y las que obedecen. Sin embargo, es en *Más allá del bien y del mal* que encontramos labrada una definición más concisa de la voluntad de poder. En el aforismo número 36, Nietzsche realiza una demoledora crítica al positivismo histórico de la época. Así, la voluntad de poder se erige como la causa primera o nacimiento del devenir histórico:

Por último, suponiendo que se llegase a explicar toda nuestra vida instintiva como la ampliación y la ramificación de una sola forma fundamental de voluntad (y mi tesis es que se trata de la voluntad de poder); suponiendo que se pudieran reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que en ella se encontrara también la solución al problema de la fecundación y de la nutrición –lo que constituye un solo problema-, entonces habríamos adquirido el derecho a decir sin equivocarnos que toda

la fuerza que actúa es voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, definido y designado por su carácter inteligible, sería justamente voluntad de poder y nada más (Nietzsche, 2012b: 293-294)

La voluntad de poder de Nietzsche, es según Safranski (2019a) un teorema de la causa primera, permitiendo la venganza imaginaria de toda las humillaciones y ofensas sufridas. Para continuar en esta línea, es preciso mostrar lo que dijo Nietzsche en *La voluntad de poder*:

¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce, que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan a sí mismas, que se transforman eternamente. [...] Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi – más allá del bien y del mal-, sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿Queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, hombres de medianoche. ¡Este nombre es el de voluntad de poder y nada más! (Nietzsche, 2000: 679-680)

Esta voluntad de poder como una gran música de fondo, que con sus notas en forma de eterno retorno de lo mismo, muestra la idea de la primera causa con la que Nietzsche pretende errar todas las humillaciones y ofensas recibidas: “El principio de la cantidad limitada de fuerza en un tiempo infinito permite inferir el retorno de todas las posibles constelaciones, y puede intuirse en la imagen del flujo y del reflujo. Se trata, naturalmente, de un discurso en imágenes metafísicas. Nietzsche es consciente de esto, sabe que intenta conocer lo incognoscible, pensar lo impensable” (Safranski, 2019a: 315)

Por lo tanto, la voluntad de poder se convirtió en una de las manifestaciones de vitalidad en la obra del filósofo alemán frente a todo determinismo de finales del siglo XIX que tendría influencia en el desarrollo del siglo XX y, que aún en el siglo XXI seguimos viviendo. En este sentido, tal y como afirma Safranski, esta vitalidad antideterminista, cuestionaría los principales pilares de la concepción de la verdad hasta el siglo XIX.

Con la obra de Nietzsche, la verdad deja de tener prerrogativas objetivas. La verdad es una manifestación útil para la vida práctica.

Retomando a Weber, hay que destacar que en la crítica a las diferentes filosofías de la historia, se esconde la verdadera posición intelectual y sobre lo que invertiría parte de su tiempo teórico. En (Weber, 2014, 2008, 2014, 2013; Mommsen, 1971, 1981) el individuo toma una posición relevante, ya que es capaz de dominar en torno a sí, todo lo que le rodea y, asimismo, tomar una posición precisa y acertada en el propio plano del espíritu, escogiendo siempre el principio, el valor o la posición que más le convenga dentro de un esquema epistemológico cercano al individualismo metodológico:

Con esta concepción, Max Weber se sitúa indudablemente en la línea del idealismo alemán y particularmente de Nietzsche. La moral nietzscheana de la decisión, que reivindica para el individuo la libertad absoluta en la elección de sus valores –aunque éstos estén en contradicción flagrante con los valores tradicionales de la sociedad- ha ejercido una sensible influencia sobre la concepción de la personalidad de Max Weber, quien también estaba convencido de que los ideales normativos sólo asumen un carácter obligatorio por efecto de las decisiones personales (Mommsen, 1971: 92)

Inserto en el individualismo metodológico cercano y heredado de una concepción nietzscheana de la historia, ubicamos el desarrollo histórico analizado por Weber en forma dicotómica, contingente y abierta al futuro. Será una continua y perpetua lucha entre un proceso de racionalización ya sea económica, política o religiosa y, la irrupción de una fuerza llamada carisma que nosotros aceptaremos entendiéndolo como un aire revolucionario de cambio. Carisma, o fuerza revolucionaria que puede portar sentidos de transcendencia y simbolismo con los que poder posteriormente fundar una nueva racionalización, y así sucesivamente. El cambio se encuentra condensado en la irrupción revolucionaria, sedimentando parte de su irrupción con tintes tradicionales y valores antiguos en una nueva racionalización, hasta el momento que se agote por las circunstancias dadas en un devenir contingente y no evolucionista: “En el eterno combate entre el carisma creador y la burocracia racionalizadora, es ésta, según Weber, la que predominará, aunque sólo fuera porque todas las condiciones materiales le son favorables. En particular el sistema del capitalismo moderno, obliga a todo hombre a ser un especialista, favorece irresistiblemente la tendencia a la racionalización y a la burocratización de todos los aspectos de la vida” (Mommsen, 1971: 103)

El análisis de esta dicotomía está perfectamente presentado en el trabajo de Mommsen (1981) *Marx Weber: sociedad, política e historia*. En esta obra, Mommsen afirma la

existencia cambiante de una lucha entre el disciplinamiento y el carisma individual, constituyendo de esta manera, la esencia del acontecer histórico. Las prácticas históricas tienden a la rutina y burocratización. Compete al carisma personal de los grandes individuos, el hecho de imponer nuevos límites al aparentemente incontenible poder de las burocracias, mediante la adhesión y cohesión de un nuevo grupo de seguidores. La concepción de la historia de Weber, muy cercana a la propuesta realizada por Nietzsche, dispara feroces críticas a las filosofías que no conceden valor ninguno al individualismo regio propio del carisma:

Esta filosofía de la historia presenta manifiestamente cierto parentesco con la de Nietzsche, quien veía en la historia un proceso de crecimiento y de decadencia naturales en el cual los grandes hombres desempeñaban también el papel del elemento creador. Es fácil mostrar que Max Weber quedó extraordinariamente impresionado y sometido a la influencia del individualismo aristocrático de Nietzsche, que, en su intransigencia, no temía enfrentarse con dos mil años de tradición cultural occidental. Su concepción del Gran Hombre, que impone objetivos a la sociedad por la fuerza de su propia convicción sin que ésta necesite una motivación, recuerda claramente a Nietzsche, cuyo tema principal es precisamente la libertad absoluta que tiene el gran hombre para elegir sus valores. [...] Weber se eleva contra el error de las profecías que reivindicaban a Nietzsche, según las cuales la única manera de distinguirse de la multitud sería calzando el coturno del contras aristocrático. Sus convicciones liberales y un vivo sentimiento de obligación hacia las masas le hicieron combatir esa variante autoritaria del pensamiento individualista. (Mommsen, 1971: 102)

Empero, Weber en su obra magna *Economía y Sociedad* entiende el carisma en un sentido puramente empírico, desprovisto de toda valoración, constituyendo ciertamente, el poder revolucionario específicamente creador de la historia (Weber, 2014a: 1299). En suma, el sentido que tendrá el carisma para nuestro desarrollo, será sustituyendo la historia del gran hombre por una historia del acontecimiento como fuerza creadora, revolucionaria, transcendental y simbólica. Podemos tomar literalmente unas palabras escritas por el propio Max Weber en *Economía y Sociedad* con las que queremos incluso ir más allá de Weber: “Lo específico de todo este desarrollo no es, en primer término, la personalidad o la impersonalidad o la suprapersonalidad de los poderes suprasensibles, sino que ahora no sólo las cosas y los fenómenos que están ahí y ocurren representan un papel en la vida, sino también cosas y fenómenos que significan algo y porque lo significan. El mago pasa gracias a eso de la acción directa por una fuerza a un simbolismo” (Weber, 2014a: 534)

Es Weber quien considera que los círculos de la actividad humana son atraídos a este círculo mágico-simbólico. Es por esto, por lo que Weber en su *Sociología de la religión* asegura que toda comunidad política cohesionada y con un sentido trascendente, requiere la instauración de creencias en dioses, cuyos valores darán sentido tanto a la comunidad como al individuo. Esto ha ocurrido en todas las etapas históricas que recordamos y podemos estudiar. Retomando la idea ya citada de la irrupción revolucionaria, Gianfranco (2005) dirá que de la dicotomía conflictiva entre burocracia y carisma surge un dilema central: “¿Cuál de las dos tendencias se impondrá a la otra? A este propósito, Weber es de la opinión que a la larga la burocratización se hará con los mandos y pondrá en peligro la irrupción individual –pero se guardó mucho de considerarlo una verdad incontrovertible-. El concepto de carisma le servía, entre otras cosas, para caracterizar la posibilidad de la irrupción imprevista e irresistible de un movimiento social y cultural que inesperadamente rompa la inercia de estructuras (tanto tradicionales como racionales y sobre todo burocráticas) aparentemente consolidadas y destinadas a perdurar. (Gianfranco, 2005: 76-77)

En «El hombre de la casa» (T14C236) se desarrolla desde el comienzo una pinza ideológica que encajará perfectamente. La incertidumbre y el miedo de una población que no quería retroceder en conquistas y libertades adoptadas se veían presas de la sospecha de que el Rey como jefe de las fuerzas armadas decidiera no estar con la democracia, y que por tanto, como Franco en el 1936 quisiera consumir un giro autoritario. La vacilación de la población es verbalizada en las palabras de Carlos Adulto en Off: “Fue la noche más larga, una noche cargada de malos presagios en la que el país volvió a pensar que la sombra de una nueva dictadura militar iba a caer inexorablemente sobre los millones de españoles que aún no habíamos tenido tiempo de acostumbrarnos a lo que era vivir en democracia. La desesperanza, la incertidumbre y, sobre todo, el miedo campaba a sus anchas. Y quien más, quien menos, quiso resguardarse del peligro a buen recaudo. Al grito de «Quieto todo el mundo», Tejero y sus hombres habían tomado el Congreso a la fuerza, lanzando un manto negro sobre testigos, periodistas y cámaras para que nadie pudiera contar aquel disparate que estaba sucediendo en el hemiciclo”⁴⁶⁵.

⁴⁶⁵ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El hombre de la casa» (T14C236)

En resumidas cuentas, la tentativa del golpe fue dismantelado y derribado por un triunvirato constituido por el Rey, el secretario general de la Casa Real, el general Sabino Fernández Campo, y el Director General de Seguridad, Francisco Laína García. Juan Carlos y su equipo libraron una batalla telefónica para asegurarse la lealtad de los capitanes generales de regiones militares. Muchos de ellos simpatizaban con Milans del Bosch, y por eso lo único que se imponía entre la democracia española y su destrucción era el Rey Juan Carlos: “Así las cosas, las miradas de todos estaban atentas al rey, ante lo que parecía una historia de otros tiempos, un mal chiste pasado de moda si no fuera porque, ¡Maldita sea la gracia!, algunos se jugaban la vida y todos la libertad. Mi hermano Toni seguía en la Carrera de San Jerónimo intentando transmitir por las ondas lo que sabía del golpe de Estado”⁴⁶⁶

En cualquier caso, el golpe empezó a flaquear cuando Juan Carlos apareció en la televisión a la 1.15 de la madrugada de aquel 24 de febrero y declaró nítidamente que él, y la Corona, se oponían a todo intento de destruir por la fuerza la Constitución aprobada y ratificada por el pueblo español. Cuando el Rey denunció el golpe y puso a disposición de Milans que para lograr su cometido primero debía pasar por delante de él y matarle, pues había decidido no abdicar y marcharse fuera de España, el golpe se vino abajo. Es cierto que Tejero y los golpistas continuaron sin dar el brazo a torcer, pero de todos modos, el golpe había fracasado: “Al final, después de aquella noche de infarto, afortunadamente ni mi hermana Inés ni nadie tuvieron que exiliarse a ningún sitio. [...] Aquel 23 de febrero quedó ya para siempre en la memoria de los españoles como una fecha imborrable, un momento de nuestras vidas que todos recordamos casi minuto a minuto. Para mí fueron unas horas de locuras en las que, tanto mi padre como mi tío demostraron, cada uno a su manera, su amor por sus convicciones y sobre todo por sus seres queridos. Tras el gran susto toda España respiró aliviada, en nuestras calles y también en nuestras vidas volvió a asomar de nuevo la libertad”⁴⁶⁷

Que el Rey Juan Carlos y la Corona se opusieran a cualquier intento de derrumbar a través de la violencia la joven democracia no solo desbarató la estrategia del golpe, sino que lo erigió como líder carismático capaz en torno a su figura de consumir el proceso de la Segunda Restauración y armar fuertemente el mito hegemónico de la transición política como ejercicio de consenso y reforma pactada.

⁴⁶⁶ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El hombre de la casa» (T14C236)

⁴⁶⁷ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El hombre de la casa» (T14C236)



Discurso del Rey la madrugada del 24 de febrero de 1981 con el uniforme de capitán general de los ejércitos. Juan Carlos vincula la Corona a la democracia y por tanto, todo golpe militar para consumarse tenía que pasar por encima de su persona. De esta forma, Juan Carlos desbarajusta la estrategia del golpe militar y se interpone como salvador de los intereses de la democracia y así, del pueblo español. Las palabras seleccionadas del discurso del rey que la familia Alcántara escucha desde el televisor de su casa son las siguientes: “Al dirigirme a todos los españoles con brevedad y concisión. Ante la situación creada por los sucesos desarrollados en el Palacio del Congreso y para evitar cualquier posible confusión, confirmo que he ordenado a las autoridades civiles y la Junta de Jefes de Estado Mayor que tomen todas las medidas necesarias para mantener el orden constitucional dentro de la legalidad vigente. Cualquier medida de carácter militar que en su caso hubiera de tomarse deberá contar con la aprobación de la Junta de Jefes de Estado Mayor. La Corona, símbolo de la permanencia y unidad de la patria, no puede tolerar, en forma alguna, acciones o actitudes de personas que pretendan interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum”⁴⁶⁸

Finalmente, la escenificación tomada por el Rey Juan Carlos I de vincular Corona y democracia, le granjeó las acciones necesarias para ser considerado por una parte sustancial del pueblo español como líder carismático, cerrando así la hegemonía iniciada con la Reforma Política de Adolfo Suárez, y consolidando en forma de mito la transición: la conformación de la Segunda Restauración. En este sentido, y volviendo a la obra de Mommsen *Max Weber: sociedad, política e historia*, aceptaremos la tesis según la cual el carisma es definido como una forma de energía espiritual que debe su efecto sobre las demás personas a ideales fuera de lo cotidiano, del más allá. Ideales que se conforman en una oposición más o menos notable con las realidades de la vida cotidiana. Como hemos dicho, incluso aceptando esta tesis, nosotros vamos a considerar el carisma como esa fuerza espiritual que es capaz de irradiar desde –fuera de lo cotidiano- un sentido y un orden en la vida de la gente. Es la posición que ocupó el Rey Juan Carlos I atendiendo a la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó* desplegada

⁴⁶⁸ Fragmento del discurso del rey la madrugada de 24 de febrero de 1981 que la familia Alcántara escucha desde su televisor en «El hombre de la casa» (T14C236)

a lo largo de estas páginas. Sin embargo, podemos sentirnos más cómodos si sustituimos la fuerza revolucionaria del carisma, por el mito. Aceptando la definición ampliamente explicada, para el caso que nos ocupa, somos más partidarios de centrar la atención de este espíritu cohesionador y trascendente no sobre el individuo, sino sobre el mito que posibilita una suerte de circulación de sentidos, legitimando ciertos órdenes o regímenes como los más plausibles del momento histórico en el que nos encontramos. Y para la trama de la serie estudiada, ese momento es la concreción de un intento de hegemonía ampliamente descrito, que llega a su conclusión y se cierra en torno a la figura carismática del Rey Juan Carlos I.



Manifestación posterior al golpe fallido de Estado. En «El sueño cumplido» (T14C237) la trama de la serie concentra parte diligente de sus esfuerzos en mostrarnos las concentraciones que recorrieron toda España a favor de la libertad, la democracia y del rey como guía y piloto de su construcción. De esta manera, el mito de la transición política española como momento de reconciliación nacional quedaba abrochado en la figura carismática de su orden y continuidad: el Rey Juan Carlos I: “Superado el susto del golpe de Tejero lo españoles nos manifestábamos en masa a favor de la libertad y volvimos a afrontar una dura realidad de crisis económica y atentados”⁴⁶⁹

⁴⁶⁹ Fragmento de la voz en Off de Carlos Adulto en «El sueño cumplido» (T14C237)

10.3. Conclusión de la Sección II

En el recorrido teórico presentado en esta sección hemos analizado los principios plausibles para un estudio fructífero de la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó*. Partimos, en efecto, desde una descripción de la comunicación, y así de los productos de la cultura de masas. El camino trazado ha comenzado admitiendo (Capítulo 1), que la serie en cuestión no debe ser contemplada como un producto televisivo cualquiera, sin restar importancia a los demás, pues configurándose en un sentido didáctico, una parte importante del pueblo español, atendiendo al índice de audiencia de cada temporada, en gran medida ha aprehendido las líneas históricas recientes de España, y así a tener una posición subjetiva e ideológica, u otra, en función del sentir estructural presentado. No creemos que sea el único medio mediante el que aprehender una determinada historia de España, pero sí uno fundamental, debido en gran medida a la importancia de los medios de comunicación y más concretamente de la televisión. De este modo, en el (Capítulo 3) invertimos una parte importante del trabajo en clarificar nuestro punto de vista histórico sobre lo acaecido en la historia reciente de España a través del estudio de historiadores y teóricos consagrados en la materia. Un análisis comparativo entre el desarrollo historiográfico según el cual la enfermedad de España como nación tardía, que no supo, y tampoco pudo, llevar a cabo las sucesivas transformaciones modernas particularmente en los siglos XIX y XX; y el análisis de la estructura de la trama encarna perfectamente las dos temporalidades que hemos manejado a lo largo de este trabajo. Por un lado, la propuesta histórica presentada, mostraba la tarea continuadora de la Corona y el Rey Juan Carlos I en la revolución pasiva franquista, dando un cauce democrático y de libertades políticas a un nuevo sujeto político que quería la reconciliación nacional, y de ahí el tan manido concepto de consenso que ha caracterizado el grueso de las investigaciones históricas de la transición política. Mientras que, la estructura ideológica de la trama en cuestión, si bien sitúa al Rey Juan Carlos I en la posición carismática que hemos descrito, parecía que con el simple análisis de la serie, el complicado proceso de la transición con las particularidades de Juan Carlos y Adolfo Suárez ponía punto y final al proyecto franquista, es decir, derrumbándolo. Esto es precisamente lo relevante del análisis de

esta sección. Hemos podido demostrar en comparación con el estudio historiográfico, el sentido y la búsqueda ideológica de una trama que nos quiere y pretende contar cómo fue y se desarrolló nuestra historia reciente.

Para realizar esta comparación, nos hemos apoyado fundamentalmente en el estudio combinado de dos autores que a simple vista y atendiendo a sus posiciones políticas, podrían parecer dos teóricos contrapuestos. Weber y Gramsci, o lo que es lo mismo, carisma y hegemonía (Capítulo 2) nos ha sido de gran ayuda. Para los dos pensadores, tanto el potencial revolucionario de la conformación pasional de las subjetividades, como la creación de una nueva racionalización como escenario posible y necesario, se han conjugado en el análisis del mito de la transición política en la estructura ideológica de *Cuéntame Cómo Pasó* vinculado a la figura del Rey Juan Carlos I. En primer lugar, como protagonista en la conformación en torno a sí de elementos radicalmente pasionales y carismáticos con los que pilotar y conducir la realidad de España, desde un proceso dictatorial mediante el juego ajedrecístico de las Leyes Fundamentales del Régimen, a un proceso Constitucional y democrático configurando precisamente esa nueva realidad cotidiana de racionalización en la que hemos estado insistiendo tanto.

No cabe duda después de todo el análisis, que nuestra intención teórica sobrepasaba enormemente el respetable y buen trabajo realizado por Laura Posada en *La memoria televisada*. Desde un primer momento, decidimos ir más allá de un simple análisis textual y semiótico de la serie. Podríamos haber decidido acometer esa empresa, pero no nos hubiéramos diferenciado de la obra de Posada. En primer lugar, entendemos por cultura algo muy diferente a los estudios de Posada, por lo tanto, el desarrollo de entrada iba a ser radicalmente opuesto, incluso coincidiendo en muchas de las ideas presentadas en el análisis de la trama. Partiendo de concepciones muy dispares de lo que es la cultura, en esta sección hemos demostrado también una mayor profundidad en el estudio de la serie. Por un lado, no nos hemos limitado a organizar una serie de ideas parciales en el estudio de *Cuéntame Cómo Pasó*. Por ello, hemos considerado necesario contraponer a la estructura de la trama un breve estudio historiográfico de lo acaecido en España en los últimos siglos. Y no solo esto, sino que el estudio profundo del relato de ficción en conformidad con las tesis presentadas por Greimas nos han permitido acercarnos pormenorizadamente a la comprensión holística de los elementos que juegan un papel relevante en los objetivos ideológicos de la trama. La elección de estudiar *Cuéntame Cómo Pasó* desde estos parámetros teóricos, nos ha permitido conjugar y

atisbar la necesidad de combinar los estudios de Weber y Gramsci en la convergencia de la figura del Rey Juan Carlos I como piloto y motor carismático de un cambio hegemónico que aún en nuestro presente mantiene su fuerza y vigorosidad como atestiguan muchos de los relatos políticos de formaciones políticas relevantes en España.

Sección III

Estudio de sociología reflexiva:

Análisis del mito de la transición política en la serie *Cuéntame Cómo Pasó* a través de la metodología de los grupos de discusión.

Capítulo 11

Más allá de la semiótica: cultura popular, habitus y sociología reflexiva.

Llegados a este punto y en mor de toda claridad tenemos que aproximarnos a lo que ha podido ser controvertido y, tal vez, forzado. Quizá algún lector haya caído en la cuenta de la imposibilidad o la dificultad de la empresa que hemos acordado en señalar como el corazón de esta investigación. Hasta este momento, hemos realizado una serie de incursiones que pueden ser observadas como paradójicas, a decir que, cómo es posible que partiendo desde un punto de vista cercano a entender la cultura en virtud de un proceso de vida y formación de la experiencia en su totalidad, hayamos realizado un análisis de *Cuéntame Cómo Pasó* cercano a la semiótica estructuralista francesa cuyo sentido de cultura está alejado y confrontado con las ideas defendidas en el marco teórico. Esto ha sido así, en efecto, y será debidamente justificado y entendido a lo largo de estas páginas. Lo que pudiera parecer a simple vista como una antinomia cultura popular/semiótica estructuralista, no es más que una paradoja que se resuelve en el interior de la propia estructura que concluirá en estas páginas. Sin embargo, nunca cedimos del todo a quedar presos del abismo ahistoricista tan propio y debidamente denunciado a esta escuela de pensamiento. Si bien creímos, y humildemente pensamos haberlo debidamente justificado en la sección inmediatamente anterior, que la decisión metodológica era la más acertada para obtener un análisis más rico en matices ideológicos que los realizados hasta la fecha, lo emprendimos siendo conscientes y así quedó claro tanto en el empleo y uso de las categorías intelectuales de los pensadores Weber y Gramsci, como de una profusa y meditada genealogía de nuestra historia de los últimos siglos, que queríamos ir un paso más allá de un análisis estrictamente estructuralista.

Así, tomando como centro arquimédico de apoyo para el análisis de *Cuéntame Cómo Pasó* el enfoque de la semiología estructuralista, atendíamos que el texto ideológico es tomado como la expresión absoluta de una estructura subyacente oculta que debíamos clarificar y discernir, superando, asimismo, todos los análisis de la serie que se habían realizado previamente. En este sentido, la estructura ideológica del texto en cuestión se

postula como un molde invariable y autosuficiente que da paso y enhebra las unidades más pequeñas del propio texto, otorgándole, en efecto, coherencia y una consistencia lógica que se articula en una totalidad subyacente. Para este caso, el análisis del discurso sería un arsenal teórico que tomamos a modo de bisturí para diseccionar las diferentes partes significativas del texto en cuya cristalización se halla oculto el corazón que les da vida y coherencia. El análisis estructuralista del cual hemos participado en la disección del mito oculto en la trama de *Cuéntame...* ha tratado de justificar su posición intelectual desde una atalaya del conocimiento por la que en pos de su posición y altura está en disposición mediante el arsenal de la lingüística heredada de Ferdinand de Saussure de encontrar las estructuras subyacentes incardinadas en modelos universales abstractos, por lo tanto, se trataría de deducir y reducir hasta su mínima expresión, las unidades de significado y hallar el *factum* de la universalidad oculta. Bajo este telón de fondo, diremos que el análisis estructuralista pretende demostrar y verificar las estructuras inconscientes que se ocultan bajo el frío manto de un supuesto desorden. Tanto es así, que para los estructuralistas, lo relevante en su análisis consistiría en determinar el *código* universal como elemento dominador que articula el sistema que permite inyectar en las tormentosas oleadas caóticas un sentido de coherencia formal. Alonso (1998) en su archiconocida mirada cualitativa define maravillosamente lo que significa el análisis estructural del discurso del que estamos dando cuenta:

El análisis estructural del discurso, por tanto, es el producto de un doble movimiento de, por un lado, disección del texto en unidades mínimas de sentido –siempre nominadas con el sufijo “ema”: sematema, biografema, ideologema, lexema, etc.- y, por otro, directa e indisolublemente ligado con lo anterior, de búsqueda del sistema de relaciones que da la identidad al texto como un conjunto de posiciones que sólo encuentran sentido si están relacionadas/opuestas a las otras. En el texto no hay sustancia, sólo forma; su estructura es el sistema de posiciones diferenciales de sus elementos dentro de una secuencia discursiva, y encontrar el sistema implícito de unidades y reglas que dan cuerpo al relato/texto es la labor del investigador. (Alonso, 1998: 196)

El trabajo estructuralista en el que nos hemos apoyado, con especial atención al pensador más extremo y representativo del estructuralismo, estamos hablando de Greimas, sobre todo a partir de sus interpretaciones de los análisis llevados a cabo por Propp, considera que la estructura es previa y conforma el sentido del significado. En suma, la estructura desde su posición de *a priori* funciona como una estructura generativa desde la que arrancan el conjunto de las situaciones posibles. Si la búsqueda de la estructura subyacente y oculta es el *desiderátum* de la semiología estructuralista,

estamos tratando de una corriente metodológica obsesionada por las estructuras inconscientes. De esta manera, no será raro encontrar apelaciones funcionales en pensadores como Greimas que reivindicuen lo inconsciente estructural reflejado en la categoría del lenguaje en Lacan, Claude Lévi-Strauss y Barthes: “Pensamos con C. Lévi Strauss que las sociedades humanas dividen sus universos semánticos en dos campos: el campo de la Cultura que envuelve todos los contenidos que la sociedad en cuestión acepta y articula; y el campo de la Naturaleza que envuelve todos los contenidos que esa misma sociedad rechaza o no considera” (Greimas, 1973: 163). En el caso español, encontramos dos recepciones de estos planteamientos especialmente interesantes e influyentes. Por una parte, la obra ya citada de Lozano y otros (1982), y por otro lado, de quien introdujo la conceptualización del grupo de discusión en España y que trataremos posteriormente con más atención, Jesús Ibáñez: “Pero la matriz de toda relación de intercambio, y por tanto de la función-sujeto, es el lenguaje; el hombre es, ante todo, sujeto de una enunciación. La tecnología lingüística anticipa la forma de cualquier relación de intercambio” (Ibáñez, 1979: 90)

A pesar de las consideraciones planteadas inmediatamente, y de que hayamos empleado con adecuación y consistencia algunas de las categorías mencionadas en el análisis de la serie *Cuéntame...* en virtud de discernir las estructuras subyacentes y ocultas del texto, también estuvimos prestos en clarificar que el análisis estructural iría acompañado, en primer lugar, de una panorámica mucho más amplia y diacrónica que atendimos en conceptualizar de socio-semiótica y, en segundo lugar, que partíamos de la base de una defensa de la sociología reflexiva que se aproxima a la cultura no como un producto acabado y encerrado en estructuras universales y abstractas, sino que sirviéndose de este análisis para encontrar a modo de sincretismo la lectura preferente (Fiske, 1989) y pensada ideológicamente por los creadores en cuestión, nos acercaríamos a observar cómo los propios sujetos que se encuentran inmersos en estructuras cuya génesis es histórica, leen y decodifican la lectura preferente que previamente ya hemos presentado. En este sentido, incluso voces dentro de la semiótica como Gonzalo Abril (1995) han manifestado las controversias e incapacidades del estructuralismo de dar por finalizado el estudio del sentido partiendo de las estructuras universales y, empujando a los sujetos a una absoluta inoperancia o, dicho de otra manera, conduciéndoles a la muerte en tanto que seres atrapados en estructuras desde las que dentro de los barrotes de la celda de su

sentido no son capaces de otear ningún horizonte⁴⁷⁰: “Así pues la semiótica, en tanto que práctica metodológica orientada a la indagación del sentido, se presenta como un saber inevitablemente paradójico y autorreferente, porque su objeto no es propiamente un objeto, y las operaciones y efectos del sentido, de manera aún más clara que en otras –ciencias humanas–, están involucradas constitutivamente en sus procedimientos epistémicos y discursivos” (Abril, 1995: 427). En suma, frente al formalismo descriptivo de la semiótica objetivista, Abril asume las contradicciones y limitaciones concluyendo que: “No se trata, pues, de abogar por un eclecticismo evasivo, sino de reconocer que el pluralismo metodológico es más fecundo que la unidisciplinariedad” (Abril, 1995: 429).

La alternativa al modelo semiótico-informacional vino, pues, de un conjunto de perspectivas etiquetadas como “semiótica textual”, “semiótica discursiva” o sociosemiótica”. Unas veces estas perspectivas presentaban un claro carácter “unidisciplinar” (es el caso de la llamada “Escuela de París”), otras, “multidisciplinar”. En su segunda versión, el proyecto semiótico ha tratado de conjugar en distintas combinaciones y dosificaciones las perspectivas de la investigación narratológica (Greimas, Bremond, Genette...) de las teorías de la enunciación (Bajtín, Benveniste, Ducrot) de la semiótica de la cultura (Lotman, Uspenski...), de los enfoques pragmáticos de la filosofía analítica (Wittgenstein, Austin, Grice, Searle, Strawson), de la teoría del texto (Van Dijk, Petöfi) y de la sociología fenomenológica (Goffman, Garfinkel, Cicourel...). (Abril, 1995: 430)

Esta apertura trata de aproximarse a los fenómenos sociales a través de la definición de la situación del actor, es decir, de la percepción e interpretación de la realidad partiendo tanto de relatos personales y de reconstruir la biografía, como de aprehender el contexto de la interacción. En definitiva, la acción social se correspondería con la conjunción de la biografía personal del actor y el contexto de la situación. Esta *gestalt* (definición de la situación) procede según Schwartz y Jacobs: “de la interacción de la biografía, la situación, la comunicación no verbal y el intercambio lingüístico que caracterizan a toda interacción social” (Schwartz y Jacobs, 1984: 26). Para esperar, pues, que estos esfuerzos conduzcan en términos weberianos a una *Verstehen*, destacar que algunas escuelas de pensamiento no recibieron con gran entusiasmo las aproximaciones de la idea de «comprensión» weberiana, interesándose en gran medida en lo que Émile Durkheim denominó hechos sociales. En cualquier caso, la apuesta sociológica por escapar tanto de los hechos sociales en pos de estudiar al sujeto bajo la categoría

⁴⁷⁰ Para atender a un trabajo sagaz, inteligente pero crítico con el estructuralismo semiológico véase Martín Criado (1991).

kantiana de insociable sociabilidad, como de las estructuras subyacentes de la semiótica estructuralista partió de las ideas de Max Weber, Herbert Mead y Herbert Blumer⁴⁷¹.

Entonces, el sociólogo a diferencia del lingüista que se interesa únicamente por las correspondencias que puedan darse entre los sonidos, sistemas fonéticos, análisis lingüísticos o estructuras subyacentes, le interesa rastrear y manifestar el sentido cultural del gesto, la entonación y la transmisión del lenguaje en las vicisitudes de la acción social. De este modo, Cicourel observa que: “El sociólogo puede pedir consejo a una lingüística que juzgue la gramaticalidad de su cuestionario, pero siempre le quedarán sin resolver problemas de sentido, a menos que considere también las diferencias dialectales, de expresiones idiomáticas, énfasis, entonación y gesto” (Cicourel, 1982: 231). Se hace necesario, en efecto, prestar de nuevo atención a las palabras de Cicourel, ya que reivindican para cualquier trabajo cualitativo el papel central del concepto weberiano de acción social: “Suponemos que la comprensión de la estructura de la acción social comienza y termina con la conceptualización y observación de un escenario de acción definido culturalmente. Por ello, el estudio de la acción social no puede reducirse a los móviles o actitudes psicológicas de los individuos que constituyen cierto grupo o colectividad, sino que la acción social ha de explicarse por las normas, valores o ideologías que son vinculantes para los miembros de un grupo y que rebasan a todo actor particular tomar como ser psicológico” (Cicourel, 1982: 257).

Las aproximaciones teóricas de Cicourel traspasan las fronteras estructurales de la semiótica, ya que al situar el concepto de la acción social como el más determinante ejercicio y estudio de un sociológico, reintrodujo en el análisis la categoría de sujeto. Los análisis teóricos de Cicourel son ejemplares y cercanos tanto al problema del sentido común de Alfred Schütz, como a la etnometodología de Garfinkel. Si Schütz parte de la intersubjetividad del mundo de las interacciones cotidianas como pasaporte a la reconstrucción del mundo de la vida legado en las últimas publicaciones de Husserl, Garfinkel arriba a admitir que el estudio de las interacciones cotidianas nos permite con el derrumbamiento de un mundo «normal», mostrarnos las estructuras ocultas y la estabilidad de éste. Entonces, la relevancia de Cicourel estriba en que partiendo del estudio de estos dos grandes colosos del método cualitativo en el siglo XX, convierte o cree hacerlo como nos indica Habermas (1996: 197) la aprehensión experimental de la

⁴⁷¹ Para un estudio más pormenorizado de lo dicho, véase Schwartz y Jacobs (1984: 20-58)

estructura transcendental de los mundos de la vida en presupuestos de una investigación social capaz de obtener medidas fiables.

El tránsito de una semiótica objetivista a una apertura pragmática y fenomenológica no evita que incurra según nuestro punto de partida muy cercano a la producción intelectual de Pierre Bourdieu en sucesivas incongruencias y límites inevitables. Muchas de estas limitaciones ya fueron atisbadas por Habermas al considerar que los fenomenólogos tratan de comprender el continente mundo de la vida desde la abstracción de su mundo individual: “No podemos satisfacer las condiciones metodológicas de la experiencia comunicativa tratando de rebasarla por vía fenomenológica. Si no queremos cercenarla apresuradamente mediante objetivaciones engañosas, esa experiencia exige la ejercitación en el marco ya constituido de la intersubjetividad de sujetos que conviven y actúan conjuntamente; exige el aprendizaje de patrones de lenguaje concretos” (Habermas, 1996: 199). No obstante, la crítica de Bourdieu nos es más cercana, en tanto que también va dirigida al propio Habermas, al considerarle un defensor de la razón más descarnada y abstracta cuya última consecuencia es alcanzar la despolitización: “Habermas somete las relaciones sociales a una doble reducción o, lo que viene a ser lo mismo, a una doble despolitización, que lleva, sin que lo parezca, a replegar la política al terreno de la ética: Habermas reduce las relaciones de fuerza políticas a relaciones de comunicación, es decir, a relaciones de –diálogo- a las que vaciado prácticamente de las relaciones de fuerza, que tienen lugar en ellas de una forma transfigurada” (Bourdieu, 1999a: 91).

Bourdieu en determinados momentos de su producción intelectual es cercano y crítico a la vez con algunas de las proposiciones de filósofos ingleses «pragmatistas» como Austin cuando entiende que el lenguaje encierra parcelas irreducibles a cualquier intento de ajustarlo al modelo de la comunicación. Para Bourdieu existen muchos elementos que no pueden ser comprendidos en términos de pura comunicación pero, al proponer su analogía económica, estima la superación del modelo de analogía propuesto por la filosofía analítica, ya que es algo de lo que carece: “No critico a Austin; digo que él no da una explicación completa de las condiciones de posibilidad del proceso que describe. Entonces, aunque parezca estar muy alejado de su filosofía del lenguaje, estoy en realidad muy cerca” (Bourdieu, 2003b: 302). Bajo este telón de fondo, se entiende la crítica que realiza (Bourdieu, 2000: 128-129) a los dos puntos de vista aparentemente incompatibles en las ciencias sociales: el objetivismo y el subjetivismo. Por un lado, se

pretende tratar los hechos sociales como cosas en términos de la teoría de Durkheim y dejar al margen todo lo que deben a que son objetos del conocimiento y, por otro lado, reducir el mundo social a las representaciones que de él se hacen los agentes, y es aquí donde se encontraría sin duda Schütz y los etnometodólogos. Es, justamente, bajo este prisma de superación que Bourdieu se opone al concepto de ego transcendental de la fenomenología, incluso a la aproximación que realiza una de las autoridades a las que más respetaba en el campo intelectual francés, Maurice Merleau-Ponty. Al respecto de Ponty, Bourdieu sustituye el concepto de percepción inscrito en la obra titulada *La fenomenología de la percepción* para darle un contenido sociológico o, dicho de otra forma, sustituir la percepción inscrita en el ego transcendental fenomenológico que Ponty a pesar de las críticas en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* a sus máximos inspirados (Husserl y Sartre), aún sigue manteniendo, hasta supeditarlo a la idea de habitus: “La sociología debe incluir una sociología de la percepción del mundo social, es decir una sociología de la construcción de las visiones del mundo que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Pero, dado que hemos construido el espacio social, sabemos que estos puntos de vista, la palabra misma lo dice, sin vistas tomadas a partir de un punto, es decir de una posición determinada en el espacio social. Y también que habrá puntos de vista diferentes a aun antagónicos, puesto que la visión que cada agente tiene del espacio depende de su posición en ese espacio” (Bourdieu, 2000: 133)

No obstante, debemos dar un paso más allá. Si entendemos la cultura como un proceso de la totalidad de las experiencias humanas en el interior de relaciones estructurales de génesis y asimetría, el siguiente paso tras haber realizado el análisis de la lectura preferente de *Cuéntame...* consistiría en conducir nuestro análisis por encima de los confines de la semiótica y partiendo desde una sociología reflexiva en el sentido que le da y así lo explicaremos sucintamente, Pierre Bourdieu, situaremos a los sujetos y sus prácticas en el centro del análisis. En un primer momento, tratamos teóricamente a los sujetos como los protagonistas en el interior de unas estructuras de la cultura entendida desde la experiencia humana y cotidiana denominada por Raymond Williams de «ordinaria» y, en este caso, daremos el paso definitivo, empero, superando el estructuralismo semiótico y la idea de clausura de la subjetividad engullida por la objetividad del texto. Así, los sujetos volverán a ser los protagonistas, pero ya no solo en términos teóricos, sino que serán considerados de facto como discursos o prácticas que representarán los intereses y las experiencias de los grupos y los actores políticos.

En este plexo de reivindicación y de reinstauración del sujeto en el centro del análisis cualitativo, coincidiremos en las críticas de Pierre Bourdieu a las abstracciones ahistóricas de la semiótica. Si bien es cierto que gran parte de las problemáticas que se circunscribían a los análisis estructuralistas y posestructuralistas han dado y pueden dar, en este trabajo lo hemos percibido, resultados positivos en el estudio de una investigación cualitativa, desde nuestro punto de partida no son del todo convincentes si son tratadas holísticamente, para ello es necesario relativizarlo, minimizarlo y trascenderlo, con el objetivo tanto de mostrar el contexto y la historicidad de la producción de las estructuras subyacentes que pretendamos analizar, como por dotar de protagonismo a un sujeto arrastrado a la muerte a causa del signo y la hiperrealidad en forma de crimen perfecto (Baudrillard, 1996).

Ahora bien, de lo que se trata es de conciliar dos propuestas metodológicas cualitativas para el estudio de nuestros objetivos. No hay contradicción ni eclecticismo al insistir ininterrumpidamente que en consonancia con R. Williams (1977), la estructura del sentir, es decir, la estructura de la experiencia sensible capaz de concitar espacios de sentido y asideros simbólicos que permiten a los individuos no tropezarse en el nihilismo de eternos flujos sinsentido a la espera de la muerte, sobrepasan claramente los análisis psicoanalíticos o individuales, así como las exageradas hipótesis estructurales de la dimensión exclusivamente semiótica. Si vamos del *opus operatum* (representaciones simbólicas-signos) al *modus operandi* (*habitus* o relaciones de dominación) desvelamos la *illusio* en la que consiste el imperativo de totalidad semiótico: visión despolitizada, aséptica e incolora del mundo. Recuperando, asimismo, las actividades de dominación inhibidas en los estudios del estructuralismo lingüístico, sin obviar que las distintas posiciones ideológicas conforman diferentes campos semánticos, estamos en condiciones de reivindicar *à la manière de Pierre Bourdieu* una sociología crítica reflexiva o, lo que es lo mismo, una sociología de la sociología⁴⁷². La crítica de Bourdieu a la semiótica, es compartida también por un Habermas que en su *pensamiento postmetafísico* delinea la trampa en la que cae también el estructuralismo: la presentación de falacias abstractas. En este sentido, la creatividad e individualidad de los sujetos se vería reducida a fenómenos residuales que o bien se pasan por alto, o son tachados de mero narcisismo: “Quien, bajo premisas estructuralistas, quiera defender

⁴⁷² Las aportaciones que realicemos de la obra de Bourdieu no emanan de una construcción *ex novo* en el campo de la sociología española. Para desbrozar los precedentes en el estudio de la obra de Bourdieu en el campo de la sociología española véase Callejo (2014).

todavía los derechos de todo ello, no tiene más remedio que desplazar todo lo individual e innovador a una esfera de lo prelingüístico sólo accesible ya en términos meramente intuitivos” (Habermas, 1990: 58). Asimismo, la estructura paradigmática que hemos presentado sucintamente en la sección II mediante la semiosfera del pensador ruso Lotman, sería un ejemplo claro de una muralla fortificada que reduciría al sujeto y su habla a un ejercicio meramente accidental. La base de la virtualidad heurística de la crítica bourdieusiana a la semiótica no tiene un carácter *ex nihilo*, ya que en pensadores de la talla de Georg Simmel⁴⁷³ observamos como el individuo y la estructura social suben y bajan juntos, su *raison d'être* es su íntima relación, ni uno ni otro tienen una entidad separada, cada uno alcanza algo así como su identidad en relación al otro. Por lo tanto, reducir al sujeto a mera acción superflua es algo que ya atisbaron algunos de los sociólogos más representativos de comienzos del siglo XX.

Ahora bien, Bourdieu insistió enormemente a lo largo de su extenso trabajo, que todo aquello que le interesaba consistía en discernir y esclarecer las condiciones sociales de producción de enunciados o, dicho de otra forma, lo que le interesaba del habla, o del discurso, no eran las estructuras y el poder inherente en el propio lenguaje, sino las condiciones asimétricas de producción, y la autoridad y legitimación por la que se encuentran respaldados. Así, Bourdieu (2013b: 527) en su último texto adherido a *La miseria del mundo* sostiene que allende de la hermenéutica o de las conversaciones de tipo ideal, no hay ejercicio más realista y posible que darse al estudio de los problemas de la interacción y la comunicación que son ineluctablemente una fusión entre prácticos y teóricos. Por ello, cualquier estudio que se interese o se acerque a los procesos de comunicación no puede dejar de observarlos como una acción dependiente y vinculada a procesos contextuales, culturales, asimetrías sociales propias de la estratificaciones, a la legitimidad y autoridad que respaldan los códigos emitidos, a los procesos de dominación social y cultural, en definitiva, a todo un conglomerado de producción social de discursos que está muy alejado de cualquier principio de neutralidad valorativa. Entonces, frente al concepto de cultura que observa una serie de televisión desde una posición de atalaya del conocimiento desde la cual descifrar y valorizar las estructuras subyacentes que alcanzarán a todos los integrantes de una comunidad política por igual, reivindicamos una idea de cultura próxima a una estructura del sentir y de las experiencias cotidianas denominada por R. Williams de «ordinaria», que ya no

⁴⁷³ Véase Simmel (1977: 57-147)

disuelve a los sujetos en una especie de ente superfluo o pasivo, sino que existiría toda una negociación entre un código preferente o ideológico, y las aspiraciones de identidad, expresividad y resistencia de unos actores concretos que tienen un habitus determinado por la estructura asimétrica de la sociedad. De esta forma, la crítica de Bourdieu a la semiótica estructuralista recogida en el concepto de habitus como disposiciones prácticas, dispara al corazón de aquellas visiones que reducen al individuo a una especie de sujeto deseante articulado por reglas del lenguaje que trasciende su autonomía o razones prácticas. Frente a la reducción del individuo a sujetos presos por las estructuras del lenguaje, para los que existiría una regla abstracta y subyacente en la interpretación y decodificación de los mensajes ideológicos de series como la que hemos analizado, reivindicamos que los individuos realizan la decodificación de los mensajes recibidos según un marco de referencia mucho más amplio, un marco multidimensional, en el que encuadramos fundamentalmente, las estructuras de la experiencia desde las que partimos en nuestra relación con el mundo que nos rodea, es decir, posiciones ideológicas y sus contextos prácticos sin quedar enmarañados, asimismo, por una regla lógica o pautas determinadas:

El habitus, como sistema de disposiciones para la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares, por lo tanto de la regularidad de las conductas, y, si se pueden prever las prácticas (aquí, la sanción asociada a una cierta transgresión), es porque el habitus hace que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias. Siendo así, esta tendencia a actuar de una manera regular que, cuando el principio está explícitamente constituido, puede servir de base a una previsión (equivalente culto de las anticipaciones prácticas de la experiencia ordinaria), no encuentra su principio en una regla o una ley explícita. (Bourdieu, 2000: 84)

Entonces, la aparición y extensión de los mensajes provenientes de los medios de comunicación, o de las series de televisión, puede generar, en efecto, una suerte de distorsión o de acción de engullir ideológicamente las audiencias. No somos ingenuos, y así lo hemos demostrado previamente, los códigos televisivos y, particularmente, las series de televisión, esconden estructuras ideológicas determinadas y muy concretas. Sin embargo, una afirmación de este tipo, nos debe impeler a no caer presas del mismo sempiterno de las jaulas del lenguaje estructuralista. Por todo ello y, partiendo de nuestra acercamiento al concepto de cultura cercano a las vicisitudes y las taxonomías de Raymond Williams, las estructuras subyacentes e ideológicas deben ser consideradas de un complemento añadido a la tarea de realizar un análisis sociológico de los discursos, que arrancando de la idea de una sociología reflexiva, esté en condiciones de

proporcionarnos un mapa práctico de la cuestión, empero, un mapa de las formas y diferencias que encuentran los sujetos determinados por su posición ideológica y su contexto situacional, en la decodificación de un mensaje que es visto por el estructuralismo como de similar para todos. Para llevar a cabo esta ardua tarea, es conveniente en mor de una mayor claridad que identifiquemos los rasgos principales y más destacados del llamado giro lingüístico que se produjo en el siglo XX, relevante no solo para la semiótica estructuralista, sino para las posibilidades y popularidad que obtuvo el trabajo cualitativo de análisis sociológico de los discursos. Es menester del rumbo de este análisis, que en el plexo comprendido entre el giro lingüístico y el análisis sociológico de los discursos, reparemos concienzudamente en las repetidas críticas emprendidas por Pierre Bourdieu a ciertas epistemologías surgidas de esta situación filosófica crepuscular y, también, que nos adentremos tanto en qué queremos decir cuando reclamamos una sociología reflexiva, las diferencias entre las perspectivas cuantitativas y cualitativas, así como desmenuzar los rasgos más característicos de la metodología que hemos considerado la más adecuada para poner en práctica nuestra perspectiva reflexiva y de la que extraeremos el análisis crítico de los discursos y las posiciones sociales inscriptas en diferentes habitus: el grupo de discusión.

11.1. El giro lingüístico en la filosofía

El giro lingüístico en la filosofía que se produjo en el siglo XX implicó (Gadamer, 1998: 151; Habermas, 1990: 13-19, 1996: 203-205; Ibáñez, 2003: 21-42; Íñiguez Rueda, 2003a: 43-82, 2003b: 83-121) no únicamente una mayor inflexión y determinación por el papel rescatado de la metafísica occidental del lenguaje, sino que tuvo efectos e implicaciones relevantes que fueron más allá de esto, empero, afectaron y contribuyeron a dibujar nuevos paisajes relativos a la naturaleza del conocimiento, tanto para el sentido común como para la ciencia: “Pero, sobre todo, el giro lingüístico ha modificado la propia concepción de la naturaleza del lenguaje” (Ibáñez, 2003: 21). Proporcionó nuevas moldes y cajas de herramientas para entender y determinar lo que queremos decir con *realidad*, y a diseñar nuevas formas de investigación que tuvieron y siguen teniendo un impacto determinante. Incluso en un pensador ciertamente crítico con algunas diatribas excesivamente alejadas de su concepción del mundo de la vida como es Habermas, admite la influencia y las posibilidades teóricas y enfoques

metodológicos abiertos por este *linguistic turn*: “Entre el mundo de la vida como recurso del que se nutre la acción comunicativa, y el mundo de la vida como producto de esa acción, se establece un proceso circular, en el que el desaparecido sujeto trascendental no deja tras de sí hueco alguno. Empero, sólo el giro lingüístico de la filosofía ha suministrado los medios conceptuales con que poder analizar la razón materializada en la acción comunicativa” (Habermas, 1990: 54).

Ahora bien, tras las críticas a la razón idealista de Kant, Fichte, Shelling y Hegel, por parte de Nietzsche, Marx y Kierkegaard, las viejas razones del yo trascendental idealista chocaron con las premisas de las nuevas ciencias del espíritu como fueron así definidas por Wilhelm Dilthey (Habermas, 1990: 155-187). Dilthey se ve impelido a desafiar a la razón teleológica del historicismo y contraponiéndose a las ciencias naturales defenderá unas ciencias del espíritu o de la cultura y los valores que será fundamental para comprender el giro lingüístico de la filosofía, al menos, el de la filosofía continental: Husserl, Heidegger, Gadamer, Sartre y Merleau-Ponty como algunos de los máximos exponentes. Según Habermas son cuatro los motivos que se producen en el siglo XX para romper con la tradición de la filosofía metafísica: “Los rótulos son los siguientes: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis –o superación del logocentrismo” (Habermas, 1990: 16)

En cuanto al giro lingüístico, T. Ibáñez (2003: 22-28) atribuye un peso sobresaliente al hecho de romper con la antigua tradición filológica centrada en la comparación de las lenguas y el estudio de su evolución histórica. En este sentido, una de las primeras rupturas será la desencadenada por Ferdinand de Saussure instituyendo y dando el pistoletazo de salida a la lingüística moderna de la que beberá el estructuralismo francés y, una segunda ruptura, atribuida a Gottlob Frege y Bertrand Russell que ejerció una mayúscula influencia para pasar de las hiperbólicas y abstractas categorías de la metafísica hacia un mundo objetivable, y público de las tradiciones discursivas que finalmente alcanzaran su cénit en el colegio filosófico del *Círculo de Viena* al que perteneció para completar la tríada Ludwig Wittgenstein. Así, la tríada Frege/Russell/Wittgenstein estaban convencidos de que: “el lenguaje común es un pésimo instrumento para plantear y discutir los asuntos filosóficos, así como para construir una visión científica de la realidad. Según ellos, muchos de los falsos problemas en los que se enzarzan los filósofos provienen de un uso poco riguroso del

lenguaje, buena parte de las formulaciones filosóficas carecen de sentido debido al uso de un lenguaje insuficientemente formalizado y hasta los enunciados científicos caen inadvertidamente, pero con demasiada frecuencia, en las múltiples trampas del lenguaje cotidiano” (Ibáñez, 2003: 28).

Sin embargo, este impulso neo-positivista que en términos wittgensteinianos consistiría en acabar con la vacuidad de las abstracciones metafísicas a través del problema del lenguaje, quedó reducido en su empeño de cientificidad a los recursos técnicos de una nueva lógica que reduciría todo enunciado en proposiciones. Después de la publicación de su *Tractatus lógico-filosófico* (1921) y sumarse al carro de la cientificidad del lenguaje iniciado por Frege y Russell, es el propio Wittgenstein el que posteriormente, como demuestra otra de sus grandes aportaciones a la historia del pensamiento, *Investigaciones filosóficas* (1952), trató de dilucidar las complejidades e inexactitudes del sueño de alcanzar un lenguaje ideal, descendiendo así, a tratar de desbrozar las características del lenguaje cotidiano como ya estaban realizando algunos autores en la Universidad de Oxford, otro círculo relevante e influido por el giro de Viena: Gilbert Ryle, John Austin, Peter Strawson o Paul Grice. Todos ellos, junto a la orientación pragmática que había prevalecido a comienzos del siglo XX en los Estados Unidos formada por Charles Peirce, Williams James, y John Dewey, así como otros americanos cercanos a Russell tales como Willard Quine, Nelson Goodman, Hilary Putnam, Wilfrid Sellars y, por último, el infatigable y relevante pensador austriaco Karl Popper, formaban el ecosistema filosófico abierto por el giro lingüístico iniciado en Viena y que podemos concluir con la figura del pragmatista norteamericano tan cercano a esclarecer y prevalecer el estudio del lenguaje cotidiano como es Richard Rorty: “Sustituye la búsqueda de objetividad por la búsqueda de solidaridad en una comunidad de lenguaje a la que contingentemente se pertenece” (Habermas, 1990: 177)

El frondoso paisaje planteado formaría parte de una de las cuatro parcelas delimitadas por Habermas en la ruptura de la filosofía que se produjo a comienzos del siglo XX y que la consiguió sacar de las aporías de la filosofía de la conciencia: “La filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo occidental, y el estructuralismo” (Habermas, 1990: 14). Esta constelación de posibilidades entrarían dentro de las categorías definidas para el giro lingüístico por Íñiguez (2003a: 46-82) de la teoría de los actos del habla, y la lingüística pragmatista, quedando al margen la etnometodología que partiría de una cierta lectura cuyas raíces se encuentran en el concepto weberiano de *Verstehen* y la

fenomenología de corte husserliano destacando a Harold Garfinkel, y el enfoque discursivo de Michel Foucault que trataremos de esclarecer detenidamente en otro momento. Por la relevancia que tendrá para Pierre Bourdieu, es menester en este análisis concentrar ciertos esfuerzos en desmenuzar la fenomenología de Husserl, Sartre y Maurice Merleau-Ponty, la hermenéutica fenomenológica de Martin Heidegger, y el giro hermenéutico de Hans-Georg Gadamer. El peso de estos destacados pensadores en las críticas lanzadas por Pierre Bourdieu tanto en su *Homo academicus*, en *La ontología política de Martin Heidegger*, como en el resto de su significativa producción intelectual, es crucial y necesario para interesarnos por el paisaje teórico que maneja Bourdieu antes de dar el paso a su apuesta por la sociología reflexiva sobre la que nos apoyaremos.

Bourdieu reiteró sistemáticamente la importancia que tuvieron las consideraciones fenomenológicas sobre el tiempo tanto de Husserl como en Heidegger y, posteriormente también las de Schütz (Bourdieu, 2000: 18), puesto que le permitieron acercarse al tiempo de la experiencia ordinaria de lo social. Algunas de las páginas más interesantes y de mayor contenido teórico de sus *meditaciones pascalianas* dan buena cuenta de ello (Bourdieu, 1999a: 275-323). Frente a la visión reflexiva del tiempo fruto de una escolástica que encontró su *illusio* en una metafísica del tiempo y de la historia en sí anterior y exterior y, por lo tanto, inabarcable en la práctica o, dicho de otro modo, como un espacio viscoso, moldeable pero en el fondo vacío, que registraba como un *a priori* cualquier proceso histórico, Bourdieu sugirió su sustitución por una visión práctica como «temporalización» y manifestar así, que la práctica no está *en* el tiempo, sino que *hace* el propio tiempo. En suma, Bourdieu contrapuso al tiempo idealista, reflexivo y de la conciencia, un programa basado en que la experiencia del tiempo se engendra y enhebra en el plexo del habitus y el mundo social, menester a unas disposiciones a ser y hacer, y las regularidades del juego de un paisaje natural o social:

Así pues, los agentes sociales se temporalizan con la práctica por medio de la práctica, gracias a la anticipación práctica que implica. Pero sólo pueden –hacer- el tiempo en la medida en que estén dotados de habitus ajustados al campo, es decir, del sentido del juego (o la inversión) como capacidad de anticipar de forma práctica unos porvenires que se dan en la estructura misma del juego, o, dicho de otro modo, en que estén dispuestos a aprehender en la estructura presente unas potencialidades objetivas que se les imponen como cosas que hay que hacer. El tiempo, como pretendía Kant, es, efectivamente, fruto de un acto de elaboración, que, sin embargo, no atañe a la conciencia pensante, sino a las disposiciones y la práctica. (Bourdieu, 1999a: 283)

Dada la complejidad gnoseológica de lo descrito, y más si cabe, cuando tratamos de un autor con un lenguaje tan críptico y, en muchas ocasiones, tan oscuro, es posible que tendamos a incapacitar dicha argumentación en su consecuente paso de la teoría a la práctica. Pero en este caso, Bourdieu en sus obras *La distinción* y *El sentido práctico* ya había sido capaz de hacerlo y regalarnos unas maravillosas reflexiones que partiendo de una crítica a la *crítica del juicio* de Kant, alcanzó a vislumbrar en el concepto de habitus un «poder ser» que tiende a producir prácticas objetivamente ajustadas a unos engranajes históricos y de génesis para los que se predispone un tipo de gusto y un tipo de tiempo determinado y acorde a su producción (Bourdieu, 2007: 157-178; 2017: 345-368). Sin embargo, la crítica bourdieusiana tanto a la fenomenología, como a la fenomenología hermenéutica no queda reducida únicamente a su visión del tiempo. Su crítica va mucho más allá siendo muy rico en términos teóricos.

Respecto a la ruptura que llevó a la filosofía a desprenderse de los resquicios metafísicos que ya no eran sostenibles tras las críticas a la filosofía de Hegel firmadas por Marx, Nietzsche y Kierkegaard, decir que el lugar de la síntesis transcendental pasó a ser ocupada por el historicismo y la filosofía de la vida. Este hilo rojo de la filosofía que encontró una primera gran recepción en Dilthey, alcanza su epígono en la filosofía del ego transcendental de Husserl con su circunscripción a la fáctica conciencia de cada fenomenólogo individual. Este es el recorrido que confluye hasta la llegada de *Ser y tiempo* de Heidegger. En esta obra, la subjetividad anteriormente transcendental es arrancada de su previa autorreferencialidad y arrojada a la historicidad y la individualidad. Así, la subjetividad que ya estaba encerrada en la dualidad kantiana de uno frente a todos y de uno entre muchos, es empujada y arrojada al mundo, a la propia historicidad. Bourdieu mantuvo una fuerte tensión y fue muy crítico con estas ideas como trataremos de demostrar. No obstante, nos gustaría recoger unas ardientes palabras que Bourdieu dedicó al Heidegger más entregado a la causa nazi y, por lo tanto, del *Asalto a la Razón* como fue tildado por Georg Lukács, para comprender más de cerca sus reservas hacia el tipo de escolástica que criticará en su *Homo academicus*:

Burgueses despojados por la nobleza de los prestigiosos puestos de la administración del Estado o pequeño-burgueses frustrados en las aspiraciones engendradas por su éxito social, los “revolucionarios conservadores” encuentran en el “renacimiento espiritual” y la “revolución alemana” como “revolución del alma” la solución mítica de sus esperanzas contradictorias: la “revolución espiritual” que “reanimaría” la nación sin revolucionar su estructura es lo que permite a estos desclasados actuales o potenciales conciliar su deseo de mantener una privilegiada posición en el orden social y su revuelta

contra el orden que les rehúsa esta posición, al mismo tiempo que su hostilidad contra la burguesía que los excluye y su repulsión por la revolución socialista que amenaza todos los valores por los cuales ellos entienden distinguirse del proletariado (Bourdieu, 1991: 36).

Decíamos que en la fenomenología hermenéutica de Martin Heidegger la conciencia trascendental o, lo que hemos acordado en denominar, la subjetividad, queda sometida y vinculada «arrojada» a las condiciones de la facticidad histórica y de una existencia que pasó de ser ultramundana a intramundana. Sin embargo, esta filosofía, estrictamente individual, puesto que el *Dasein* pese a estar arrojado al mundo todavía mantiene su proyección en forma de soberanía del mundo, se encuentra con el mismo problema con el que se topó Husserl y que trató de salvar en sus últimos escritos al abrirse al mundo de la vida, y que también aparece en el Sartre de *Ser y la Nada*, a decir, el problema de cómo abrirse desde la individualidad a la intersubjetividad. Igual que el último Husserl lo intentó con su definición del mundo de la vida que tan profusamente fue acogido por Schütz, Merleau-Ponty y Habermas, el último Heidegger eleva la potencialidad de la creación de sentido que tiene escondido el lenguaje al rango de absoluto. En este sentido, es interesante acompañar a Heidegger con la figura de uno de sus acólitos más críticos, Hans-Georg Gadamer. Gadamer en su giro hermenéutico hacia la comprensión de un mundo de la vida amplio, plural y, sobre todo, dialógico, se ve obligado a alejarse de la cerrazón individualista que encierra la filosofía de Heidegger y Sartre: “Al leer la antropología de Sartre se constata que se trata de una lucha del uno con el otro, para el otro o también contra el otro, para sí mismo o también contra sí mismo. [...] En todo caso se trata de una lucha, y Sartre la opone a la seudosolidaridad de un equipo” (Gadamer, 1998: 54). En suma, el giro hermenéutico de Gadamer (1998, 2004) trataría de escapar de los juegos del lenguaje ahistóricos wittgensteinianos. En la hermenéutica de Gadamer el lenguaje como fundamento y argamasa de lo dialógico y, en efecto, de la sistemática presencia de la tradición en un plexo de pasado y presente no es reducido a una gramaticalidad científicista e ideal: “La conciencia es también aquello que motiva que toda conversación se convierte en lenguaje. Todo hablar dirigido al otro –al presente, ausente, determinado o indeterminado-, sea en forma de pregunta sea en forma de respuesta, es al fin y al cabo consciente de que no ha dicho lo que en realidad hubiera querido decir. Sólo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y co-rresponde realmente, todo intento

pasa del fracaso al logro. [...] La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (Gadamer, 1998: 37).

Ahora bien, el programa intelectual de Bourdieu se encuentra muy alejado del mapa inmediatamente sugerido. Como escalón intermedio de la crítica que ejecutará Bourdieu, encontramos ya en Habermas una incursión que no nos satisface completamente, pero que desgarrar y evidencia la plétora de hipérboles abstractas y exageraciones idealistas de hermeneutas como Gadamer: “Una sociología comprensiva que mistifique el lenguaje convirtiéndolo en sujeto de la forma de vida y de la tradición, se vincula al supuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material en la práctica de la vida. Pero el plexo objetivo de la acción social no se agota en la dimensión del sentido intersubjetivamente supuesto y simbólicamente transmitido. La infraestructura lingüística de la sociedad es momento de un plexo que aunque sea por mediación de símbolos, viene también constituido por las coacciones de la realidad: [...] que se refleja en las representaciones que ejercen las relaciones de poder social” (Habermas, 1996: 258-259). Siguiendo la calzada caminada por Habermas, Bourdieu en sus críticas ira mucho más lejos. Para Bourdieu (2008) en su pedregosa empresa por esclarecer los escondidos pedazos que conforman el campo académico, es decir, al tomar por objeto lo que, generalmente, objetiva, ubica en la figura de Heidegger a una personalidad erigida:

En una especie de pundonor de la profesión filosófica al asociar la reivindicación del distanciamiento del filósofo respecto al mundo corriente con su altivo distanciamiento respecto a las ciencias sociales cuyo objeto es indigno y vulgar. [...] La evocación de la relación –inauténtica- que el *Dasein* –común-, o, más eufemísticamente, en el estado común de –lo impersonal-, das Man, mantiene con –el mundo ambiente y común cotidiano- (*alltägliche Um-und Mitwelt*), campo de acción impersonal y anónimo del –lo Impersonal-, está en el centro (y, sin duda, en el principio) de una antropología filosófica que puede comprenderse como un verdadero rito de expulsión del mal, es decir, de lo social y la sociología (Bourdieu, 1999a: 42).

Antes de desbrozar los interrogantes que nos hemos dejado en el tintero y, con el objetivo de ser más claros, es preciso que definamos qué es lo que quiere decir Bourdieu con campo académico, lugar desde el que un «filósofo» es más o menos siempre un *homo academicus*, que quiere decir que su «espíritu filosófico» está moldeado y predispuesto para un determinado campo universitario, que a su vez, está impregnado por la tradición filosófica que éste vehicula: “autores y textos canónicos –puro- los referentes y los faros por los que debe guiarse; problemas fruto de debates nacidos en un

momento histórico y perennizados por la reproducción escolar; grandes oposiciones recurrentes, a menudo condensadas en pares de términos antitéticos [...]” (Bourdieu, 1999a: 47). Entonces, retrocediendo un paso, si hablamos de campo universitario, ¿Qué significa para Bourdieu el término –campo-? El mundo social, al llevar a cabo un proceso de diferenciación de los modos del conocimiento del mundo, ha impelido a la edificación de campos que crean sus objetivos propios y que en su propio seno los principios de comprensión y explicación de la realidad se encuentran en disputa para legitimarse tanto en el interior como en el exterior:

Les champs se présentent à l’appréhension synchronique comme des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (en partie déterminées par elles). Il y a des lois générales des champs: des champs de la philosophie, le champs de la religion ont des lois de fonctionnement invariantes (c’est ce qui fait que le projet d’une théorie générale n’est pas incensé et que, dès maintenant, on peut se servir de ce qu’on apprend sur le fonctionnement de chaque champ particulier pour interroger et interpréter d’autres champs, dépassant ainsi l’antinomie mortelle de la monographie idiographique et de la théorie formelle et vie) (Bourdieu, 2000b: 113).

Dicho lo cual, y regresando a dónde estábamos, decir que la soberanía de la subjetividad arrojada al mundo de la historicidad en Heidegger, basa su efectividad en un programa crítico de los límites del pensamiento científico, puesto que, los criterios de toda científicidad se basan en una historicidad de la verdad cuyo dominio o posesión no está al alcance de las ciencias. Esta es la forma filosófica que según Bourdieu recuperaba la «vanguardia» de la filosofía francesa de la década de 1960 como explicaremos en el siguiente punto cuando tratemos más de cerca sus diferencias con el estructuralismo francés. La huida del «inauténtico» mundo heideggeriano y, el acoso y derribo a las ciencias sociales del momento, se completa para Heidegger y, por ello será duramente criticado en la obra del pensador francés, al considerar que la accesibilidad a la verdad queda reservada para la potestad aristocrática de quien posee y mantiene en la palma de su mano la *scholé*, por tanto, se manifiesta claramente un desprecio por la polis, la política de lo común o la doxa. De este modo, el desprecio de Heidegger por lo común, la democracia, o la razón práctica, así como las aseveraciones abstractas e hiperbólicas de la hermenéutica de Gadamer, terminan en un oscurantismo y con una reinterpretación de la metafísica del sujeto, olvidando, como cabría esperar, los procesos de producción social, histórica, y concreta del sentido en unas relaciones inherentemente asimétricas como recordábamos al citar a Habermas: “Considerando

que la experiencia del *Dasein* singular como «Ser-para-la-muerte» es la única vía de acceso auténtico al pasado, Heidegger afirma que el filósofo, con la fuerza que le da su lucidez única sobre el papel de las preconcepciones del historiador en el desvelamiento del sentido del pasado, es el único que se halla en condiciones de alcanzar el éxito allí donde los métodos convencionales de las ciencias históricas están abocados a un fracaso forzoso, y garantizar una reapropiación auténtica del sentido original del pasado” (Bourdieu, 1999a: 43)

Pero las críticas que queríamos recuperar de la obra de Bourdieu no terminan con los pensadores Heidegger y Gadamer, ya que análogamente se referirá con igual beligerancia al ego transcendental de Husserl, y de sus compañeros de viaje Sartre y, en menor medida y con mayor respeto a Merleau-Ponty. El respeto que Bourdieu (2000: 18-19) procesaba por Merleau-Ponty es público y notorio, de hecho, recogió amablemente algunas de las apreciaciones intelectuales del fenomenólogo francés, dándoles un contenido crítico y personal. En este sentido, desde mediados del siglo XX Merleau-Ponty era conocido en la academia francesa por ser un ferviente continuador de la obra de su maestro, el fenomenólogo Edmund Husserl. Cuando mencionábamos la ruptura dentro del campo de la filosofía que arribó a desprenderse de la metafísica a comienzos del siglo XX, dando lugar a cuatro grandes corrientes, la fenomenología y el nombre propio de Husserl brillaron por su producción e interés. La tarea principal de la fenomenología de Husserl consistía en centrar el foco de la reflexión en el primer plano de estudio y, así, dotar a la filosofía de un punto arquimédico de apoyo en virtud de consagrarse como una ciencia. En la obra de Husserl escuchamos el eco de una época atravesada por la distinción realizada por Dilthey entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. Sin embargo, la edificación de lo transcendental en Husserl distaba en gran medida del transcendental de Kant, ya que Husserl, según Merleau-Ponty, reprochaba a la filosofía kantiana: “ser una filosofía –mundana-, puesto que utiliza nuestra relación con el mundo, que es el motor de la deducción transcendental, para convertirlo en algo inmanente al sujeto, en lugar de asombrarse de él y concebir al sujeto como transcendencia hacia el mundo” (Merleau-Ponty, 1985: 13). Asimismo, el trabajo de Husserl trataba partiendo de la idea reflexiva de un ego transcendental y, por otro lado, de su relación directa con el mundo, llevar a cabo una reducción fenomenológica por la que reivindicar que la filosofía no debía mantener intactas sus ideas adquiridas sobre verdades que se hayan impenitentemente enunciado a lo largo de

su historia, por el contrario, entiende que la filosofía es continuamente una experiencia renovada, renovada de su propio comienzo, entonces, su tarea reflexiva se emprende para restituir y describir ese comienzo y, esta es la reflexión radical y continua de la conciencia y su inexpugnable dependencia con respecto a una vida irreflexiva que es su situación inicial, su relación con el mundo, que sería inicial, constante y también final.

Bajo este telón de fondo, Merleau-Ponty emprende su carrera filosófica, eso sí, muy cercano desde el comienzo a la idea del mundo de la vida husserliano (*lebenswelt*) y, a la idea de intersubjetividad que ello implica. Esta categoría le haría ser muy crítico en su obra póstuma *Lo visible y lo invisible* tanto con las tormentosas dificultades que encuentra en el concepto tardío de Husserl para acoplarse con su ego transcendental, como con la reducción y la negatividad a abrirse a la idea de intersubjetividad por parte de Jean Paul Sartre que veía en la cosificación individual del *Dasein* de Heidegger la posibilidad de hallar la libertad humana en términos estrictamente individuales. Según Merleau-Ponty, tanto Husserl, Heidegger como Sartre, no se han conseguido desprender de las categorías de la conciencia propias de la metafísica y, de esta manera, no son capaces de abrirse a las posibilidades de estar en el mundo sin las hipotecas de la metafísica, entonces, al no haberse desprendido de estas hipóstasis no son capaces de albergar las posibilidades de la intersubjetividad: “El único modo de garantizar mi acceso a las cosas consistiría en purificar por completo mi noción de subjetividad: ni siquiera hay –subjetividad- ni –ego-, la conciencia no tiene –morador-, tengo que librarla de las apercepciones segundas que la convierten en anverso de un cuerpo y una propiedad de un –psiquismo-, y descubrirla como –nada-, como –vacío- capaz de acoger la plenitud del mundo o necesitándola, más bien, para sostener su propia inanidad” (Merleau-Ponty, 1966: 75). Rastreando la relevancia que tuvo la obra de Ponty para Bourdieu atisbamos que el rótulo de esta obra póstuma de Merleau-Ponty le sirvió de título para un epígrafe en su obra *La distinción* (Bourdieu, 2017: 234-243). Ahora bien, a través de la fenomenología de Husserl, Merleau-Ponty despliega algunas nociones o categorías esenciales que le permitirían a Bourdieu trascenderlas en su propio programa teórico. Estas categorías son fundamentalmente las que tienen que ver con la *percepción* como posibilidad de acceso a la verdad: “La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado o la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo

poseo, es inagotable” (Merleau-Ponty, 1985: 16); y, también, la idea del *cuerpo*⁴⁷⁴ en tanto que elemento que conserva los rasgos corporales de la percepción, es decir, que de nuestro cuerpo depende que estemos lanzados al pleno mundo: “Ya sé que no es únicamente mi cuerpo el que percibe; pero sólo sé que puede impedir que perciba, que sin su permiso no puedo percibir nada; en el momento de la percepción se esfuma y la percepción no lo sorprende nunca percibiendo” (Merleau-Ponty, 1966: 25).

Estas dos categorías serán fundamentales en la empresa teórica de Pierre Bourdieu. Sin embargo, sus apreciaciones sobre estos conceptos distarán mucho de las realizadas por Merleau-Ponty y es justamente en ese interregno en el que se ubica su programa crítico con la fenomenología, más beligerante con Husserl que con Ponty, pero en cualquier caso, muy crítico con ambos. Para Bourdieu (2000: 133-134) la sociología, y más la sociología reflexiva o sociología de la sociología, debe incluir a su macizo corpus teórico una sociología de la percepción, es decir, de una percepción allende de la individualidad, por lo tanto, de una sociología de las construcciones del mundo que contribuyen, en efecto, a la construcción de ese mundo. Entonces, mediante esta apuesta, Bourdieu está seguro de desprenderse definitivamente del ego transcendental de la fenomenología que los etnometodólogos han vuelto a retomar enmarañada de una retórica diferente:

Si el mundo social tiende a ser percibido como evidente y a ser captado, para emplear los términos de Husserl, según una modalidad dóxica, es porque las disposiciones de los agentes, sus *habitus*, es decir las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden el mundo social, son en lo esencial el producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. Como las disposiciones perceptivas tienden a ser ajustadas a la posición, los agentes, aun los más desventajados, tienden a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo mucho más ampliamente de lo que podría imaginarse, especialmente cuando se mira con el ojo social de un dominante la situación de los dominados (Bourdieu, 2000: 133-134).

De este modo, despojando a la percepción de la prisión del ego transcendental y de su individualidad, percibimos que en la medida que un individuo arrojado al mundo percibe lo que le rodea, la construcción que realice no opera en un vacío social, o una completa interiorización subjetiva, sino que estará sometido a las coacciones estructurales y, así, el cuerpo queda atrapado en la génesis social, en una historia estructural de la que las representaciones que realizan y proyectan los agentes dependen del espacio que ocupen en el campo de la dominación: “El *habitus* es a la vez un sistema

⁴⁷⁴ Para un estudio crítico de la idea de cuerpo véase Bourdieu (1999a: 183-187; 2007: 107-128)

de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas” (Bourdieu, 2000: 134). En suma, el fundamento del habitus y de la razón práctica residiría en aquello que Bourdieu (1999a: 152-168) denominó *La anamnesis del origen*, a decir que en la opacidad de los procesos históricos «génesis» hallamos las determinaciones por las cuales visualizar que las acciones humanas, sus comportamientos, y sus percepciones, no responden o son un producto aleatorio. Si bien es cierto que para Bourdieu estos encuentros históricos no están absolutamente racionalizados, ya que siempre existe un espacio relevante a la contingencia, no es una apreciación menor que esta contingencia se encuentre atravesada por la coerción de las estructuras y los universos de las relaciones de fuerzas imperantes en la congelación de un determinado acontecimiento histórico. Por lo tanto, la percepción y el cuerpo son modelos de juego que se hallan irremediamente coaccionados por el principio del habitus como disposición reglada para engendrar unas determinadas conductas y comportamientos, y éste, a su vez, está conformado por las experiencias de dominación cuya génesis u origen se halla en el rastreo histórico.

Dicho todo esto, comenzamos a atisbar y esclarecer el hilo rojo que nos condujo a emprender una apuesta por la cultura como proceso de vida integral y holístico. Esto quiere decir que los sujetos definen sus vidas otorgándose objetivos, finalidades y horizontes, eso sí, desde una estructura de la experiencia sensible encarnizada con el despliegue de las relaciones históricas de dominación y los determinados habitus de la razón práctica. Esta puede ser muy plural y vincularse decididamente a una idea de campo abierto y conflictivo donde continuamente se vacía y se reconstruye desde una carencia de objetividad, pero sí profundamente enmarañadas de relaciones históricas de clase. Está claro que lo dicho rezuma con la idea bourdieusiana de habitus. A este proceso cultural lo definirá entonces Williams como una totalidad social, cuyo análisis estará atravesado por un modo de vida integral: actividad cultural y económica. Podemos traducir la idea tomada de R. Williams que reza sobre la estructura sensible de la experiencia en términos de Bourdieu con estas diatribas en su trabajo sobre la fotografía: “Las costumbres de clase no son sino esa experiencia (en su sentido más común) que permite percibir inmediatamente tal esperanza o ambición como razonable o insensata, tal bien de consumo como accesible o inaccesible, tal conducta como conveniente o inconveniente. En una palabra, una antropología total debe culminar en el análisis del proceso según el cual la objetividad arraiga en y por la experiencia

subjetiva; debe superar, englobándolo, el momento del objetivismo, y fundarlo en una teoría de la exteriorización de la interioridad y de la interiorización de la exterioridad” (Bourdieu, 2003a: 41).

La reivindicación de la cultura entronizada en las estructuras sensibles de la experiencia histórica de los grupos sociales nos permitió escapar de la lógica tanto elitista de la cultura como de la aséptica y ahistórica concepción estructuralista. De este modo, pusimos en el centro de la cuestión a los sujetos y sus situaciones contextuales y situacionales. Sin embargo, quedaba un último paso, y ese momento se halla a todas luces en la obra de Bourdieu y en una apuesta por la sociología reflexiva, a decir que pasamos de las experiencias históricas que condujeron a los integrantes de Birmingham a establecer unas apreciaciones tan ricas como las señaladas a lo largo de este trabajo, hacia un análisis sociológico y riguroso de las posiciones sociales en el asimétrico paisaje de la dominación que nos conducirá o no, a observar cómo en función de las diferentes posiciones sociales y los diferentes habitus, mediante un análisis sociológico de los discursos extraído de la composición de grupos de discusión, unos y otros traducen y descomponen la misma estructura ideológica de la serie de forma muy diferente.

11.2 La sociología reflexiva

La sociología reflexiva parte del presupuesto central según el cual la neutralidad valorativa es un supuesto pernicioso y dañino en cuanto a que las incursiones que se incrusten bajo este rótulo tratan de imponerle, garantizar y asegurarle una existencia social y material. Para este caso, la sociología a diferencia de la ciencia «neutral» de los sondeos, tiene que tener los medios para ser capaz de poner a todo y a todos en cuestión, incluso a ella misma, adhiriendo a su causa el lema bourdieusiano que reza por una sociología de la sociología. En esta sociología de la sociología palpita el corazón que cuestiona todas las preconstrucciones, los presupuestos que se dan por consabidos, las predisposiciones a actuar de una manera o de otra, etc. En suma, el trabajo que consiste en ir detrás de la verdad, rastreando sus huellas y senderos, se topa con las prosaicas asperezas de quedar completamente desprovisto de herramientas prácticas eficaces si no se consagra un «oficio» de las investigaciones previamente realizadas que no tiene nada de abstracto o de espontáneo, sino que cumple la función de quién posee un profundo

conocimiento de las condiciones de existencia que producen determinados comportamientos y de los efectos sociales que se incardinan bajo ciertas máscaras muchas veces exageradamente hiperbólicas: “se trata de una verdadera disposición para perseguir la verdad (*héxis tou alethéuein* como dice Aristóteles en la *Metafísica*), que predispone a improvisar sobre la marcha, en la urgencia de la situación de la entrevista, las estrategias de presentación de sí misma y las réplicas adaptadas, las aprobaciones y las preguntas oportunas, etcétera, a fin de ayudar al encuestado a dar libre curso a su verdad o, mejor, a liberarse de ella” (Bourdieu, 2013b: 539).

Sea como fuere, el sociólogo ya no ocupa una posición imparcial y privilegiada que le otorgaría una atalaya del conocimiento de tipo escolástica, por la cual discernir en forma de precisiones omnipotentes las proposiciones verdaderas y falsas en función de una abstracción subjetivista que estaría por encima de las mismas y que le afirma y legitima en su respuesta, es decir, la entronización con el campo académico propio del «filósofo» y el estudio de la escolástica de la historia de la filosofía. A pesar de dichas apreciaciones, Bourdieu (2002a: 17) tiene claro que si bien el sociólogo ya no es un espectador divino del juego práctico representado en la sociedad, sí está capacitado, y debe ser así, en decir la verdad de las luchas donde se dirime lo que es verdad o mentira: “Por ejemplo, en vez de zanjar entre quienes afirman y quienes niegan la existencia de una clase, de una región o de una nación, el sociólogo intenta establecer la lógica específica de esta lucha y determinar, a través de un análisis del estado de la relación de fuerzas y de los mecanismos de su transformación, las posibilidades de los diferentes campos” (Bourdieu, 2002a: 17). La relevancia del papel del sociólogo es tal, que al analizar un determinado momento concreto del tiempo histórico, congelando así las relaciones de fuerza y el campo de dominación tal y como se naturaliza en sus propiedades y opiniones para el resto de las clases sociales, se ve envuelto en su propio estudio a emplear las mismas herramientas conceptuales y metodológicas fruto de todas las luchas históricas y simbólicas congeladas para su propio trabajo: “el resultado actual de estas luchas pretéritas depende en una parte en absoluto desdeñable del efecto de teoría ejercido por las sociologías del pasado y en particular por las que han contribuido a hacer la clase obrera y, al mismo tiempo, las otras clases, contribuyendo a hacerle creer y hacer creer que existe en tanto que proletariado revolucionario” (Bourdieu, 2002a: 18).

Ahora bien, el oficio del sociólogo se encontrará en el análisis de su objeto con la ciencia social del pasado. Por lo tanto, el oficio del sociólogo que ya no está provisto de la mirada divina de un espectador de lujo, radica en describir los mecanismos que determinan las condiciones y los medios desde los que se ejerce la dominación social y, al nombrarlos, proceder a poder dominarlos. Esto es así, en gran medida porque los mecanismos desde los que se ejerce la dominación son eficaces respondiendo al desconocimiento, es decir, a dominar y establecerse como los hegemónicos en los actos de la acción social mediante la violencia simbólica sin que se perciba por parte de los sujetos como un acto de violencia: “Esta forma particular de violencia sólo puede ejercerse en efecto sobre sujetos cognoscentes, pero cuyos actos de conocimiento, por parciales y falseados, contienen el reconocimiento tácito de la dominación implicada en el desconocimiento de los verdaderos fundamentos de la dominación. Se comprende la reiterada discusión a la que se ve sometido el estatuto de ciencia de la sociología, en primer lugar, evidentemente, por todos aquellos que necesitan las tinieblas del desconocimiento para ejercer su comercio simbólico” (Bourdieu, 2002a: 22-23).

Para el caso que estamos tratando, la sociología pone en tela de juicio, descubriendo y desgarrando el velo hiperbólico mediante un trabajo de frialdad histórica, a todos los valores sagrados y simbólicos que generan el autoengaño de toda la existencia social (Bourdieu, 2002a: 37). Bourdieu se sirve de la sociología para cuestionar y poner encima de la mesa el conjunto de las predisposiciones y presuposiciones sociales marcadas por las huellas de la dominación y que se dan cita en lo más banal de nuestras realidades. Su obra sobre la fotografía muestra perfectamente la profundidad de este infatigable trabajo sociológico: “En consecuencia, no podemos dejar de reconocer al gusto popular la dimensión estética a la que aspira, aun cuando esa pretensión le sea inspirada, por lo menos parcialmente, en referencia a la estética culta” (Bourdieu, 2003a: 148-194). En definitiva, el proyecto último de Bourdieu debe ser resumido como una sociología de la dominación. Esto quiere decir, y fue a lo que se dedicó en gran medida Bourdieu en su oficio de sociólogo, que debía desvelar la ciencia de todas las regularidades objetivas que aparecían todavía de manera abstracta en tanto que no englobaban o no se inmiscuían en los procelosos pormenores que conducen al proceso de interiorización de la objetividad que da como resultado sistemas estructurales de disposiciones inconscientes y que son perdurables, denominadas por el sociólogo francés de «*ethos* de clase»: “que sigue siendo abstracta, en la medida en que no trabaja

para esclarecer de qué manera las mil –pequeñas percepciones- cotidianas y las repetidas sanciones del universo económico y social constituyen imperceptiblemente, desde la infancia y a lo largo de toda la vida, mediante continuas apelaciones, ese inconsciente que se define paradójicamente como referencia práctica a las condiciones objetivas” (Bourdieu, 2003a: 42).

En suma, según Bourdieu ha llegado el momento de que las ciencias humanas olviden la tortuosa manía que sigue manteniendo la escolástica filosófica en encontrar y así dividir y parcializar, entre un subjetivismo desnortado y obstinado pero nada desdeñable como muestran las obras de Jean Paul Sartre de una acción espontánea y creadora, y un objetivismo estructuralista e inmovilista que cree explicar el devenir histórico en una apelación hiperbólica e impávida de sus propias inercias y estructuras generadoras. Frente a un estructuralismo objetivista, metódico pero inoperante y sobresaltado de hipérboles y exageraciones, hay que empujar por la superación del *réalisme de la structure* contraponiéndole un estructuralismo de la génesis que dé cabida a las luchas dialécticas de las clases sociales o, dicho de otra forma, frente a un objetivismo que hipostasía la estructura y las relaciones entre los agentes y las mismas a una exterioridad fuera de la historia, Bourdieu apunta a su superación mediante la idea de que las relaciones objetivas no existirían sin la sistemática interiorización de las prácticas dominantes y, por ende, objetivas que es el sistema de disposiciones. Por lo tanto, la superación de la división escolástica falaz entre objetivismo y subjetivismo⁴⁷⁵ (Bourdieu, 2000: 34-42; 2002a: 40-42; 2003a: 42; 2006: 29-33; 2007: 51-84) es desbrozada con el estudio combinado de la razón práctica a través de un proceso de alfarería de objetivar la objetivación y, por otro lado, de reinstaurar en el análisis del sentido práctico la génesis histórica. Por la relevancia y el peso teórico que ha tenido el esquema semiológico en este extenso trabajo, circunscribiremos nuestras pesquisas y vicisitudes únicamente al espacio del objetivismo.

Dicho lo cual, Bourdieu aseguró ininterrumpidamente que no hay mayor idoneidad para exorcizar los fantasmas aun atrapados bajo los gélidos y peligrosos barrotes del objetivismo que regresar y estudiar las operaciones y los estudios llevados a cabo por Saussure con el objeto de la lingüística. Saussure planteó un programa tildado de científicista que permitió que escuelas de pensamiento asfixiadas por las vanidosas

⁴⁷⁵ Para un estudio pormenorizado de esta superación en la obra de Bourdieu véase Del Pino Díaz (2021a: 100-121)

comparaciones que les colocaban en escenarios subsidiarios frente a las ciencias de la naturaleza, decidieran explotar hasta sus propios límites el programa saussureano, para este caso, estamos refiriéndonos al estructuralismo francés y a sus máximos exponentes que hicieron gala de un uso lo más depuradamente posible de la lengua: Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Louis Althusser y Roland Barthes. Destacar que las críticas de Bourdieu se dirigirán en gran medida a Lévi-Strauss aunque para el psicoanálisis también tuviera una batería de críticas que arrojar. Saussure había planteado que el medio de comunicación no podía ser bajo ningún modo el habla como espacio indeterminado y moldeable a los vaivenes y contingencias sociales y ordinarias, sino que debía ser la lengua como sistema y mecanismo de relaciones objetivas que hace posible un engranaje que articula tanto una producción discursiva como su desvelamiento. Saussure era consciente que su programa teórico era un macizo martillo contra la experiencia dóxica y la sensibilidad de la cotidianidad enhebrada en el habla. Saussure súbitamente se da cuenta que puede estar cometiendo un grave error de comprensión cuando observa que la estructura lógica de la lengua es un paso siempre de segunda lectura, puesto que la lengua no puede ser aprehendida por fuera del habla y, por lo tanto, que el habla está en el origen de las innovaciones y transformaciones de la lengua. La respuesta que da a esta problemática le sumerge decididamente en apostar por una científicidad lógica que impele a desconsiderar el habla de la experiencia sensible, primando la fortificación de estructuras sin sujeto. La respuesta saussureana fue cronológica, es decir, que la relación entre el habla y la lengua se invierte desde el momento que pasamos de la historia individual o social de su producción, a discernir las estructuras lógicas de su reproducción. De las estructuras del lenguaje sin sujeto de Saussure a sentencias tan problemáticas como que el hombre ha muerto de Foucault hay un hilo rojo que recorre la cuestión: “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (Foucault, 2010: 398). Tratar a la lengua desde este punto de vista epistemológico nos insta a introducirla dentro de unas dinámicas autosuficientes y presuntuosas que Bourdieu observó como *finalité sans fin*.

Estos presupuestos objetivos derivados de la obra de Saussure e inoculados y compartidos por el estructuralismo, contienen una deriva escolástica por la que el intelectualismo queda inscripto de tal manera que depositamos en el objeto estudiado las ilusiones, reservas y temores del investigador, dejando de lado, y esta es la

relevancia del proyecto sociológico defendido por Bourdieu, la relación práctica con la práctica. En el fondo, lo que esconde el estructuralismo es una filosofía del espíritu que equivale a una escolástica semejante a la practicada por los idealistas alemanes. Al afirmar la primacía de la lengua derivado de una composición binaria entre lengua y habla, y al insistir en la defensa lógica de las estructuras eternas e inconscientes, ignora y esta es la crítica que pretendemos reivindicar en este escrito, la dialéctica de la naturaleza estructural de la sociedad, de la división social del trabajo y del tiempo, y aquello que Bourdieu denominó disposiciones estructuradas y estructurantes que conforman el sentido común del colectivo.

Hemos tímidamente mencionado que partiendo de las observaciones críticas a la estructura lógicas del lenguaje que arrincona y asfixia las experiencias sensibles del habla, Bourdieu dirige una feroz crítica a la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, a la que vamos a prestar una breve atención por la importancia de sus observaciones en otros autores limítrofes de la semiótica estructuralista y, a reglón seguido, mostrar plausiblemente la forma alcanzada por Bourdieu para escapar de esta escarpada atalaya del conocimiento tan engañosa y dañina para una ciencia humana que estudie y se interese por los mecanismos de dominación que rigen las sociedades. La *mise en scène* definitiva del nudo intrincado de la antropología de Lévi-Strauss se lleva a cabo cuando ante la tentativa de superar la acción orientada hacia fines racionales o la reacción mecánica a determinaciones, decide apoyarse en la idea de un mecanicismo determinista denominado inconsciente, implicando en sus últimas consecuencias la pérdida de la memoria histórica que dio origen a unas disposiciones concretas u otras. De esta manera, la antropología aparecerá, según Bourdieu, como la más natural de las ciencias sociales y la más científica de las metafísicas de la naturaleza: “Bajo la apariencia de un materialismo radical, esta filosofía de la naturaleza es una filosofía del espíritu que equivale a una forma de idealismo. Al afirmar la universalidad y la eternidad de las categorías lógicas que rigen la actividad inconsciente del espíritu, ella ignora la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructuradas y estructurantes en las que se forma y se transforman los esquemas de pensamiento” (Bourdieu, 2007: 68).

Asimismo, en la sociología de la sociología o, en la sociología de la dominación, se hace indispensable el rastreo de la génesis de la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructuradas y estructurantes en las que se forma y se transforma el

pensamiento y las acciones sociales objetivas en la cotidianidad. Por ello equivale hablar del término que incorpora en su profundidad todas estas pesquisas: el *habitus*. La categoría de *habitus* desplaza y arrincona cualquier visión de la sociedad tomada de las formas del biologismo, hecho muy característico en el afamado sociólogo alemán Niklas Luhmann y en el español Jesús Ibáñez. Sin embargo, Bourdieu (2002a: 55) coincidiendo con ciertas nociones y consideraciones de carácter universal de la existencia corporal, admite que el ser humano como sujeto abocado a la muerte, es un ser sin razón de ser y, que por lo tanto, es la sociedad y simplemente ella, la que produce las posiciones o los asuntos llamados importantes, produciendo los actos y los agentes tildados de relevantes: “En efecto, sin llegar tan lejos como Durkheim, -la sociedad es Dios-, diría con él: a fin de cuentas, Dios no es otra cosa que la sociedad” (Bourdieu, 2002a: 56). Entonces, arrancando de esta idea de sociedad, que a su vez encierra un corazón que en su constante palpitación esconde su sentido de ser: la producción de génesis, Bourdieu desplaza la categoría de un sujeto transcendental propio de la tradición idealista, pero también los vericuetos metafísicos ocultos en la base del inconsciente estructuralista, por la de un agente actuante. Así, construir la categoría de *habitus* en tanto que esquema de disposiciones adquiridas que funcionan siempre en estado práctico como categoría de percepción y clasificación y, al mismo tiempo, como un principio organizador de la acción, alejado claramente de los derroteros de la *rational choice theory*, es constitutivo del agente social en su forma de objetivar las operaciones prácticas y la construcción de objetos.

Los condicionamientos a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (Bourdieu, 2007: 86)

La capacidad del *habitus* recoge una serie de consecuencias añadidas que trataremos de presentar claramente. Sus disposiciones son ilimitadas e infinitas en su marcha para engendrar unos productos «acciones, pensamientos, abstracciones, inercias» que se topan inexcusablemente con el límite de las condiciones históricas y sociales desplegadas en su producción, y que por lo tanto, la libertad que él mismo condiciona y

por la que está condicionado de igual forma, está profundamente alejada de cualquier consideración que lo pretenda instituir dentro de unas estructuras de continua producción de novedad, como también de una simple reproducción mecánica en sus planteamientos. En este acercamiento al habitus observamos claramente las distancias y reservas que mantiene Bourdieu tanto con la reproducción mecánica de lo inconsciente estructuralista, como de la producción espontánea de novedad del subjetivismo. Decididamente, la apuesta de Bourdieu se dirige a la génesis del sistema de las obras o de las prácticas engendradas y reproducidas inercialmente por el habitus, ya que no pueden ser descritas ni como el desarrollo autónomo, firme y conducido por una esencia única e indivisible, ni tampoco como una continua producción de novedad, por lo tanto el habitus permitiría iniciar o generar un número infinito e ilimitado de prácticas y en sí misma, relativamente imprevisibles, pero siempre limitadas en su diversidad a causa de un tipo de génesis histórico y no otro: “En una palabra, siendo el producto de una determinada clase de regularidades objetivas, el habitus tiende a engendrar todas las conductas razonables, de sentido común, que son posibles en los límites de esas regularidades y únicamente ésas, y que tienen todas las probabilidades de ser positivamente sancionadas porque se ajustan objetivamente a la lógica característica de un campo determinado, cuyo porvenir objetivo anticipan; al mismo tiempo tienden a excluir –sin violencia, sin arte, sin argumentos-, todas las –locuras- (-eso no es para nosotros-), es decir todas las conductas condensadas a ser sancionadas negativamente por incompatibles con las condiciones objetivas” (Bourdieu, 2007: 90-91).

La génesis histórica y social en virtud de unas condiciones de producción y una dialéctica de las clases sociales engendra y genera un tipo de habitus imposibilitado allende del plexo infinitud de posibilidades y límites a la diversidad, a escapar de unas dinámicas de dominación social. Bourdieu constato y evidenció que su sociología de la dominación social, si bien tenía presente los resultados concomitados por la Escuela de Frankfurt y, en especial, por Adorno, debía superar sus presupuestos menester de escapar de las inercias mecánicas y las exageraciones idealistas que encerraban sus análisis pergeñados al calor de la dialéctica negativa hegeliana y que se mantenían al margen de todo –manchase las manos- con los datos y la empiria: “Arrogancia del teórico –Adorno-, que se niega a ensuciarse las manos en la cocina con la empiria y que permanece demasiado visceralmente ligado a los valores y beneficios de la Cultura para estar en condiciones de hacer de ello un objeto científico; sumisión del empirista,

dispuesto a todas las abdicaciones y abjuraciones que requiere un orden científico estrechamente subordinado al orden social” (Bourdieu, 2017: 597). Debido a esto, en el oficio del sociólogo, la objetivación solo es completa si objetiva el lugar de la objetivación: el campo intelectual. El campo del que emana toda objetivación es el punto de vista no visto, lugar donde se halla la neutralidad valorativa, es el punto ciego y oculto de todas las teorías. Lugar desde el que son conducidos los aportes más necesarios o, las herramientas más sutiles, en el fiel ejercicio de mantener un orden simbólico.

De este modo, todo orden que acordemos en denominar «normal» debe ser observado en virtud de una violencia originaria capaz de congelar el azar caleidoscópico en un preciso instante. Todo orden es el epígono de un tipo de azar congelado en forma de relaciones de fuerza y, por lo tanto, de la congelación de una determinada génesis y una estructura de las clases sociales. Este tipo de azar que es capaz de congelar unas relaciones de fuerza es tal, porque mantiene la capacidad de dotar de sentido y coherencia a todo lo que carecería de regla. En este orden de cosas, el poder residiría en toda capacidad que fuera capaz de congelar el desorden carente de regla. Este orden congelado y denominado performativamente de normal, lleva tallado en sus formas una violencia simbólica oculta que ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece casi mágico. Es lo que con Foucault (2012) conocemos como conducción de las almas. Pero esta magia que conduce a las almas por unos senderos determinados requiere de disposiciones previamente constituidas y normalizadas como los luctuosos y pesados textos del derecho que delinear y enhebran los límites del azar congelado: “Lo que significa que sólo es una excepción aparente de la ley de la conservación de energía (o del capital): sus condiciones de posibilidad, y su contrapartida económica (en un sentido amplio del término), residen en la ingente labor previa que resulta necesaria para llevar a cabo una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que la acción simbólica despierta y reactiva” (Bourdieu, 1999a: 223).

La superposición de marcos simbólicos y de asideros ideológicos nos ayuda a observar el mundo social no como un caos inhabitable, ni tampoco como un desorden asfixiante, desprovisto de necesidad y susceptible de ser construido de cualquier manera. Los seres humanos no podemos ser arrojados a un mundo dirigido por flujos eternos a la espera de la muerte. Por lo tanto, la viabilidad y longevidad del poder simbólico reside precisamente en que sólo se puede ejercer con la íntima colaboración de quienes lo

padecen porque contribuyen a establecerlo tal y como se da de forma oculta. En suma, si decíamos que los textos jurídicos encierran en su canonización los límites por los que discurre la violencia simbólica, según Bourdieu, es la institución del Estado como detentador del monopolio de la violencia simbólica legítima quien pone un óbice a las luchas simbólicas de todos por poseer ese monopolio. Pero, al mismo tiempo, y aquí se halla su encrucijada, convierte al propio Estado en una de las mayores apuestas en la lucha por detentar y poseer el poder simbólico: “En efecto, el Estado es, por antonomasia, el espacio de la imposición del *nómos*, como principio oficial y eficiente de elaboración del mundo, por ejemplo, mediante los actos de consagración y homologación que ratifican, legalizan, legitiman, -regularizan- situaciones o actos de unión (matrimonio, contratos varios, etcétera) o de separación (divorcio, ruptura de contrato), elevados de este modo del estado de mero hecho contingente oficioso, incluso oculto, al status de hecho oficial, conocido y reconocido por todos, publicado y público” (Bourdieu, 1999a: 245).

Dichas afirmaciones implican de partida un alejamiento sustancial de las tesis defendidas por Marx y, fundamentalmente, por sus acólitos dentro de la corriente del marxismo ortodoxo. Las consideraciones que manifiesta Bourdieu sobre el campo de poder y el Estado, disparan tanto al corazón de las aseveraciones marxistas a propósito de la «clase dominante», como para los cómplices por dar una respuesta empírica a la cuestión de saber quién gobierna en un determinado momento. Movimiento, éste último, definido por R. A. Dahl. El campo de poder es un espacio descarnado y violento por determinar e imponer en palabras de Bourdieu un principio de dominación dominante, que debe desembocar en una suerte de falso equilibrio, pero en cualquier caso, equilibrado en el reparto de poderes o en una división del trabajo de dominación. La lucha y la pugna en el interior de este campo es tan relevante y por eso nos hemos detenido brevemente aquí, porque es también un principio legítimo de legitimación o, dicho de otra manera, porque de este campo dependerán los designios legítimos de la conducción de las almas en forma de orden congelado. Todo orden congelado no puede ejercer su poder sin la capacidad de congelar un desorden carente de toda regla. Esto implica no solo dotar de sentido y significado a las palabras, sino de generar las condiciones estructurales para su reproducción. Cuando Max Weber intentó dar una definición exacta acerca del poder, llegó a declarar su incapacidad de ir más allá de la afirmación de que todo poder es amorfo. Esto no implicó, en ningún caso, que al

abordar la cuestión de la dominación y su relación con el Estado, pasara por alto el control que atesora en su mano este último sobre la violencia legítima. Y es aquí a dónde queríamos llegar. Ninguna fuerza congelada puede actuar y ejercer su dominio desnuda y descarnadamente, requiere siempre ocultar y que se desconozcan las arbitrariedades y génesis históricas de las que son fruto. Por lo tanto, la cuestión de la legitimación y del poder simbólico asociado al campo de poder queda inscrita en estado práctico desde su nacimiento, y de aquí se derivan todas las estrategias de reproducción⁴⁷⁶:

El campo de poder es un campo de fuerzas definido en su estructura por el estado de la relación de fuerzas entre formas de poder o distintos tipos de capital. Es también, inseparablemente, un campo de luchas por el poder entre portadores de poderes diferentes, un espacio de juego donde agentes e instituciones que tienen en común poseer una cantidad de capital específico (económico o cultural, especialmente), y suficiente para ocupar posiciones dominantes en el seno de sus respectivos campos, se enfrentan en estrategias destinadas a preservar o transformar esa relación de fuerzas. (Bourdieu, 2013a: 368)

Ahora bien, para desvelar las estrategias de reproducción de todo poder oculto y escondido bajo el poder simbólico y la legitimación de los actos de consagración y homologación, Bourdieu insiste en el trabajo infatigable de la sociología de la sociología y el oficio del sociólogo. En definitiva, un acercamiento a la sociología reflexiva, afirma como lo más loable y plausible para nuestro caso práctico a través de un análisis sociológico el empleo de los grupos de discusión. El estudio de la sociología reflexiva es también, inevitablemente, un rastreo de las necesidades específicas de cada campo desde su génesis histórica por la que se engendran unas determinadas acciones y pautas sociológicas. Se trata de desvelar la opacidad de los procesos históricos por los cuales las acciones humanas y las disposiciones duraderas registran un tipo de ADN no aleatorio, pero nunca completamente racionalizado y dominado: “a medio camino entre la razón lógica de las –verdades de razón- y la contingencia pura de las –verdades de hecho-” (Bourdieu, 1999a: 154). Así, se rechaza tanto cualquier ontología primera, como las soluciones hipostatizadas de la escolástica que trata de ocultar la relación dialéctica de la historia y las clases sociales: “El mundo social está ausente, por ignorado o reprimido, de un mundo intelectual que puede parecer obsesionado por la política y las realidades sociales” (Bourdieu. 2006: 57). Por lo tanto, el oficio del

⁴⁷⁶ Para un análisis más pormenorizado de las estrategias de reproducción véase Bourdieu y Passeron (1977) y Bourdieu (2013, 2017)

sociólogo al que aludimos y que dedica su tiempo y esfuerzo a la ardua tarea de la sociología reflexiva se mantiene siempre alerta para garantizar la premisa de la vigilancia epistemológica por la que señalar que cualquier práctica de procedimientos, por muy rutinaria y cómoda que sea, tiene que repensarse a sí misma y siempre en función de la investigación particular. Insistiendo en la vigilancia epistemológica y, en pos de superar las discusiones académicas, afirmaremos con Bourdieu, en la necesidad de someter toda práctica científica a la ciencia que se está haciendo. Una reflexión continua y sistemática de la investigación en marcha, en efecto, no dar un paso más sin reflexionar y someter a crítica cimientos que se vayan levantando. Es inútil, y lo desmenuzaremos a continuación con mayor claridad, pretender plantear cualquier tipo de *a priori* en las condiciones de un pensamiento científico que pretenda apoyarse en la rigurosidad.

[...] las relaciones sociales no podrían reducirse a relaciones entre subjetividades animadas de intenciones o “motivaciones” porque ellas se establecen entre condiciones y posiciones sociales y tienen, al mismo tiempo, más realidad que los sujetos que ligan. [...] El principio de la no-conciencia impone, por el contrario, que se construya el sistema de relaciones objetivas en el cual los individuos se hallan insertos y que se expresa mucho más adecuadamente en la economía o en la morfología de los grupos que en las opiniones e intenciones declaradas de los sujetos. [...] Este objetivismo provisorio que es la condición de la captación de la verdad objetivada de los sujetos, es también la condición de la comprensión total de la relación vivida que los sujetos mantienen con su verdad objetivada en un sistema de relaciones objetivas. (Bourdieu, 1989: 33-34).

El oficio del sociólogo y la sociología de la sociología se encarga de desvelar y desgarrar la *collusion* y la *illusion* de la dominación social mediante un acervo científico que citando las palabras que recoge Bourdieu de Gaston Bachelard se basaría en su conquista, construcción y comprobación, implicando al mismo tiempo, un rechazo frontal al empirismo que reduce todo acto científico a una comprobación bajo los criterios del convencionalismo. Estas palabras de Bourdieu tuvieron un recorrido más que significativo en España a través de la figura de Jesús Ibáñez (1979: 5-33; 1991: 60; 1994: 108-109; 2015a: 42-44). Ibáñez citaba con asiduidad en sus investigaciones y textos académicos que fue Bourdieu apoyándose en Gaston Bachelard quien había señalado tres operaciones necesarias para el control y dominio científico de los hechos sociales: “una –conquista contra la ilusión del saber inmediato- (epistemología), una –construcción teórica- (metodología), y una –comprobación empírica- (tecnología)” (Ibáñez, 2015a: 42). Estas tres operaciones estarían jerarquizadas y cada una

correspondería dar una razón a la siguiente hasta alcanzar el cierre del metalenguaje aludido con la idea de que el hecho científico se *conquista, construye, y se comprueba*. Para llevar a cabo este acercamiento a la obra de Bourdieu, Ibáñez radicalizó en España la idea de la segunda cibernética, proponiendo así la idea de hacer prevalecer al sujeto en tanto que sujeto en proceso (Ibáñez, 1994). La cibernética trataría de comprender las acciones de los sujetos. Si la primera cibernética se encontraba estrictamente ligada a la ciencia clásica para la que existía un objeto articulado e inamovible que requiere de los métodos y medios de un sujeto observador que dé cuenta de ello, es decir, conformaría sistemas observados; la segunda cibernética se enfrentaría con sistemas observadores (Foester, 1991: 92). Entre las dos cibernéticas existe una diferencia radical en la forma de entender la situación del sujeto. Para la primera cibernética, como para la ciencia clásica, el objeto a estudiar (el movimiento de los planetas), se funda sobre unos presupuestos de objetividad, que quiere decirse de un objeto que es exterior al sujeto y no ejerce ninguna acción objetivadora. La observación del sujeto no alteraría ni los presupuestos ni los resultados de la investigación, puesto que el objeto es objetivo y medible mediante un método claro y conciso de sistemas matemáticos. En cambio, la segunda cibernética trastoca por completo esta relación entre el sujeto y el objeto. Esta nueva ruptura epistemológica en términos de Bachelard (Ibáñez, 1979: 24) supone sustituir el presupuesto de objetividad por el presupuesto de reflexividad. Presupuesto que está íntimamente ligado en sus formas con la teoría de Bourdieu pero no en el fondo como veremos a continuación.

De este modo, un objeto solo es definible en relación con el sujeto, y este sujeto está atravesado por las condiciones de producción de la actividad que pretende y quiere objetivar. Sujeto y objeto mantienen una relación directa y no exterior como en la primera cibernética o la ciencia clásica. Por lo tanto, la observación de un objeto, requiere de la observación de la observación del objeto. Sin embargo, Ibáñez a diferencia de Bourdieu, reduce todo el aparataje reflexivo y lo subsume en una espiral estructural y biológica muy cercana a Humberto Maturana y Francisco Varela en su obra *El árbol del conocimiento* a los que cita con mucha frecuencia. Allende de cualquier apuesta en esta dirección, Bourdieu esgrimirá un programa intelectual reflexivo que insta a escapar tanto de los objetos preconstruidos y hechos sociales demarcados por la sociología espontánea, como de que cualquier taxonomía por más científicista que parezca o se presuponga, implica un alto de grado de una teoría

inconsciente o, lo que es lo mismo, de un fuerte grado de ideología «*ethos* de clase». Semejantes críticas van directamente dirigidas a las filosofías de las ciencias del hombre, que organizadas en parejas taxonómicas llevan a cabo un trabajo de proposiciones y pretextos tan abusivos que dislocan y encierran la que debiera ser la tarea o la posición central de la investigación, a decir que la práctica científica debe situarse entre la razón y la experiencia (Bourdieu, 1989: 95). Los análisis presentados hasta el momento, confluyen en el sincretismo de que los límites del saber común y la sociología son más imprecisos que en cualquier otra disciplina científica. Por ello la vigilancia epistemológica es una institución del campo sociológico:

Sólo en la sociología del conocimiento sociológico es donde el sociólogo encuentra el instrumento que permite adquirir toda su fuerza y forma específica a la crítica epistemológica, tratando de poner al día los supuestos inconscientes y las peticiones de principio de una tradición teórica, más que cuestionar los principios de una teoría constituida. (Bourdieu, 1989: 99)

En resumen, la objetividad de la ciencia no puede descansar en su totalidad en los fundamentos tan inciertos de la objetividad de los científicos. El saber de la reflexión con el que un sociólogo pretender trabajar en sus investigaciones, no será tal si no se establecen las condiciones sociales de un control epistemológico adecuado bajo el rótulo de la vigilancia epistemológica. Acostumbramos a ver a investigadores sociales poner el acento exclusivamente en la inercia del mundo científico en virtud del apoyo que concitan algunas proposiciones de raíces bien asentadas en el campo académico. Esto hubiera sido nuestro caso si hubiéramos decidido emprender el análisis de la trama de *Cuéntame...* bajo las condiciones de científicidad que propone el estructuralismo y, en este caso, la semiótica de las estructuras subyacentes. Con un análisis ideológico de la trama hubiera bastado para consagrar un trabajo semiótico y científico. De hecho, el conjunto de los trabajos académicos que se han acercado a este fenómeno de masas llamado *Cuéntame Cómo Pasó* así han procedido. De la salida epistemológica que ofrecemos y de un proceso metodológico rayano la sociología de la sociología se halla la pertinencia de un trabajo doctoral como el que uno se encuentra leyendo en estos instantes. Para llevar a cabo este análisis desde una posición instalada en la sociología crítica reflexiva, hemos acordado en aplicar *mutatis mutandi* la metodología del grupo de investigación.

De modo que la sociología del conocimiento, de la que a menudo nos hemos servido para relativizar la validez del saber y, con más precisión, la sociología de la sociología,

en la que se ha querido ver sólo el rechazo por el absurdo de las absurdas pretensiones del sociologismo, constituyen instrumentos particularmente eficaces del control epistemológico de la práctica sociológica. (Bourdieu, 1989: 106)

11.3. Conclusiones

La cultura, harto elemental, pertenece a lo que Raymond Williams denominaba la estructura del sentir: “es una hipótesis cultural derivada de los intentos por comprender tales elementos y sus conexiones en una generación o un período, con permanente necesidad de retornar interactivamente a tal evidencia” (Williams, 1977: 155). Según Williams, todas estas actividades que integran el conjunto de las prácticas de una cultura y de su producción cultural pueden y deben ser comprendidas como tales sin la reducción a otras categorías de contenido dentro de las áreas de relaciones políticas y económicas que, a su vez, forman parte de la determinación. Es por esto, que lo que entendemos por sociología de la cultura materialista, se compone de un proceso dinámico y en permanente construcción, a lo que Williams denominó en *Marxismo y literatura* con el término de hegemonía. Nuestro acercamiento a la cultura mediante las lentes teóricas profusamente explicadas de la obra de Williams no nos impidió realizar un análisis socio-semiótico de la trama de *Cuéntame Cómo Pasó*, teniendo en cuenta, que lo considerábamos el método más eficaz y eficiente de extraer las estructuras ocultas e ideológicas que esconde el producto televisivo. Desde este punto de vista, hemos intentado sucintamente mostrar que si partíamos de una concepción de la cultura inscrita en las estructuras de la experiencia sensible de la cotidianidad, el trabajo sociológico más acorde para descifrar la forma en que los sujetos descomprimen o descodifican la estructura de la trama es mediante el análisis sociológico de los discursos a través de la metodología de los grupos de discusión. Sin embargo, como paso previo y realmente necesario, era conveniente presentar las líneas teóricas que delinean los contornos de la sociología reflexiva o la sociología de la sociología de Bourdieu, puesto que será el modelo teórico en el que nos apoyaremos insistentemente a lo largo de la investigación de campo.

Capítulo 12

Análisis del mito de la transición política española en la serie *Cuéntame Cómo Pasó* mediante grupos de discusión

Hemos demostrado que el mito de la transición política presentado en *Cuéntame...* sitúa la figura del rey Juan Carlos I como piloto y motor carismático de un cambio hegemónico que todavía en nuestro presente, a pesar de la controvertible presencia tras las sucesivas sospechas de corrupción y las regularizaciones de dinero que ha tenido que efectuar, mantiene su fuerza y vigorosidad «el régimen así llamado del 78» como atestiguan los relatos políticos que lo ensalzan y defienden de las principales formaciones políticas relevantes en España. Motivo por el cual, el estudio de una serie afamada en la historia de la televisión española, que acentúa y ayudó a conformar el imaginario colectivo que en nuestro presente es reactivo a iniciar cambios o transformaciones en aquello que se hizo, es de rabiosa actualidad. Sin embargo, no nos era suficiente con un análisis socio-semiótico que estuviera en disposición de describir las estructuras ideológicas subyacentes que recorrían los vástagos pistones que inyectaban energía a la maquinaria de su mitología. Advirtiéndolo en la resaca de la cárcel de las estructuras que obstruyen y abnegan la existencia de los sujetos y su voluntad, estar a la altura de lo presentado hasta el momento, consiste en atender que las audiencias que decodifican las estructuras de la serie no reciben pasivamente el contenido de los mensajes adhiriéndose a una lectura dominante. Frente a un regreso acrítico, hipertrofiado filosóficamente de estructuras sin sujetos, atendemos al fenómeno desde una atalaya reflexiva que piensa en audiencias activas capaces de interpretar y leer el mensaje preferente de los relatos televisivos en función de variables tan relevantes como su posición ideológica, su habitus de clase y su posición geográfica. Existirían otras variables como el género a las que aludir y mencionar, simplemente para nuestro trabajo práctico a través de la técnica de los grupos de discusión, decidimos en su diseño tenerlo lo suficientemente en cuenta porque a los grupos fueran mixtos y equitativos en sus perfiles de género.

Dicho lo cual, y partiendo de estas premisas que creemos que han quedado lo suficientemente clarificadas para quien esté leyendo estas páginas tras un pedregoso y largo trayecto teórico, todo diseño de grupos de discusión según R. Llopis (2004: 73-83) debe articular los planteamientos claves en su determinación de los objetivos de la investigación dada, la determinación del público objetivo, la elección de las variables que definirán a los participantes en cada uno de los grupos de discusión, la distribución geográfica de los grupos, el cronograma o la elaboración del informe económico. Nuestro diseño no está exento de haber llevado a cabo un proceso calmado y sosegado respecto al análisis y articulación de todas estas variables. Inmediatamente después, el diseño de una investigación a través de grupos de discusión incluyó las consideraciones relativas al número de grupos que se celebrarán y su distribución geográfica, así como los perfiles del público que estarán presentes y formarán los diferentes grupos de discusión. Sea como fuere, el diseño de la investigación se topaba ante las siguientes tres preguntas: ¿cuántos grupos de discusión son necesarios para saturar el campo discursivo?, ¿qué características serán las preponderantes para los integrantes de los grupos?, ¿en qué emplazamientos geográficos debemos llevar a cabo los grupos?

Las respuestas a estas tres cuestiones, atravesadas todas ellas por la pertinencia y adecuación a la rigurosidad de las características propias que hemos acordado en el capítulo inmediatamente anterior en relación a una técnica de investigación tan asentada en la actualidad como la del grupo de discusión y, en especial, a la tensión de la homogeneidad de los participantes que incluya cierta tensión heterogénea para evitar su eclecticismo, han dado como resultado que atendamos fundamentalmente a las cuestiones ideológicas de los participantes, a su condición de habitus de clase vinculado a la posesión de títulos universitarios, y a su emplazamiento geográfico como condición de insistir doblemente en su habitus, es decir, habitus de clase en forma de títulos universitarios y lugar geográfico de residencia. Por lo tanto, atenderemos a la lectura y decodificación que llevan a cabo los sujetos que conformen los grupos de discusión a tenor de sus simpatías ideológicas por los tres partidos políticos considerados más relevantes por la lectura que realizan de la transición política, dos para afirmarla, con diferencias y matices, pero en cualquier caso bajo la égida de su defensa, y el tercer partido por el cuestionamiento de la misma: Partido Popular, Partido Socialista Obrero Español, y Unidas Podemos. Junto a esta variable atenderemos a otras dos más que nos ayudarán a intentar descifrar el tipo de lectura que realizan sujetos afines a estos

partidos políticos en posiciones de clase y geográficas dispares. Partimos de la premisa de que los sujetos realizan una lectura u otra no solamente a través de su posición ideológica, sino que dentro de estas mismas coordenadas lo observan de forma dispar cuando se pertenece a una condición de clase y se reside en espacios geográficos de hábitat rural, una ciudad de tamaño medio o un área metropolitana. En suma, un estudio de investigación mediante la técnica de los grupos de discusión no responde en ningún caso a criterios estadísticos, asimismo, no atiende a criterios objetivos de la población, sino que se acerca a los aspectos estructurales, a las relaciones sociales. Por lo tanto, detengámonos con brevedad en exponer claramente las tres variables que han condicionado el diseño de nuestra investigación:

1. Criterios ideológicos. Considerando que los sujetos conforman audiencias activas y que su mirada es algo más que una mera abstracción pasiva, mantenemos la premisa de que la lectura que puedan realizar del mito de la transición política española presentado en *Cuéntame...* variará sinuosa y substantivamente en función de sus adherencias a un campo ideológico u otro. En cuanto a la selección de los campos ideológicos, acordamos en investigar los del Partido Popular, el Partido Socialista y Unidas Podemos porque representan tres cosmovisiones, seguramente las más representativas en este país, aunque en la actualidad tal vez haya que incluir la de VOX, de posiciones tanto defensivas y reivindicativas del cómo se hizo, los resultados que se obtuvieron y obtenemos, y el legado y memoria de la transición política española, como la impugnación de un relato hegemónico que oculta o esconde en su ebria prosa una relación de fuerzas franquista que primero no se corresponde con lo sucedido y que mayoritariamente se puede leer o ver acerca de lo acaecido, como de una relación de fuerzas que condicionó, según nuestro criterio presentado en el epígrafe histórico, una revolución pasiva franquista. Para el caso que nos ocupa, tal vez los partidos o cosmovisiones ideológicas que menos problemas suscitan son los del Partido Popular fundado en enero de 1989 que desde su comienzo se posicionó férreamente con la defensa sin ambages del legado de la transición política, la cual en forma de pulsión, sigue latiendo y palpitando en cada intervención parlamentaria que trate cuestiones referidas al período histórico señalado, la figura del Rey, o la institución de la Monarquía; y Unidas Podemos, partido político presentado con el nombre de Podemos el viernes 17 de enero de 2014 que recogía los frutos de la agitada política española y de la campaña de los llamados indignados del 15M. Movimiento social disruptivo y

espontaneo a causa de una crisis económica global que azotaba y hundía con especial crudeza a España, generando una brecha de representatividad de los partidos políticos, del sistema institucional, una corrupción cada vez más necrosada, y un espacio ampliamente conflictivo de luchas y reivindicaciones en las calles de España. Motivos más que suficientes para el nacimiento de un movimiento popular y su posterior canalización en una formación política. Ese partido político se llamó Podemos liderado por un personaje archiconocido por recorrer como tertuliano los platós más relevantes del panorama televisivo español, Pablo Iglesias. Los discursos públicos de ambas formaciones, Partido Popular y Unidas Podemos difieren enormemente en las cuestiones referidas al mito de la transición política y la cuestión de la Monarquía, motivo por el que creemos en su pertinencia para este análisis. Sin embargo, el caso más paradójico, sobremanera estimulante, es el del Partido Socialista Obrero Español. Si bien en los debates de la Comisión Constitucional del Congreso que se iniciaron el 5 de mayo de 1978 se produjo la intervención de Gómez Llorente en defensa del voto republicano del PSOE: “-En España la libertad y la democracia llegaron a tener un solo nombre: ¡República!-” (Powell, 1991: 261); en la actualidad, y desde que se impusiera por mayoría absoluta en 1982 de la mano de Felipe González, siempre han declarado una posición intermedia respecto a la monarquía que evidencia en última instancia una defensa de la misma y, la reivindicación del mito de la transición política iniciada tras la muerte de Franco. La breve exposición de motivos presentados pretende mostrar la decisión de haber tomado en consideración el estudio de estas tres cosmovisiones ideológicas en el diseño de la investigación. Tendríamos un partido abiertamente monárquico y defensor del legado del mito de la transición política, un partido impugnador de todo aquello que acabamos de mencionar y abiertamente republicano, y un tercer partido intermedio entre ambos pero que en última instancia como demuestran reiterativamente en sus intervenciones y votos en el parlamento en cuestiones referidas a la viabilidad de la monarquía, y una defensa a ultranza de la transición política, sería defensor del mito de la transición tal y como lo hemos presentado.

2. *Habitus de clase.* Acordamos en destacar que la predisposición que albergan los sujetos activos al tratar de decodificar las estructuras ideológicas subyacentes de la serie en cuestión, estará enmarañada tanto de su pertenencia ideológica, como de un *habitus* de clase que se manifiesta como un sistema de disposiciones para la práctica pero también para la observación. La caja de herramientas empleada en la decodificación de

las estructuras ideológicas estará supeditada el fundamento objetivo de las conductas regulares del habitus. Para determinar los habitus de clase nos hemos apoyado tanto en la posesión de los títulos universitarios que otorgan un cierto capital simbólico y unas herramientas, tal vez, más sofisticadas para el estudio de la decodificación, como son las disposiciones geográficas en la que un sujeto reside y realiza sus prácticas cotidianas. Si afinásemos à la Bourdieu mucho más la relación del habitus y los títulos universitarios en virtud de la posesión de un cierto capital cultural y reconocimiento simbólico, no se nos escaparía que tal como atiende el propio pensador francés en *La nobleza de Estado* (Bourdieu, 2013a: 431-433) el título universitario como tal no garantiza las posibilidades de ubicuidad dentro de un sistema asimétrico y de dominación, ya que según el pensador y aplicado al caso francés, los hijos e hijas provenientes de la burguesía de toga o de los negocios, es decir, los herederos de los poseedores del capital simbólico asociado al Estado después de la caída en desgracia del principio existencial católico y la imposición de los Estados Modernos, les basta únicamente haber cursado estudios en Ciencias Políticas para ingresar en los consejos de administración de las veinticinco primeras sociedades del país: “Confirmación a contrario de que el principio de diferencias reales entre los portadores de títulos idénticos no es otro que su antigua pertenencia al mundo de los negocios: en el caso de los PDG hijos de cuadros, de directores o de ingenieros, que sólo son ricos por sus títulos, las posibilidades de ocupar un puesto importante varían en función del diploma poseído (entre quienes son administradores de una de las veinticinco primeras sociedades, seis de cada siete son *polytechniciens*” (Bourdieu, 2013a: 434). Atendiendo a estos criterios teóricos presentados por Bourdieu, y asegurando que el título universitario no es un instrumento que permita a todos por igual formar parte de los espacios más señalados y cerrados de la cúspide de la dominación, para nuestro caso práctico se erige en una brújula con la que discernir en una primera instancia las posibilidades de diferentes habitus de clase, puesto que el título universitario confiere cierto capital cultural, y que a pesar del abanico de becas que confiere el Estado para la inclusión y la puesta en funcionamiento del ascensor social, la posesión de los mismos se corresponde con ciertas posiciones socio-económicas. Insistimos que esta brújula no es perfecta y que el campo social está abierto a un sinnúmero de contradicciones. También que los habitus de clase no se corresponden únicamente con la posición que se tenga o se crea tener en relación a una supuesta objetividad productiva. Tenemos el caso de ciertas profesiones de clase obrera tales como mecánicos o electricistas que si bien pudieran pertenecer objetivamente al

mundo de la clase obrera, por circunstancias históricas y ventajas geográficas, puedan obtener y amasar cantidades superiores de recursos económicos que ciertas profesiones liberales precarizadas como la de abogado, médicos o enfermeros. En cualquier caso, y más allá de la relación que se tenga con una supuesta objetividad dentro del campo productivo, el habitus de clase se experimentaría fácilmente también entre los hijos e hijas de familias obreras que por condiciones históricas han adquirido un poder económico lo suficientemente voluble para dar salida a las expectativas universitarias entre sus descendientes. Siendo conscientes de todas estas dificultades, hemos determinado en realizar una primera división de habitus a partir de la posesión de los títulos universitarios, profundizada a su vez, por el habitus geográfico.

3. Habitus geográfico. Con la distribución geográfica de los grupos de discusión queremos dar un paso más y profundizar en la relación del texto y el sujeto con sus disposiciones prácticas, primero en relación con la posesión de títulos universitarios y, después, a tenor de las variables geográficas al diferenciar entre un hábitat rural, una ciudad de medio tamaño y un área metropolitana. Bourdieu (2013b: 119) ya insistía en romper las falsas evidencias y los errores inscriptos en el pensamiento que tiende a sustancializar los lugares si efectuamos un análisis riguroso de las relaciones entre las estructuras del espacio social y las del espacio físico. Son absolutamente relevantes las apreciaciones de Bourdieu (2013b: 119-124) en su texto *efecto de lugar* para quien si el espacio físico se define por la relación de exterioridad entre sus partes, el espacio social se define por la exclusión mutua de las partes que lo constituyen (la distinción). Para Bourdieu, y esto es lo relevante para nuestro caso, el espacio social de la dominación se retraduce en el espacio físico, de manera turbia o conflictiva, pero es una traducción plausible. Por lo tanto, el espacio social dibujado en una reificación física y objetiva se presenta como la distribución del espacio físico para prestar diferentes bienes y servicios y también para la ubicuidad de agentes individuales y grupos sociales distribuidos en cuerpos vinculados a lugares permanentes, así como la disponibilidad de adquirir determinados bienes y servicios en función de su capital y la distancia física desde la que se parta: “En la relación entre la distribución de los agentes y la distribución de los bienes en el espacio se define el valor de las diferentes regiones del espacio social reificado” (Bourdieu, 2013b: 120). En este sentido, Bourdieu se refiere a París de esta manera:

Del mismo modo, la capital es, sin juegos de palabras, al menos en el caso de Francia, el lugar del capital, es decir, del espacio físico donde están concentrados los polos positivos de todos los campos y la mayoría de los agentes que ocupan esas posiciones dominantes: en consecuencia, no se la puede pensar adecuadamente más que en relación con la provincia, que no es otra cosa que la privación (muy relativa) de la capital y el capital.

Las grandes oposiciones sociales objetivadas en el espacio físico (por ejemplo capital/provincia) tienden a reproducirse en los espíritus y el lenguaje en la forma de oposiciones constitutivas de un principio de visión y división, vale decir, en tanto categorías de percepción y evaluación de estructuras mentales. (Bourdieu, 2013b: 121)

Asimismo, la capacidad que se tiene o se cree tener para dominar el espacio tanto material como simbólicamente, depende claramente, del capital poseído. Este capital permite a individuos y grupos sociales mantener física y simbólicamente alejados a todos los que no formen parte de las mismas componendas del capital, así como guardar una estrecha relación con lo deseado. Está claro, dicho sea de paso, que la falta de capital te encadena a permanecer en un mismo lugar. Permanecer en un mismo lugar no significa que lo habites, quiérase decir, que habitar un hábitat físicamente no implica habitarlo simbólicamente. Son implicaciones para tener muy en cuenta cuando determinamos en un trabajo de esta índole que una variable fundamental es el espacio geográfico que se habita. Se puede habitar físicamente pero no vivirlo en disposiciones de habitus. En palabras de Bourdieu: “Si el hábitat contribuye a formar el habitus, éste hace lo mismo con aquél, a través de los usos sociales, más o menos adecuados, que induce a darle. Así, nos inclinamos a poner en duda la creencia de que el acercamiento espacial de agentes muy alejados en el espacio social puede tener, de por sí, un efecto de acercamiento social: de hecho, nada es más intolerable que la proximidad física (vivida como promiscuidad) de personas socialmente distantes” (Bourdieu, 2013b: 123). Ahora bien, consideramos relevante para nuestro trabajo y es por ello que hemos decidido dividir los grupos de discusión en tres zonas geográficas diferentes del territorio español que representen tanto el hábitat rural, la ciudad intermedia y el ámbito metropolitano, que el espacio físico es algo mucho más que una topografía histórica de cambios y fluctuaciones, sino que exige para su adecuada correspondencia de un cierto capital económico, cultural y también social.

CUADRO 1: DISTRIBUCIÓN DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN REALIZADOS

CAPITAL CULTURAL	ZONA RURAL		CIUDAD INTERMEDIA		
	PSOE	PP	PSOE	PP	U.P
SIN ESTUDIOS UNIVERSITARIOS	G.P.1	G.P.2			
CON ESTUDIOS UNIVERSITARIOS			G.P.3	G.P.4	G.P.5

Este es el diseño que finalmente hemos conformado para llevar a cabo nuestra investigación social. Sin embargo, nos hemos topado con un conjunto de limitaciones que nos ha sistemáticamente confrontado y limitado. Tanto que, aunque es una premisa de toda práctica de investigación mediante los grupos de discusión, nuestro diseño inicial ha ido modificándose y adaptándose a las circunstancias en función de los vaivenes y contratiempos que se iban sucediendo. De esta forma, el diseño no ha podido ser todo lo «limpio» que se requiere al intentar llevar a cabo rigurosamente las premisas de la técnica a emplear:

1. En torno a las gratificaciones. Sabemos que en relación directa con el reclutamiento y la captación se encuentra la gratificación. Las gratificaciones son obsequios que pueden materializarse de formas diversa. Puede ser mediante una cuantía económica acordada y, por lo tanto, a través de dinero o, también, con vales y boletos a canjear en comidas o compras. Nosotros estamos realizando este proyecto de investigación en forma de tesis doctoral sin financiación de ningún tipo, por lo tanto, no solo no hemos podido acudir y apoyarnos en profesionales expertos en reclutar participantes para los grupos, sino que tampoco hemos podido ofrecer ni gratificación económica a los integrantes de los

grupos ni ofrecerles una comida o un aperitivo. Esta precariedad e imposibilidad de mejorar las expectativas de las experiencias de la situación de reunión del grupo de discusión nos ha gravemente condicionado y, más si cabe, cuando a esta limitación añadimos la de vernos inmersos en la pandemia mundial de la Covid-19 que tantas vidas y sufrimiento nos ha dejado y que nos continúa golpeando en el momento de la redacción de estas líneas.

2. La pandemia mundial de la Covid-19. La parte del proyecto de investigación correspondiente a los grupos de discusión se ha tenido que desarrollar bajo la herida abierta y aún no cerrada de la pandemia mundial que tan duramente nos ha desgarrado. La crueldad de la crisis de la Covid-19 nos ha enfrentado, de nuevo, al convencimiento de nuestra imposibilidad de control sobre la fuerza desenfrenada de la naturaleza. También nos ha permitido retomar lecturas que habían quedado en el olvido y, desempolvándolas, nos hemos topado de frente con la nada baldía idea de la inconmensurabilidad de las fuerzas naturales del filósofo francés Jean-Paul Sartre. Bajo este telón de fondo, nos hemos visto arrollados en la puesta en práctica de un diseño que, con todos sus inconvenientes y necesidades económicas no debidamente satisfechas, se precisaba para una resolución loable en condiciones de aquello que ya hemos acordado en llamar «normalidad». Seguramente, esta limitación ha sido enormemente más acusada que la de no contar con un cuerpo económico, puesto que tras ésta, se han derivado las siguientes que mencionaremos, a saber, que participantes con los que ya habíamos acordado y cerrado los grupos se retirasen por motivos más que justificados en el último momento; que tuviéramos que cancelar y posponer el esquema conformado; que súbitamente el número de participantes se redujese de tal manera que nos impidiera trabajar con un grupo de discusión como tal, pasado así, a emplear la técnica de la entrevista abierta; que un porcentaje no muy elevado pero sí significativo no hubieran tenido la ocasión de haber visto la serie, aunque sí guardaban referencias en su imaginario que compartieron con el resto de los integrantes; las dificultades añadidas de obtener tanto una buena sala como las mejores condiciones de la misma para desarrollar los grupos; Salas lo suficientemente amplias para garantizar los espacios y márgenes de seguridad respetando las recomendaciones sanitarias, etc.

3. La composición de los grupos de discusión. Inmersos en esta grave situación socio-sanitaria y de salud pública, se nos ha hecho muy difícil encajar y cuadrar unos grupos de discusión y un número de participantes acordados idealmente en nuestro diseño por

el avance y retroceso de la pandemia en España durante los meses de Noviembre a Junio (2020-2021). Restricciones, toques de queda, miedo, incertidumbre, aumento de la incidencia acumulada fundamentalmente tras las Navidades y lo que se ha dado a conocer como la tercera ola de la pandemia, contraer inesperadamente el virus, etc., han sido inconvenientes con los que hemos tenido que ir continuamente negociando y que han condicionado fuertemente el resultado del diseño. En algunos casos por miedo, por incertidumbre, pero también por haber contraído el virus, nuestros diseños previamente acordados con los integrantes de los grupos, diseños que ya de por sí se veían reducidos a seis personas para garantizar la distancia de seguridad y comprometer lo menos posible las posibilidades de contraer el virus, se veían descompuestos, si se me permite la expresión, de la noche a la mañana, por lo que en ocasiones y en las circunstancias en la que nos encontrábamos, se optó por realizar grupos triangulares o grupos reducidos de cuatro personas. En suma, respetando las variables fundamentales del diseño hemos tenido que jugar con la inclusión de participantes con rangos de edades muy pronunciados que no habíamos previsto, o como decíamos previamente, la reducción del grupo de discusión a un pequeño grupo de cuatro personas o a grupos triangulares.

4. El conjunto de las limitaciones presentadas aún arribarían a otras tres más. Dadas las condiciones con las que hemos tenido que negociar, no se pudo reclutar limpiamente a participantes que cumpliendo las variables señaladas, hubieran visto la serie en cuestión. Es cierto que todos los participantes de los grupos estaban familiarizados de una manera o de otra con la serie, demostrando palpablemente la relevancia de *Cuéntame...* en el imaginario colectivo de los españoles cuando incluso no han dedicado tiempo de su vida a verla. Pero, no es menos cierto, que muchos de los participantes emitieron estructuralmente sus discursos sin haberse acercado debidamente como se consideraba en el diseño inicial.

5. El problema con las pequeñas comunidades. Por el tipo de diseño que realizábamos, éramos conscientes, harto veraz, de las dificultades con las que chocaríamos al determinar un pequeño hábitat rural, en este caso el municipio de Los Cerralbos (Toledo) con 414 ciudadanos censados el pasado año 2020, donde la no familiaridad parece muy difícil: será muy complicado que en estos municipios los participantes no se conozcan, o tengan idea de sus pequeños detalles incluso sin conocerse o hablarse. Conocedores de este riesgo, en el propio diseño albergábamos la constatación de pulir o sofocar esta paradoja hasta un control lo más riguroso posible con la técnica de

investigación. Sin embargo, la crisis de la pandemia lo modificó todo. Tanto es así, que tuvimos que ser menos rigurosos en cuanto a la captación y desconocimiento de los participantes se refiere, porque si de un municipio de tan solo 414 ciudadanos, de los cuales el porcentaje más alto son ciudadanos mayores de 60 años que no querían bajo ningún concepto participar, nos vimos impelidos a tolerar ciertas inercias que no hubieran sido válidas en otros contextos de aplicación.

6. Imposibilidad de conformar grupos de discusión en áreas metropolitanas. Después de un arduo trabajo y con la ayuda inestimable del profesor Luis García Tojar, acordamos en declinar la posibilidad, y dado el diseño de nuestra investigación, la imperiosa necesidad, de realizar grupos de discusión en Madrid. Desde un principio, la amabilidad de Luis como director de la Sección Departamental de Sociología Aplicada al cedernos un espacio cómodo y seguro en el departamento para realizar los grupos de discusión y, de encontrarnos en un área geográfica lo suficientemente poblada para encontrar los sujetos requeridos, nos invitaba al optimismo. Precisamente, nuestro optimismo inicial, junto a un conjunto de variables que ya hemos señalado previamente, se tornó en una creciente frustración. Elementos que nos habían facilitado la conformación de los grupos de discusión realizados, pese al sinfín de infortunios con los que nos topamos, tales como lo epitomizado por la archiconocida dicotomía comunidad/sociedad, no funcionaron cuando quisimos emplear la misma estrategia de captación. Finalmente, y analizada la situación de reiterados rechazos que recibimos, terminamos por desestimar la conformación de grupos de discusión en Madrid. Somos conscientes de la importancia que tiene esta variable para el desarrollo de nuestro análisis. Sin embargo, tanto los contratiempos, la situación estructural de partida con la que iniciamos esta campaña (sin financiación), como los rechazos y, por ende, reajustes en el diseño, son circunstancias con las que un investigador tiene que lidiar en cualquier diseño de investigación. Dicho lo cual, la prioridad es realizar un análisis lo más riguroso posible con los piezas que uno tiene. Por lo que, desestimada la opción de formar grupos de discusión en Madrid, trabajaremos con un total de 5 grupos repartidos en dos áreas geográficas (medido rural y ciudad intermedia), prestando atención tanto al capital cultural asociado con la obtención de títulos universitarios, como del perfil ideológico de los sujetos.

A pesar de todas estas limitaciones, que por supuesto han condicionado y marcado un tipo de análisis que se preveía más rico en matices y consistencia metodológica, hemos

respetado tanto las tres variables fundamentales que dotaban de sentido nuestro diseño de investigación, como la representatividad del grupo de discusión. Acordábamos en definir que la dinámica del grupo de discusión genera no microsituaciones sino proyecciones de macrosituaciones (Callejo, 2001: 109). Entonces, el equivalente necesario, o el valor más preciso para acertar en la representatividad del grupo está en el habitus marcado en el diseño de las reuniones. Lo que permite determinar el tipo de habitus que satura la representatividad del grupo por lo que la elección de un particular sería exactamente la misma que otro particular diferente se halla precisamente en que el habitus se genera en su propia práctica común, por lo tanto, la existencia común de esta práctica es la que nos permite la intercambiabilidad de los sujetos y así garantizar la representatividad del grupo de discusión. Y, después de garantizar este tipo de representatividad, entramos en el segundo grado de representatividad, que tiene que ver con lo dicho por los participantes. Al ser sujetos insertos en estructuras objetivas de génesis histórica, aquello que digan será el producto de la objetivación del intercambio de pareceres dentro de unas mismas estructuras de sentido negociadas con los espacios de dominación. Es, pues, a partir de esta segunda representatividad que opera también en el habitus, pero ya directamente en su posición de clase o en lo que Bourdieu denomina homología, que los sujetos se vuelven perfectamente intercambiables: “La homogeneización objetiva de los habitus de grupos o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consciente a una norma y mutuamente ajustadas en ausencia de toda interacción directa [...]” (Bourdieu, 2007: 95). A lo que Callejo añade en este sentido: “Lo que se hace con respecto al diseño de los grupos de discusión es tomar varios criterios de homologación: clase o estrato social, edad, sexo, hábitat, etc. Se acepta un conocimiento previo de los principales criterios de homologación de los sujetos con respecto al objeto estudiado. Una homologación que se expresa en las expresiones” (Callejo, 2001: 113). En definitiva, a pesar de las limitaciones con las que nos hemos enfrentado y negociado, creemos haber sido fieles al diseño inicial y haber respetado estos dos principios señalados que aseguran la representatividad y la intercambiabilidad de los participantes en los grupos de investigación.

Dicho lo cual, el material recogido y transcrito de los diferentes grupos de discusión pasará por el examen de un estudio sociológico de los discursos. Atendiendo a las

recomendaciones de F. Conde (2009: 81-88) una vez finalizado los grupos, es conveniente tomar notas sobre las primeras impresiones y rápidas conclusiones⁴⁷⁷. Asimismo, para el análisis que desarrollaremos de los grupos de discusión realizados nos ajustaremos a las recomendaciones de Conde (2009: 143- 242) denominadas: «procedimientos de análisis»:

- Análisis de las posiciones discursivas básicas de los grupos. [...] equivalente a responder a las preguntas: ¿quién habla?, ¿desde qué posición se habla, se produce el discurso?
- Análisis de las configuraciones narrativas básicas que organizan los textos. [...] equivalente a responder a las preguntas: ¿qué es lo que está en juego en lo que se habla?, ¿qué se quiere decir con lo que se dice?
- Análisis de los espacios semánticos de los discursos. [...] equivalente a responder a las preguntas: ¿de qué se habla?, ¿cómo se organiza el habla?

Para el tipo de estudio discursivo vamos a prestar atención fundamentalmente al análisis de las configuraciones narrativas y a los espacios semánticos. Con el análisis de las configuraciones narrativas queremos dar cuenta que seleccionando las dimensiones del texto que advierten literalmente de lo que se dice, nos posibilita a acceder a la relación tanto del contexto social en el que se ha producido, como a los objetivos que nos hemos marcado. El análisis narrativo se realiza en dos vueltas, en una primera instancia emprendemos un análisis de cada texto individual y, cuando esto ya esté realizado, pasamos a la configuración narrativa del corpus de los textos. Mientras que el análisis de los espacios semánticos refiere a la organización de las asociaciones o agrupaciones que los diferentes grupos de discusión emplean en su diálogo para interferirse entre ellos o para relacionarse con el objeto de la investigación. Con Conde (2009: 206) decimos que el análisis de los espacios semánticos de los discursos consiste en adentrarse en los usos del lenguaje, en las hablas concretas de cada grupo de investigación, y en ver cómo esas hablas concretas se acercan o se disocian con el objeto de investigación. Para nuestro estudio realizaremos un entrecruzamiento de estos dos tipos de análisis, otorgando mayor rigor e importancia a las determinaciones narrativas y de contexto. Aunque, es también muy importante, el tipo de asociaciones y distancias que realizan con nuestro objeto de investigación.

⁴⁷⁷ Véase anexo 1.1., 1.2., 1.3., 1.4., 1.5.

12.1. La formación del grupo de discusión: espacio de interacción grupal sin reservas.

Tal y como hemos ido aduciendo, la decisión de trabajar con grupos de discusión se debe, precisamente, a las posibilidades que nos ofrece esta técnica cualitativa al establecerse sobre la base de la identidad social y de sus representaciones e imaginarios colectivos más genuinos, para dibujar un mapa complejizado, rico y matizado de las formas del conocimiento social compartido, y de las orientaciones prácticas a partir de las cuales los grupos humanos se piensan a sí mismos y a la realidad circundante, así como la posición de otros grupos. En esta breve explicación, ha aparecido reiteradamente un vocablo algo más que significativo: grupo. Con grupo y, con especial énfasis, grupo de discusión, aludimos a lo que algunos expertos en comunicación han denominado grupo primario creado. Por grupo primario, según Richard Ellis y Ann McClintock, se dice de un grupo que implicaría un contacto regular y directo, caracterizado por una comunicación cara a cara con otros miembros del grupo. Lo característico del grupo de discusión, al margen de un microespacio social tutelado por una comunicación cara a cara, es que es un grupo creado. Para Ellis y McClintock, los grupos cerrados son: “aquellos cuyos miembros han sido reunidos por alguien exterior al grupo con un objetivo particular in mente” (Ellis y McClintock, 1990: 145).

Por consiguiente, la conformación de un grupo primario, para nuestro caso, un grupo de discusión, estaría atravesado por la conducción de un moderador ávido de «limpiar» las complejidades y extrañamientos que pudieran ocasionarse. Extrañamientos que se suceden desde el mismo momento en el que los sujetos implicados se reúnen y se observan antes de entrar a la sala, y una búsqueda individual de ubicuidad que trata de soliviantar algunas dificultades de un encuentro artificial y creado. Lo considerado hasta el momento, ha sido una situación rectora en los cinco grupos de discusión que hemos realizado. Después de unos instantes previos en los que los sujetos fotografían las caras de los integrantes, la entrada a la sala produce, e incluso asumiendo una sala lo más neutral posible, un espacio temporal de cierta zozobra que refiere a una búsqueda estable de la ubicuidad anticipando en relación a las caras fotografiadas, edades y sexos, la posición que pueda ser lo más fructífera para cada uno. Con ello, lo que se trata de escudriñar es la puesta en escena de un espacio lo más depurado posible de

extrañamientos y jerarquías que aminore *á la Goffman* cualquier «reserva de conversación». La idea que Goffman muy inteligentemente denomina «reserva de conversación» es una práctica con la que a lo largo del desarrollo de los cinco grupos de discusión nos hemos encontrado en mayor o menor medida. Para disminuir las consecuencias negativas que ocasiona un profundo enquistamiento de una reserva de conversación en el buen funcionamiento de un grupo de discusión, la posición del moderador, intervenciones, y la atmósfera que genere en el uso tanto de la comunicación verbal como de la no verbal es fundamental. Goffman define la «reserva de conversación» como: “El derecho de un individuo a ejercer algún control sobre quién puede llamarlo a conversar y cuándo lo puede llamar, y el derecho de un grupo de personas que han iniciado una conversación a que su círculo esté protegido contra la entrada y la escucha de otros” (Goffman, 1979: 57).

El logro de obtener la satisfacción personal de los miembros del grupo es importante como forma de asegurarse que permanecerán juntos y que cooperarán intersubjetivamente. Esta es la tarea que se propuso el moderador desde el primer momento en el que tuvo contacto con los participantes. El primer momento es ya en sí mismo significativo. La primera comunicación cara a cara, las primeras palabras, y la invitación desinhibida a «aflojar» las consecuencias negativas de una reserva de conversación, concluyó con la conformación de unos grupos de discusión en los que la satisfacción personal, la cooperación y el diálogo no se vieron fuertemente entorpecidos. El buen funcionamiento dialógico de los cinco grupos de discusión se encuentra íntimamente ligado a la comprensión del mundo cotidiano y del mundo de la vida tal como así fuera descrito por el pensador Alfred Schütz (1974, 1993). Sin embargo, para este preciso instante de la investigación, es interesante hacernos cargo de una de las ideas de Schütz que más recorrido teórico tiene para comprender los primeros contactos que experimentamos con la llegada de los participantes: la relación cara a cara. En palabras de Schütz, la relación cara a cara es: “fundamental para todas las demás estructuras de relacionabilidad social. Cuando me encuentro cara a cara con asociados, comparto una comunidad de espacio a nuestro alcance en la cual interpreto los actos del otro, pero también una comunidad temporal” (Schütz, 1974: 21). Es interesante retener aquello que Schütz retrata con la idea de compartir una comunidad de espacio a nuestro alcance en la cual interpreto los actos del otro, ya que es precisamente esto, lo que se experimenta en los grupos de discusión, y que volviendo a

Goffman (2006) produce un marco de la experiencia en términos teatrales, esto es, un marco teatral: “El mundo es como un escenario, nos afanamos y consumimos nuestro tiempo en él y eso es todo lo que somos” (Goffman, 2006: 131).

La interrelación del conjunto de las ideas presentadas genera lugares comunes a todos los grupos de discusión realizados y analizados para esta investigación. El reconocimiento cara a cara, y la escenificación teatral del marco de la experiencia común previo a la toma de la palabra del moderador generaron alguna situación que debemos advertir. En todos los grupos menos en uno, la forma de habitar el espacio común se tradujo en la mezcla de personas con diferentes sexos por hallar una ubicuidad cómoda. Debido a las limitaciones a las que nos hemos enfrentado a lo largo del proceso de producción, se podía anticipar lo que finalmente sucedió en el GD1⁴⁷⁸. Hablamos de un grupo de discusión formado por 6 participantes, de los cuales, 3 son adultos varones que superaban los 60 años, y 3 mujeres con menos de la edad indicada. Desde el primer momento que el moderador tomó contacto con la microrealidad que se generó, intuyó lo que sucedería. Lo primero que ocurrió fue que los varones se sentaran juntos en un lado de la mesa y las mujeres en el otro, generando ya de entrada dos frentes diferentes. Partiendo de esta realidad, lo que sucedió a lo largo de un grupo de discusión que funcionó con una predisposición positiva a mantener un diálogo pausado y tranquilo sobre el tema a tratar, es que los varones condujeron la conversación y fueron ellos los que se impusieron claramente frente a las tres mujeres. Mujeres que participaron mucho menos, y que se les observaba en algunos momentos con cierta predisposición a añadir a lo contemplado por los varones más que a proponer. Si bien es cierto que las mujeres dinamizaron el grupo proponiendo temas sobre los que conversar y continuar el diálogo, son los varones, también por edad y experiencias vividas, los que tomaron un mayor uso y empleo de la palabra y los que afianzaron y desarrollaron la vastedad de cuestiones que se trataron.

Dicho todo esto, lo que subyace a todos lo contemplado y que funciona como argamasa humana sin la cual no habría posibilidad de estudiar aquello que analizamos es el lenguaje y la comunicación⁴⁷⁹. Para los seres humanos, tanto lo que entendemos por comunicación como el lenguaje, es por una parte, la representación de la realidad, como

⁴⁷⁸ Véase anexo 2.1.

⁴⁷⁹ Para un estudio detallado de la teoría de la comunicación desde diferentes puntos de vista véase M. M. Serrano (Comp.) (1981).

por otra, la realidad misma, parte del contexto humano. En este sentido, en palabras de Anthony Wilden: “Por contexto humano se entiende la totalidad de las relaciones imaginarias, simbólicas y reales de la vida cotidiana. Nuestro contexto incluye la transformación, el uso y el intercambio de materia y energía. También incluye la producción, consumo, intercambio y reproducción de información” (Wilden, 1981: 137). Entonces, el contexto humano en el que se desenvolverán los grupos de discusión, según las palabras de Wilden, incluyen: “sueños, percepciones, esperanzas, visiones y fantasías; arte, ciencia y artefactos; la palabra, la música, la prensa y las imágenes; lógica, memoria y representación; comunicación consciente e inconsciente; tiempo pasado, el paso del tiempo, tiempo presente y tiempo futuro” (Wilden, 1981: 137).

Lo que es evidente, es que el lenguaje es una condición *sine qua non* para el trabajo del grupo de discusión. Usamos el lenguaje todos los días, sistemáticamente, pero también de forma muy descuidada, a decir que, lo podemos emplear mejor o peor, pero lo empleamos continuamente, mientras que rara vez nos paramos a discernir sobre el mecanismo oculto que hace que la comunicación fluya y cuáles son los principios que tutelan el empleo del lenguaje en un proceso dialógico e intersubjetivo. Atendiendo a las clarificadoras palabras de Sperber y Wilson para quienes la comunicación es: “un proceso que implica la existencia de dos dispositivos de procesamiento de la información. Uno de los dispositivos modifica el entorno físico del otro” (Sperber y Wilson, 1994: 11), es conveniente atender al contexto de la interacción humana no únicamente desde una posición semiótica, sino también pragmática, esto es: “estudiar el significado lingüístico, pero no el significado de las palabras aisladas de contexto, ni de las oraciones aisladas de contexto, sino el significado de las palabras usadas en actos de comunicación” (Reyes, 1998: 8). Por ello, a lo largo del análisis del grupo de discusión, llevaremos a cabo un recorrido de ida y vuelta entre los dos modelos referenciales que contemplan Sperber y Wilson: el modelo del código y el enfoque semiótico de la comunicación, y el modelo de la pragmática, a lo que, nosotros añadimos un tercer paso necesario sin el cual consideramos que cualquier investigación sociológica de esta índole se queda anémica, esto es, el estudio de la dominación social, la consolidación del habitus, y la asimetría del mercado lingüístico.

12.2. El laboratorio de *Cuéntame Cómo Pasó* para aprehender la historia de España

El recorrido teórico que emprendimos hasta llegar a este lugar ha podido estar plagado de dudas e insatisfacciones teóricas, pero también, de alguna que otra verdad pregonada. En efecto, en el contexto en el que hemos decidido llevar a cabo esta investigación hemos evidenciado una vastedad de instrumentos de producción ideológica. Para lo que no implica o subyace de lo dictado una determinación ideológica o una apuesta ineluctable por la estructura de la alienación. Lo que aludimos, es que esa vastedad de instrumentos de producción ideológica enhebra a las más variadas prácticas discursivas: desde rituales o ceremonias religiosas, pasando por eventos o discursos políticos, hasta fenómenos paraculturales como la prensa o la televisión. Todas estas prácticas discursivas se preocupan de ocultar o esconder las raíces ideológicas a las cuales podemos acceder apoyándonos en un maletín de herramientas metodológicas lo suficientemente sofisticado. Las series de televisión encierran un proyecto de poder o, dicho de una manera diferente, la ideología trata de ocultar sus verdaderas intenciones, motivaciones y proyectos, prefiriendo exponerlas mediante la articulación de imágenes y discurso, que no siendo del todo críptico, requiere de instrumentos de investigación.

En función de lo expuesto, hemos creído posible afirmar que la estructura ideológica de la serie sólo sería fructíferamente analizable a partir del plano del sistema de los signos. El problema con el que nos encontramos, problema que subyace al desarrollo del presente texto, es el de otorgarle a este sistema de signos autonomía. Pero con esta salvedad que ya ha sido sucintamente tratada, si atendemos al plano de la ideología o al discurso ideológico es porque hemos sistemáticamente sostenido que nos manteníamos en un tratamiento de tipo semiótico. Entonces, tal y como indica C. Reis (1987: 50), se justifica que hablemos de semiótica de la ideología. Quiere decirse con esto, que mediante el sistema de signos y un estudio crítico de lo que atañe a la semiótica, podemos perforar la estructura ideológica de un texto audiovisual y desvelar su proyecto ideológico oculto. En este sentido, un autor como Eliseo Verón entiende que lo ideológico: “no es el nombre de un tipo de discurso, sino una dimensión de los discursos socialmente determinados; si se quiere, el nombre de una lectura, que siempre es en principio posible hacer, de todo discurso socialmente determinado” (Verón, 1987: 21). Respecto a nuestras reservas con la autonomía del sistema de los signos, Verón alude a un elemento primordial con el que escapar a la «cárcel del lenguaje» por decirlo

con Fredric Jameson, que subyace a nuestras críticas a la semiótica, esto es, sus «condiciones de producción»: “ideológico es el nombre del sistema de relaciones entre los discursos y sus condiciones de producción, siendo estos últimos definidos en el contexto de una sociedad determinada” (Verón, 1987: 21).

No obstante, el proyecto ideológico de *Cuéntame...* está definido bajo un castillo narrativo compuesto por un sistema de signos que entreteje discursos verbales e imágenes, recurriendo a geografías comunes, situaciones rememoradas, familias afables y estereotipadas y a una coyuntura de época familiar. Es interesante, en mor de toda claridad, que identifiquemos nítidamente la corriente intelectual llamada estructuralismo⁴⁸⁰, como la vía de acceso teóricamente más fundamentada al estudio del sistema de los signos. Con estructuralismo entendemos: “En consecuencia, podemos entender la empresa estructuralista –escribe Jameson– como un estudio de las superestructuras o, de forma más limitada, de la ideología. Así, que ve su objeto preferente como el sistema inconsciente de valores o de representaciones que ordena la vida social en cualquiera de sus niveles, y frente al cual se producen y llegan a ser comprensibles los actos sociales individuales y conscientes” (Jameson, 1980: 106).

Por lo tanto, según uno de los pensadores más representativos de la escuela estructuralista como es Roland Barthes, la noción de «verdad» como entelequia filosófica queda anticuada, tratando de sustituirla por la noción de “coherencia interna”. Debemos destacar, que Barthes entiende por coherencia interna el alcance, matizado, rico y complejo del sistema de los signos o, dicho de otra manera, su capacidad para absorber la mayor cantidad posible de significado. Dicho lo cual, el sistema de signos de *Cuéntame...* conformará una mayor coherencia interna en tanto que sea capaz de absorber alrededor de un centro ideológico la mayor cantidad de significados que previamente pudieran estar destartalados o inconexos. En términos de Barthes, esto quiere decir que para que el sistema de los signos narrativos sea eficaz tiene que dirigirse no solo horizontalmente, sino también verticalmente: “el sentido no se halla en el extremo del relato, lo atraviesa; tan evidente como la carta robada, no escapa menos que ella a nuestra exploración unilateral” (Barthes, 1993: 170). Y, es justamente en esta intersección entre horizontal y vertical que desplaza cualquier

⁴⁸⁰ Para un estudio rico, matizado e histórico del estructuralismo véase Bastide (1968), Culler (1978, 1984), Eagleton (1998b) Imbert (1984), Jameson (1980), Wilden (1979, 1981).

posicionamiento extremo en el que según el sentido general de los grupos de discusión se encuentra *Cuéntame Cómo Pasó*.

2.146⁴⁸¹ H- Y luego un poco pos para ver... es que es una película, al fin y al cabo te lo tienen que contar un poco... (0,2) más suave pero a mí sí que lo refleja. Yo estaba enganchado.

- [Risas]

2.147 H- Sí a mí me encantaba hasta que... Pues, ¿Cuánto se ha tirado la serie esta? 14 o 15 años o más, más, 18 años creo.

2.148 H- Cuando se prolonga tanto en el tiempo...

2.149 H- Hasta el ochocientos...

2.150 M- [¿Pero la siguen...]*

2.151 H- [Es muy difícil seguirlo

2.152 M-*Echando?

2.153 H-[Sí, sí, sí

2.154 H- Sí, ayer echaron ayer o antes de ayer echaron otro capítulo

2.155 H- Hasta el mil novecientos setenta o mil novecientos ochenta y tantos que era, iba más lento a mí me gustaba mucho la vivencia que eso es en esta época luego ya empiezan...

2.156 H- [Es que pegaron un salto...

2.157 H- A corromperse... un poco a buscar lo que busca la gente, lo que busca la gente es el cotilleo

- [No comprensible]

2.158 H- Yo le doy un diez a la serie (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Mediante una atmósfera costumbrista y familiar, *Cuéntame...* propone una estructura prototípica con la que el mayor número de ciudadanos se sientan identificados. Es aquello que Barthes entendía como el cruce de sentido entre el eje vertical y el horizontal. Toda serie de televisión produce un mensaje, un sistema de signos. En efecto, cada producto televisivo comporta una fuente que es la firma y el proyecto a la

⁴⁸¹ La codificación que desde este momento va a aparecer para el análisis de los grupos de discusión se compone de un primer dígito que indica el número del grupo al que aludimos, seguido de un punto y de un siguiente número que atañe a la intervención dentro del mismo. Para este caso, el 2.146 indica que el grupo al que mencionamos es el número 2 y que el extracto de la transcripción es la 146.

que pertenece la producción; un punto de recepción, que es el público, para este caso, se trata de instalar un sentido hegemónico sobre lo acaecido en el tardofranquismo que aúne al mayor número de personas; un trabajo de memoria política con todo lo que ello implica; y un canal de transmisión, que es la televisión como medio más eficaz y eficiente de alcanzar un público amplio.

3.2 H- Probablemente el único que vivía en el 1968 de los que estamos aquí era yo [Risas]. Hombre arranca de una época que sí, yo creo que la serie tuvo una primera parte importante, que explico muy bien los últimos años del antiguo régimen, y el principio del actual, luego ya ha degenerado hacia historias particulares y ya ahí recuerdo que desconecté totalmente de la serie.

[...]

3.3 H- Yo respecto a la pregunta general de si se puede aprender o conocer parte de la historia de España de las últimas décadas en parte a esta serie, coincido con él en que la primera, digamos que la serie hasta el año 83-84 la serie muestra un reflejo de lo que es la historia de España.

[...]

3.4 M- Nada, yo soy la más benjamina y si a él le pilla un poco lejos, a mí ya ni te cuento, y también un poco en boca de mi madre que me ha contado, que mi madre es de tú edad y me ha contado... es la que más me ha transmitido de su infancia y un poco en respuesta a la pregunta un poco genérica que has hecho yo creo que sí que traslada un fiel reflejo por lo menos los acontecimientos más importantes y destacados de España en cada año. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Existe un poderoso imán ideológico de *Cuéntame...* cuando observamos que los comentarios sobre la importancia de una serie como esta para aprehender la historia de España son prácticamente transversales en todos los grupos. Se van a generar algunos puntos de fuga. Son precisamente esos puntos de fuga, y la posición y el tipo de grupo desde el que se pronuncien, los que nos van a permitir interpretar el lugar desde el que habla la serie. Hasta el momento, los sujetos de los grupos de discusión señalados, Partido Popular en una zona rural y Partido Socialista en una ciudad intermedia, coinciden en un punto esencial: la posición «neutral» y «objetiva» desde la que *Cuéntame...* relata los últimos años del tardofranquismo. El recurso a la comedia

costumbrista amable y afable, con una sistemática apelación a un mundo nostálgico es abrumador y relevante en *Cuéntame...* Además, es muy interesante el análisis del carácter nostálgico de la serie cuando caminamos un período histórico marcado por una zozobra temporal atravesada por una crítica al progreso modernista, y una mirada retrospectivamente positiva a tiempos pasados «a lo rural» como asideros de certidumbre donde las estructuras modernas de la atomización, masificación y precariedad simbólica no han terminado de colonizarlo. En este sentido, la serie *Cuéntame...*, mucho antes de que obtuvieran una impronta popular los discursos nostálgicos cada vez más señalados por fuerzas políticas de extrema derecha en Europa, ya se había anticipado sabedora de que el juego político por la hegemonía política y cultural se da en los asideros imaginarios y nostálgicos, lugares donde los seres humanos podemos refugiarnos frente a los imprevistos diarios y el solipsismo ideológico propio de la postmodernidad.

4.7 H- Yo creo que es realidad, casi todo el mundo se ha visto un poco identificado en eso, por lo menos yo, en esa figura de las comidas en su día del 68, aunque un poco más tarde...

4.8 H- Tú eres un poco más joven

[Risas]

4.9 H- Sí*

[Risas]

4.10 H- * no pero bueno en esas escenas sí que se ve representativo un poco de yo qué sé, mi infancia puede ser. No es una premisa para mí sino una realidad transmitida por la televisión, por lo menos desde mi punto de vista.

4.11 M- yo creo que también aparte el hombre de familia el padre la mujer poniendo la comida encargándose de atender a la familia refleja perfectamente como antiguamente era el padre que llevaba como las riendas tema económico...

4.14 H- Entonces yo creo que es una serie que es fiel porque tú en casa todos los que lo han visto tiene una referencia sino un padre, el abuelo, o un tío que te puede decir no no eso es así en esa época, con lo cual, ha sido una serie bastante fiel a a lo que sucedía, por tanto ese relato para la generación nuestra que no lo vivió porque no habíamos nacido para nosotros sí que ha sido importante porque realmente al ser una época reciente pero no vivida no había otra forma de percatarse tanto de cómo era la vida por aquel entonces ¿no? (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Este proyecto nostálgico que relata la vida de una familia con la que la gran mayoría de españoles pueden sentirse identificados parece que cumple su objetivo de hallar un punto arquimédico en la intersección entre lo horizontal y lo vertical. El momento decisivo del proyecto, estriba en la aceptación positiva de la estructura ideológica de *Cuéntame...* por parte de algunos participantes del grupo de votantes de Unidas Podemos. Primero Podemos, y luego lo que se dio a conocer como Unidas Podemos con la incorporación de Izquierda Unida, representó desde su nacimiento un punto crítico con el discurso hegemónico de la historia de España de los últimos cuarenta años, esto es, un discurso crítico con el proyecto ideológico de *Cuéntame...* Asimismo, estamos seguros al afirmar, que Podemos representó y representa en términos políticos, el retorno de lo reprimido, el fantasma que creías haber desterrado y ocultado, y que siempre termina por aparecer en algún tipo de declinación. Si bien es cierto que en líneas generales, los integrantes del grupo de votantes de Unidas Podemos mantienen un discurso crítico con el proyecto de *Cuéntame...* es interesante observar como existen puntos de fricción. Puntos de fricción que representarían perfectamente no sólo el alcance ideológico de la serie y de su parcial victoria al posicionarse como una serie «neutral» y «objetiva», sino de la relevancia política que tienen los hechos narrados en la serie y la dificultad que alberga un partido político que pretenda impugnar el relato dominante, si incluso entre tus propios votantes existen voces no tan feroces como los vociferados por la línea ideológica marcada desde arriba.

5.5 M- Yo nací en el 58, entonces he visto esta serie, al principio sí que vi episodios, pero después ya no lo he seguido, pero sí que refleja, como dices tú que te ha contado tu padre... como hablan y todo, yo recuerdo a mi padre de decir el parte en lugar de las noticias, es decir, de utilizar ese lenguaje, el papel de la mujer, e incluso como están decoradas las casas sí que es de aquella época, lo novedoso de la televisión porque yo de eso lo recuerdo, de no tener la televisión en casa y de que llegase y eso fue una expectación en el barrio, los niños ahí, entonces sí, luego ya, en concreto esta escena ¿no?, porque luego ya de los episodios que he visto, no pero este episodio sí.

5.6 H-[Es una historia que nos han podido contar nuestros abuelos a nosotros...

5.7 M-[Claro y es que yo lo recuerdo, por eso, porque mi edad es mucho más cercana a esos recuerdos. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

12.2.1. *Cuéntame Cómo Pasó* representa el relato histórico oficial

Decíamos que la viabilidad ideológica de *Cuéntame...* con la que parece que coinciden los participantes de los grupos de discusión a pesar de sus múltiples diferencias ideológicas, de clase o de espacios geográficos consiste en tratar de imponer hegemonicamente un relato costumbrista y familiar con el que sujetos que puedan votar a formaciones políticas españolas diferentes estén cómodos recordándose a sí mismos mediante una estructura histórica e ideológica común, en este caso, la que se propone a través de la familia Alcántara. Es interesante, tal y como propone Roland Barthes (1993: 291), que desconfiemos de la naturalidad de las señalizaciones de un texto: “Cuando analizamos un texto tenemos en todo momento que reaccionar contra la impresión de evidencia, el –ni que decir tiene– de lo que está escrito. Todo enunciado, por trivial y normal que parezca, tiene que ser evaluado en términos de estructura mediante una prueba mental de conmutación” (Barthes, 1993: 291). Teniendo en cuenta las palabras de Barthes, es como si el relato de *Cuéntame...* fuera tan certero y «natural» que los participantes de los grupos difícilmente pudieran encontrar puntos de fuga. No encontrar puntos de fuga muestra, a todas luces, la victoria ideológica de la estructura de la serie. Sin embargo, y a pesar de que la línea general sea la aceptación sin reservas del discurso del tardofranquismo tal y como se revela en *Cuéntame...*, aparecen fricciones, fundamentalmente en una de las participantes del grupo de discusión del Partido Socialista en una ciudad intermedia y entre la gran mayoría de los votantes de Unidas Podemos.

Para los participantes señalados, el relato de *Cuéntame...* representa la historia oficial tal y como se presenta mediante otros textos como las enciclopedias históricas, o los discursos oficiales, que tratan los hechos acaecidos, pero que, y esto es para ellos lo relevante, escamotean o hacen desaparecer del mapa del tardofranquismo aquellas partes que no interesan tanto, aquellos pedazos de sentido que es mejor sepultar u ocultar.

5.4 H- Bueno yo también, bueno igual que él, tampoco he visto la serie, o sea, más allá de escenas sueltas, aunque también entiendo la reticencia que puede haber hacia la objetividad que pueda tener la serie, teniendo en cuenta que es una producción llevada a cabo por la televisión pública, por lo tanto, el punto de vista que va a tener de la historia va a ser siempre hegemónico, del Estado, es

decir, toda la crítica que haga hacia el período franquista y hacía el período de la transición se va a entender como la crítica oficial por decirlo de alguna manera, desde el punto de vista del relato democrático por así decirlo. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Aquí observamos (5.4), como la idea que sobrevuela, incluso sin haber visto en profundidad la serie, es el escepticismo ante una producción de Radio Televisión Española. Que una serie tenga el sello de la televisión pública, genera según las palabras del participante, un sesgo oficial al relatar la historia de España. A diferencia del resto de grupos de discusión que en ningún momento, salvo en una excepción que ahora presentaremos, ponen en cuestión la historia «oficial» de España, por lo que se acercan a *Cuéntame...* desde un punto de vista neutral u objetivo. Gran parte de los integrantes de un grupo de discusión cuyo perfil político a priori está marcado por cierta impugnación del relato «estándar» y «hegemónico» del período del tardofranquismo y la transición, contemplan, por un lado, la historia de *Cuéntame...* como lo propio que uno puede leer en textos de historia destinados a colegios e institutos, y después, toda una historia oculta de la que no se habla, y de la que ellos perciben que está sepultada en la serie. Para la gran mayoría de votantes de Unidas Podemos que participaron en el grupo de discusión, el relato de *Cuéntame...* ensalza la imagen ideológica de una familia de clase media tras haber pasado las calamidades propias de quienes nacieron en el espacio rural durante los años más duros del franquismo y que decidieron emigrar a la ciudad en búsqueda de nuevas y mejores oportunidades, dejando al margen o de lado, todas las historias que no se adecúan con esta realidad que es, precisamente, el centro neurálgico del relato hegemónico de *Cuéntame...*

5.10 H-[Yo sí concuerdo, yo creo que toda la ficción o toda la dramatización de hechos históricos tiene un valor educativo o pedagógico si se quiere, en el sentido de que te ponen imágenes pero siempre como espectador tiene que saber poner todo en cuarentena, es decir, tener muy en cuenta el punto de vista de la serie, aquí por ejemplo el punto de vista es importante, porque por ejemplo la familia que ponen en *Cuéntame* como protagonistas se refleja como si fuera la familia media, entonces al ser la familia media, estos son los españoles medios, es decir, luego ya lo que haya en los márgenes es que si fueran otras historias extraoficiales, por así decirlo...

5.12 H- Claro, es que puede dar pie a una utilización y no sé o no digo que la serie lo haga porque no conozco si lo hace o el punto

de cómo se desarrolla, pero el instrumento narrativo de utilizar una familia para contar desde el seno de la familia de contar la historia de España puede dar pie a un punto de vista pernicioso, al final esto es como la historia normal de España por así decirlo, como que este es el punto de vista normal y si tienes una visión crítica al respecto, u otra visión que se salga de los límites de lo contado en *Cuéntame Cómo Pasó*, ese punto de vista es ya el anormal o el extravagante, creo. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Lo que se percibe de sus palabras, es que frente a la neutralidad y objetividad con la que el resto observan las imágenes de *Cuéntame...*, ellos hunden el hierro de sus observaciones en la esencia «descafeinada» que debe tener una serie de televisión que cuenta momentos tan complejos, problemáticos e ideológicamente tan difíciles en este país. Esa esencia «descafeinada» o «descolorida» tiene que relatar una historia de los hechos acaecidos de forma amable, familiar y transversal, dar una imagen de centralidad y rigor, espacio en el que se toleran críticas, pero críticas que puedan ser dirigidas y absorbidas, en palabras de Barthes, lugar donde desaparezcan los extremos.

5.18 H-[Sí pero es el consumidor potencial, tanto de esto como de recursos educativos, porque la gente que acude habitualmente a clase de secundaria y recibe clases de historia pues es gente de clase media, luego la historia como cualquier otra cosa, se tiende a centralizar, se cuenta toda la historia como hablábamos antes, de una manera amable, centralizada y escrita y dirigida para el grueso de la población que pienso que es la clase media.

5.19 M-[Es la población más mayoritaria entonces, ahora ya habría mucho que hablar...

5.20 H-[Claro...

5.21 M-[Pero antes era así

5.22 M-[Y más en la televisión pública, tampoco pueden tener un guión extremo ni de pintar a unos de buenos y a otros de malos, tienen que equilibrar un poco si quieres tener audiencia.

5.23 M-[La televisión pública será el epítome del centro, del cincuenta por ciento, ni rojos ni fachas, ni carne ni pescado, ni de Andalucía ni de Galicia, todo en el medio, todo amable y eso ayuda también...

5.24 M-[Hombre yo creo que cuando alguien quiere contar una historia y tiene su objetivo, su visión y lo quiere plasmar y enfocar de esa manera porque puede haber muchos enfoques pues

quien quiso hacer esto, está claro que quería pues a esa clase media y enfocarse así.

5.25 H- Pero claro, en ese sentido, si la serie tuviera una voluntad aglutinadora, digamos, en cuanto los puntos de vista, no sería la historia de una familia, sino más bien, una historia coral, a lo mejor te cuenta la historia de esta familia, en paralelo, pongamos con la historia de unos que están escondidos en el País Vasco y les están acosando y buscando la Brigada Político Social por ejemplo, o no sé, o cualquier otra historia, muchas, del amplio margen que puede haber dentro de la dictadura.

2.26 H-[No claro, pero

5.27 H-[Pero eligen ese punto

5.28 M-[Claro, eso es una parte, luego está la otra, hubo más partes, pero aquí cuentan esa parte.

5.29 H-[Sí pero en un libro de historia de segundo de la ESO te vas a encontrar más esto que lo que dices tú, por eso comparándolo y respondiendo a la pregunta del principio, me parece que más allá de mi opinión o lo que me parece mejor o peor, si yo me atengo a la ley educativa o a las normas del centro que ha elegido un material didáctico concreto esto me parece igual de válido que cualquier libro de historia, luego ya es mi opinión o lo que yo hago en clase o lo demás. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

A pesar de que la gran mayoría de votantes de Unidas Podemos mantengan la misma posición frente al relato hegemónico de *Cuéntame...*, es verdaderamente interesante descifrar que existen voces díscolas y favorables a este relato dentro de las filas de los votantes de este partido (5.8). Es interesante, porque nos indica la complejidad del período de la transición política española, y también, que más que un proceso histórico tutelado por las élites, lo que sucedió desde un punto de vista gramsciano, fue una articulación y consenso por el que una parte sustancial de la ciudadanía estaba muy de acuerdo y veían con buenos ojos el cambio que impulsaba la transición. Entender que la transición no fue simplemente un cambio de cromos de las élites económicas y políticas, sino un proceso de articulación y hegemonía es lo que ante una situación como lo ocurrido en este grupo de discusión, nos impele a aceptar que existan dentro de un partido que impugna el relato oficial de la transición, votantes que sientan simpatía por las imágenes de una serie para la que la gran mayoría de los participantes encontraron un sesgo ideológico muy claro. En términos políticos, las transiciones

políticas se juegan más en el terreno de la hegemonía que en el de la determinación de las élites. Entonces, entenderlo desde ese punto de vista, desde un punto de vista gramsciano, es el que nos permite dimensionar ampliamente lo sucedido en este grupo de discusión y la inteligencia y sagacidad de los creadores y guionistas de una serie de televisión que con un perfil ideológico muy marcado son capaces de absorben incluso a votantes de fuerzas impugnatorias.

5.8 M- Pero yo creo que es una buena serie, no para aprender historia porque quizás tienes que ver los dos puntos de vista y más en este país ¿no?, y antes, pero sí que se refleja, yo sí que la he visto un poco más, y estoy muy de acuerdo con él de que depende mucho de la televisión pública, pero sí que es una educación que como ha dicho el personaje antes de que parece otra época, yo mis abuelos por ejemplo, que no iban por una corriente política u otra, han sido siempre neutros, pero sí recuerdo esa educación por parte de mis abuelos, muy estricto, yo tengo un hermano mellizo por lo que la educación ha sido exactamente la misma y si que era la niña poner la misa y el niño se sienta conmigo a hablar de fútbol, de deportes, de toros, o de lo que sea, yo creo que sí que refleja, que se puede aprender un poco lo que es otra época ¿no?, otra educación, otra sociedad, e incluso otra cultura, que yo creo que había, es que... (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

12.2.2. ¿Es *Cuéntame Cómo Pasó* una serie ideológicamente neutral?

Una estructura del sentir, la propuesta por la que se decide *Cuéntame...*, que confluye hacia el centro y entiende como positivo y loable el período de la transición política. Por lo tanto, proceso representado gramscianamente por un complejo proceso de articulación más que de una imposición por parte de las élites. Aunque, obviamente, algo de esto hubo y sobre lo que Gramsci en ningún momento negó o recusó en los procesos de transición que estudió. Junto a algunos de los votantes de Unidas Podemos, se dio cita una participante del grupo de votantes del Partido Socialista en una ciudad intermedia (3.6), que mantuvo una posición diferente al resto de sus compañeros. Representativo de la difícil situación con la que convive el Partido Socialista con sus votantes, algunos de los cuales, pese a la línea ideológica del partido y su inexcusable ensalzamiento de la transición, mantienen una lectura crítica con el proceso.

3.6 M- De todas maneras, es una serie, es una ficción, quiero decir yo no le presumo ninguna rigurosidad, porque no es la pretensión, la pretensión es simplemente utilizar una familia para

contar y contextualizarlo y contarle lo que pasaba su alrededor, vale, pero a esto no se le presupone ninguna rigurosidad si yo quisiera conocer la historia no lo vería en la tele, ¿sabes? Quiero decir, es ficción, sí que es cierto que cuentan una parte de realidad pero hombre no puedes asumir esto como real, ni esto ni la serie de Juana, ni la de Carlos, ni la de todo esto, sirve para aproximar al espectador a una realidad distinta pero sólo para aproximarlo, no para darle a conocer ninguna realidad histórica, eso creo yo. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

En un tono particularmente cercano, hallamos una díscola con la semántica rectora dentro del grupo de discusión del Partido Socialista (G.D. 3). Si para el resto de participantes, así como para la gran mayoría de los intervinientes en otros grupos, la trama de *Cuéntame...* no resulta problemática, puesto que se mantiene en un perfil asumible como objetivo y neutral, en este grupo de discusión, evidenciamos un posición crítica con la serie que trasladándose a un plano político, tal vez, indique una fuerte contradicción en el interior del Partido Socialista que habría que investigar mediante otro trabajo cualitativo o atendiendo a algún trabajo previo riguroso del que manifestamos un total desconocimiento. En un primer momento, podría parecer que la intervención no se dirige estrictamente a *Cuéntame...* sino a todos los que mantienen la convicción de que se puede aprehender historia mediante las series de televisión. Es un comentario intrincado y complejo y, resulta, incluso alejado de lo sostenido por los votantes de Unidas Podemos, ya que ellos sí otorgaban un valor didáctico y positivo a la reproducción de imágenes de archivo a través de una serie de televisión, concentrando sus críticas no en el formato en sí, sino en la trama y su estructura ideológica. Entonces, el salto es cualitativamente sustancial, puesto que nos confronta con alguna de las ideas sostenidas a lo largo de este trabajo. Independientemente de que se pueda o no aprehender Historia mediante las series de televisión, cuestión a la que en este trabajo no damos respuesta, sí hemos afirmado que las series o las películas de ficción son mecanismos culturales donde se juega la batalla por la hegemonía cultural, hegemonía que es condición indispensable para obtener el consenso de un pueblo y así asegurar la longevidad y sedimentación de un régimen político. Las ideas señaladas arriban a una posición de absoluto escepticismo merced a uno de los pilares de nuestras sociedades contemporáneas si atendemos a lo que el filósofo alemán Peter Sloterdijk definió como *Crítica de la razón cínica*.

3.12 M-[Sí, sí... la intencionalidad es ser divulgativa, si yo digo ¿Puedo conocer la historia a través de esto? Yo te diría no, pero ¿Puedo aproximarme a la historia, tener cierta noción? Vale, porque además esto es ficción como es la literatura, tú tienes una aproximación histórica pero tú no tienes un relato histórico, no es una crónica, entonces tiene también mucho de creatividad, tiene libertad creativa que lo aleja de una rigurosidad científica ¿sabes? Un estudio pormenorizado y muy riguroso que tampoco lo suelen hacer los historiadores, no todos, porque claro también aportan su propia visión interesada en algunas ocasiones, pero la literatura, el cine es ficción. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Entonces, nos topamos súbitamente con la vetusta cuestión de la imposibilidad de analizar cuestiones histórico-sociales desde un punto de vista objetivo, arcadia únicamente disponible para las ciencias de la naturaleza. Las palabras que profieren un contundente grado de escepticismo e imposibilidad científica en el estudio de los hechos históricos nos sumerge nuevamente en un viejo y problemático debate teórico, filosófico y epistemológico cuyas raíces se hallan fundamentalmente en Alemania entre finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX y que nos conduce a la incuestionable figura del filósofo Wilhelm Dilthey y su diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Es menester en este sentido, referirnos a algunas de las conclusiones presentadas por Max Weber que a día de hoy, y respondiendo a las palabras escépticas de la participante del (G.D. 3) continúan siendo relevantes para quien tenga la convicción de llevar a cabo un trabajo histórico riguroso. La conclusión teórica que se encuentra en el ensayo de Weber intitulado *El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas (1917)* es perfectamente claro: no se puede permitir que la complejidad de los sentidos que pululan por el espacio social, por la sociedad, queden reducidos a un único valor absoluto. La lectura de este texto, como leemos tanto en la biografía de su mujer Marianne Weber, como el colosal texto de Joachim Radkau *Max Weber, La pasión del pensamiento* evidencia un nítido distanciamiento de una de las figuras intelectuales que más le perseguía hasta la fecha. Estamos hablando de F. Nietzsche. Frente la dominación de cualquier valor absoluto como el que se había apoderado de Alemania conduciéndola a la Primera Guerra Mundial, Weber articula un método de trabajo cuyo núcleo consiste en pergeñar la objetividad de las ciencias histórico-sociales. Por lo tanto, los inconmensurables trabajos weberianos se erigen en un acicate de superación del escepticismo reinante en

una sociedad contemporánea enhebrada por el cinismo y el descrédito según los análisis de Fredric Jameson, Terry Eagleton, Mark Fisher, y Slavoj Žižek.

3.26 M-[No, no, si lo que yo hago es retomar un poco con la pregunta de antes de ¿Se puede aprender historia? Hombre aprender historia pues me parece a mí que es muy generoso con una serie que es ficción con este tipo de cosas, porque mira, los historiadores tampoco son objetivos, porque siempre están al servicio de alguien, vale, pero la historia, o la crónica de la historia suele ser interesada y mucha propaganda también, pero que el niño diga que es el posicionamiento que tiene la serie, que nos iba a sacar de muchos apuros, ¿ves? Rigor histórico regular. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Estas palabras (3.26) vuelven a dejar claro que de lo que se trata no es tanto de criticar la estructura ideológica de *Cuéntame...* sino de desacreditar escépticamente cualquier intento histórico por más riguroso o complejo que sea de mostrar una verdad en el *continuum* de la historia. El horizonte ideológico que está detrás de estas palabras se hace cada vez más grande en tanto que insufla un marco de escepticismo y cinismo propiamente antiintelectual por el que observar con desdén a quienes aporten datos o trabajos científicos, que nadie crea nada, que toda palabra pronunciada incluso por personalidades respetadas dentro del campo científico sean «tachadas» de estar al servicio de alguien, etc. Muestra el horizonte histórico que Sloterdijk define como *El cinismo: ocaso de la falsa conciencia*: “El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo universal y difuso. Ante él, la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber qué hacer y no ve dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración” (Sloterdijk, 2003: 31). Sloterdijk identifica este umbral reinante de época en lo que con Boltanski y Chiapello definimos como la crítica artista de Mayo de 1968. Lo que se produce en las protestas de los jóvenes estudiantes del Mayo de 1968 es la hegemonía del cinismo en acción. De esta forma, se instalaba como principio existencial de las sociedades contemporáneas la imposibilidad de reducir las complejidades históricas con las herramientas epistemológicas y metodológicas de Max Weber, esto es, se sustituyó el pensamiento complejo como advirtió Edgar Morin, por un conjunto de flujos por decirlo *à la Deleuze* siempre volátiles, es como si nada tuviera un anclaje sólido: “Justicia e injusticia, verdad y mentira estaban en esta escena inseparablemente mezclados de una manera

que, por lo demás, es típica de todos los cinismos. El cinismo se atreve a salir con las verdades desnudas, verdades que en la manera como se exponen encierran algo de irreal” (Sloterdijk, 2003: 26). Como indica magistralmente Germán Cano, aquello que según Sloterdijk define nuestra época: “Una amalgama de cinismo, sexismo, objetividad y psicologismo constituye el ambiente de la supraestructura de Occidente: el ambiente de la decadencia, un ambiente bueno para estafalarios y para la filosofía” (Sloterdijk, 2003: 26-27), mantiene un parecido más que razonable con otra etapa histórica, la de la República de Weimar, cuya *zeitgeist* estaba abrochado por el cinismo y descrédito: “Para muchos individuos atomizados y desclasados, golpeados por las sucesivas crisis económicas, y que experimentaban su existencia como superflua, el atractivo de las nuevas organizaciones totalitarias frente a los partidos tradicionales radicaba –sostendrá Hannah Arendt- en que, a través de todas sus mentiras –que fueron muchas y constantes-, se hacían fuertes en proclamar la única verdad percibida tras la Guerra, la del cinismo de que el mundo oficial era pura falsedad, la política representativa, una mentira establecida” (Cano, 2020: 231). Entonces, es desde estas coordenadas, que debemos interpretar el sesgo descreído y escéptico de una lectura que considera la imposibilidad de realizar un trabajo histórico serio y riguroso. Finalmente, según Sloterdijk es un signo claro de nuestra época:

3.31 M-[Y muy divulgativo, está muy bien porque consigue, y creo que la pretensión es esa de acercar la historia porque es mucho más difícil que tú te cojas un manual de historia para conocer un período determinado o todo, es mucho más asequible y fácil y más divulgativo y esto lo consiguen las series de corte histórico, si a mí me gusta, yo veo The Crown, he visto Juana, he visto Carlos, ¿sabes? Las veo habitualmente y me parece que hacen una labor muy importante porque si que acercan a un espectador que muchas veces tampoco tiene ninguna noción de historia a esos momentos, a esos acontecimientos, que es muy importante para que tú tengas unas nociones, o que te acerques, pero eso es un acercamiento, es una noción, pero no hay que perder de vista que es una ficción y que tiene mucha libertad creativa, ¿sabes? Que al fin y al cabo esta novelada la historia, que no es una crónica, y tampoco te he dicho que las crónicas históricas sean rigurosas porque muchas veces son propaganda. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

12.2.3. Cuéntame Cómo Pasó epítome del consenso

Cabe responder a la pregunta con la que iniciábamos el punto inmediatamente anterior, esto es, ¿Es *Cuéntame Cómo Pasó* una serie ideológicamente neutral? La respuesta es sencilla si atendemos a lo proferido por un nada desdeñable número de participantes en los grupos de discusión. Para la gran mayoría de ellos la trama de la serie no presentaba ninguna objeción por ser subjetiva. Dicho esto, si entendemos que la función de la ideología consiste en esconderse u ocultarse bajo diferentes ropajes o declinaciones, y para la gran mayoría de los participantes el desarrollo de la serie no supone ningún conflicto ideológico, podemos afirmar que es un recurso cultural que busca el consenso, el centro o una cierta «neutralidad» histórica en la que puedan convivir sin perjuicio diferentes semánticas políticas sin poner en riesgo los pilares ideológicos que lo fundamentan. A tenor de lo analizado, cabe afirmar la validez de lo mismo y una primera victoria ideológica. Con la salvedad de una participante del (G.D. 3) y de algunos otros del (G.D. 5), el resto de los sujetos afirmaron su rotunda convicción de que la trama mostraba a todas luces una verdad histórica sin ambages. Seguramente, el momento más relevante de la «naturalización» ideológica de *Cuéntame...* y su sentido del consenso, viniera cuando un participante del (G.D. 4), declarado votante del Partido Popular (4.28), se alegre de la emisión de una serie como esta por su imparcialidad política.

4.28 H- Yo creo que una cosa buena que tiene la serie es que no se mete mucho en el tema político por no liarla qué es lo que tienen que hacer y creo que en esta escena que hemos visto queda bien reflejado, la abuela que habla desde la visión de la guerra civil o la República, los padres que son los conservadores por el miedo o que les han contado o que han escuchado porque era una dictadura como se ha dicho, y luego la juventud que por esos años se supone que empezaba la rebeldía de las universidades, y creo que está muy bien plasmado el papel que tenían cada una de las generaciones que había. (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

El desarrollo de la conversación en el (G.D. 4) es interesante no sólo por la asunción «naturalizada», «neutral» o «no política» de una serie de televisión cuya estructura ideológica claramente es política, demostrando que cuando un discurso ideológico ya es «naturalizado» o «invisibilizado» es tratado como no político, al final la ideología solo aparece a los ojos de quien no considera nada ideológico cuando observan algún punto de fuga; sino que presenciamos una tensión intestinal entre los votantes del Partido

Popular que puede ser representativa de lo que se «cuece» en todos los niveles y jerarquías en el actual partido de la oposición. En este caso, la presencia y la batalla cultural de un partido a la derecha del Partido Popular como es VOX, generalizan y posibilita ahora más que nunca este tipo de fricciones. Si para algunos participantes de este grupo, *Cuéntame...* es un producto cultural no político y, por lo tanto, su trama ideológica es enhebrada con el imaginario discursivo que los votantes del Partido Popular entienden como «natural», se dio el caso de que una participante (4.30), rechazó esta observación, considerando a *Cuéntame...* como un dispositivo cultural, ideológico y político crítico con la postura ideológica que ella afirma que ha heredado de su familia. Lo que muestra su intervención, es una lucha intestina ideológica y cultural entre posiciones dispares dentro de los votantes del Partido Popular:

4.30 M- Yo no voy a estar de acuerdo con vosotros, yo creo que que sí que tiene tinte político, no porque yo haya vivido, sino porque yo tengo familia que vivieron en esa época y no vieron el cambio a la monarquía con incertidumbre como algo malo, como no sé, pienso que ahí están un poco... puede que lo tengan algunas de las personas de esa época pero no dan una visión global. (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Estas posiciones quedan definidas en el terreno de juego entre aquellos que entienden que la crítica «permitida» al tardofranquismo como un escenario de dictadura no representa la herencia cultural e ideológica en la que han habitado ellos o sus familiares, véase en cierta medida por este flanco la batalla cultural que está dando VOX frente al Partido Popular, y los que mantienen dentro de las filas del Partido Popular una posición más céntrica, de consenso y que son los que terminan viendo *Cuéntame...* como un relato neutral de la historia reciente de España, condenando a su vez, al franquismo como una dictadura (4.52).

4.52 H- Lo que dice la serie que yo sí que he seguido algunas temporadas, pone los escenarios que había pero no entra en decantarse por unos u otros, sino que te enseña lo que había, el exilio, los militares aquí, Juan Carlos sí o Juan Carlos no, pero no entra a decantarse por nada más. (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Lo que está claro es que pese a la insistencia del estructuralismo de pregonar un sistema de signos autónomo, se ha demostrado que el signo contiene en sí mismo una alta dosis de ideología y que será decodificado en función de otras muchas variables. Queda claro, que frente a la idea de Susan Sontag (1984) que dicta contra la interpretación: “La interpretación, basada en la teoría, sumamente cuestionable, de que la obra de arte está compuesta, por trozos de contenido, viola el arte” (Sontag, 1984: 22), debemos afirmar que el sujeto es un ser simbólico si lo vemos con la teoría de Cassirer, pero que en ningún caso ha muerto, como en reiteradas ocasiones se había sostenido desde la atalaya del científica del estructuralismo: “En particular, el estructuralismo supone un rechazo total de las pretensiones del *cogito* cartesiano y sartreano” (Jameson, 1980: 137). No sólo debemos restituir la centralidad del sujeto y de su apuesta en términos de Batjín, Kristeva, Gadamer o Habermas por lo dialógico y la intersubjetividad, sino considerar que la existencia de una obra artística no representa un sistema de signos autónomos, sino que por el contrario, es el producto de una estructura genética de relaciones de poder y sedimentaciones ideológicas que se autoproclaman como las legítimas: “La obra corresponde a la estructura mental de tal o cual grupo social puede ser elaborada en ciertos casos, muy raros a decir verdad, por un individuo que haya tenido escasa relación con el grupo. El carácter social de la obra reside, ante todo, en que un individuo sería incapaz de establecer por sí mismo una estructura mental coherente que se correspondiese con lo que se denomina una –visión del mundo-” (Goldmann, 1975: 27).

Dicho lo cual, nos parece que evocar estas palabras de Anthony Wilden críticas con el estructuralismo, es una buena manera de hacer gala a lo que ya contemplaba Fredric Jameson, es decir, que una crítica al estructuralismo nos obliga a abrirnos paso a través de él, para salir, por el otro lado, a una salida sociológica más satisfactoria teóricamente y, es justamente la brújula que ha guiado y atravesado el conjunto de las páginas que componen este estudio:

A pesar de las importantes contribuciones hechas por el estructuralismo –sobre todo al variar la clase de preguntas que hay que hacer- éste se fracasa en el dominio de las ciencias de la vida y de la sociedad de la mismísima manera y por las mismísimas razones por las que fracasan, en el mismo dominio, tanto la lingüística estructural como la ciencia de la información. Estas son anti-semánticas en el sentido de que ponen las supuestas características de un instrumento de análisis (el –bit-), teóricamente neutro, en lugar del uso que de éste se hace como instrumento de comunicación, a niveles determinados y en un determinado sistema orientado hacia metas, en el que no se da nunca una información neutra. El significado –el fin- se vuelve limitado, no por la

estructura del contexto en que aparece, sino por la estructura de la ciencia. En resumidas cuentas, la metodología acaba convirtiéndose implícitamente en una ontología. (Wilden, 1979: 48).

12.2.4. Un diálogo abierto sobre el laboratorio histórico de *Cuéntame Cómo Pasó*

La dura y feroz crítica de Wilden al estructuralismo sitúa la imperiosa necesidad de encontrar un espacio predilecto al tratar de estudiar los elementos de la comunicación y del lenguaje: nos referimos al contexto. Alude, en efecto, a un ejercicio de superación del código semiótico. Es el paso, según Sperber y Wilson, del enfoque semiótico al plano pragmático. Esta transición, implica la centralidad de asumir el contexto como un hecho incuestionable de inferencia y determinación para el estudio de la comunicación: “Son estos supuestos, desde luego, más que el verdadero estado del mundo, los que afectan a la interpretación de un enunciado” (Sperber y Wilson, 1994: 28). La crítica que realizan estos autores al marco semiótico, y por lo que sienten la necesidad de hallar una alternativa plausible que incorpore la centralidad del contexto, tiene que ver con el hecho de que en el enfoque del código semiótico el conocimiento mutuo es una necesidad, quiere decirse que el contexto se limita estrictamente al conocimiento mutuo: “Por consiguiente, concluimos que la teoría del código debe estar equivocada, y que más vale que nos preocupemos de buscar posibles alternativas” (Sperber y Wilson, 1994: 34).

En este sentido, el contexto mencionado es el sociocultural. Contexto constituido por los marcos de referencia (*frames*), esto es, los enunciados se interpretan dentro de las coordenadas de un marco metacomunicativo que atiende al papel del habla y al lugar de los participantes. Dicho esto, el camino recorrido desde el código semiótico a la teoría de la relevancia de Sperber y Wilson, transita ineluctablemente por desprenderse de las teorías de Ferdinand de Saussure y Chomsky. Lo que es evidente, al menos desde las teorías de los actos de habla de John Austin y perfeccionada por su discípulo John Searle y que tanto gustaba Jürgen Habermas de citar para escapar a la aporía ineluctable de la metafísica del lenguaje propia del giro lingüístico llevado a cabo fundamentalmente por Heidegger y Gadamer⁴⁸², es que el lenguaje no es siempre

⁴⁸² Véase Bubner (1984), Lafont (1993) y Montoro (1981). En cuanto a la recaída de Habermas en el hondo pozo de la metafísica tan característico del giro lingüístico alemán del que pretendía salir con sus feroces comentarios contra Gadamer destacar: “[...] Si dicha teoría viene a decirnos que –entendemos un lenguaje- cuando compartimos el –saber de fondo- inherente a dicho lenguaje (es decir, la apertura

gramatical ni siempre lógico. La teoría de los actos de habla de Austin y Searle para los que el lenguaje no sirve únicamente para la descripción del mundo, sino también para hacer cosas, el lenguaje conserva una fuerza performativa, abrió la posibilidad primero al «principio de cooperación» de Grice (1991), y posteriormente a la «teoría de la relevancia» de Sperber y Wilson, que a pesar de estar inspirada en la teoría de Grice, propone un programa diferente para explicar los procesos de comunicación lingüística.

Si hemos hecho este recorrido que ha consistido en partir del programa del código semiótico hasta un enfoque pragmático, ha sido precisamente para poner en valor la importancia del contexto y el diálogo en forma de salida de lo que Jameson ha denominado «cárcel del lenguaje». Si el estructuralismo nos ha permitido merced de su caja de herramientas emprender el estudio del sistema de los signos compuesto y entrelazado en la estructura ideológica de *Cuéntame...*, salir de su cárcel es una necesidad si la intención es otorgar un valor prioritario y necesario al carácter dialógico o intersubjetivo. Consiste en comprender por decirlo con Schütz el mundo de la vida cotidiano de vivir y ejecutar. Para Schütz el mundo del sentido común, apoyándose claramente en su mentor Husserl, es un mundo que ya existe antes de nacer, tiene su historia y ella nos viene dada de manera organizada. El mundo de la vida cotidiana está conformado por nuestras acciones y las resistencias que ponemos a las mismas, teniendo en cuenta que no solo actuamos dentro del mundo, sino que lo modificamos con nuestras acciones o inacciones. Lo que es interesante de la teoría de Schütz es su nítida posición por la intersubjetividad. Tomando algunas de las ideas desarrolladas en los últimos trabajos de Husserl, y sobrepasando el solipsismo fenomenológico y hermenéutico de Heidegger y Sartre con los que es muy crítico (Schütz, 1974: 197-316), arguye que el mundo de «mi» vida cotidiana no es en modo alguno mi mundo privado, sino que es desde un comienzo un mundo intersubjetivo, compartido, interpretado y experimentado por nuestros semejantes, por Otros, es un mundo común a todos: “Me encuentro siempre dentro de un mundo históricamente dado que, como mundo de la naturaleza y como mundo sociocultural, existió antes de mi nacimiento y continuará existiendo después de mi muerte” (Schütz, 1974: 280). Por lo tanto, el desarrollo intersubjetivo y dialógico de los grupos de discusión está atravesado desde el comienzo

lingüística del mundo que subyace a un determinado mundo de la vida) parece renunciar con ello a la pretensión explicativa propia de toda –teoría– precisamente por la misma vía que la hermenéutica, a saber, por convertir en la unidad mínima de sentido no ya el acto de habla sino el lenguaje en su conjunto” (Lafont, 1993: 211).

por un horizonte histórico común de sentido. Este programa de Schütz conserva ciertos rasgos idealistas que debemos tratar en mor de un buen análisis sociológico tratar de «limpiar» cuando nos acerquemos a la figura de Pierre Bourdieu.

1.46 H-Si el hermano de ese Emanuel Arias, el que hace de hermano ese, ese era más de izquierdas*

1.47 H-[Ese sí...

1.48 H-*Ese era más de izquierdas

1.49 H-[Ese sí que era de izquierdas...

(0,5)

1.50 M-Yo creo que refleja un poco como era las familias antes...*

1.51 M-[Sí

1.52 M-*no tenían televisión*

1.53 M-[Hablar...

1.54 M-*Hablar

1.55 M-[Y la radio...

[Todos asienten afirmativamente]

1.56 H-Antes había más diálogo de lo que hay hoy*

1.57 M-[Claro...

-[No reconocible, hablan al unísono]

1.58 H-Aunque la batuta de todo el padre siempre

1.60 M-[Sí

1.61 H-Y la madre como hemos visto siempre...

1.62 M-[Aplacando...

1.63 M-[Sí

1.64 H-Aplacando y tirando pa los hijo, era la realidad de aquella época.

[No comprensible]

1.65 H-La madre pues como siguen haciendo todas las madres...*

1.66 H-[Sí

1.67 H-*tapando lo que puedan a los hijos

1.68 M-[Tapando...

1.69 H- Pero vamos, hubo racha muy mala, lo que pasa que ese muchacho estuvo...*

1.70 H-[Si hombre sí, ¿en el pueblo de ellos? Pues no hubo ni nada jaleo, pues vamos, en el pueblo de Emanuel Arias y esos (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Es interesante como en el discurrir de un diálogo sobre las imágenes que observan de la serie, consideren que lo que transmiten las escenas señaladas son una estela histórica en la que era posible mantener diálogos a diferencia de una época, la nuestra, que compuesta por aparatos tecnológicos no permite de la misma forma la irrupción esporádica del diálogo (1.50, 1.56). En este caso, el diálogo que mantienen muestra varias características que explicaremos debidamente más adelante. En una primera instancia, la imperiosa necesidad, de identificar el bando correcto en el que habitar adecuadamente «ese sí que era de izquierdas» (1.49). El análisis del diálogo muestra como los votantes del PSOE en una zona rural del centro de España necesitan para entenderse a ellos mismos y a los que les rodean de categorías y posiciones ideológicas como izquierda y derecha. Estas categorías, el reparto y su habitar, serán lugares comunes que pormenorizadamente analizaremos en otro momento. Por otro lado, e íntimamente ligado con lo anterior, hemos contrastado en el análisis de los dos grupos de discusión de la zona rural sin estudios universitarios, es decir, sujetos que en el caso de los varones trabajan en la agricultura, ganadería o la construcción, mientras que las mujeres desempeñan funciones vinculadas en la mayoría de los casos al sector sanitario y los cuidados, que al no disponer de recursos culturales «legítimos» a los que acogerse, tales como libros científicos o vivencias personales en espacios geográficos de alto valor simbólico o cultural, como pueda ser la Universidad, desarrollan un tipo de diálogo basado en lugares comunes, dichos populares, «chismes», o lo que con Bourdieu podemos denominar «doxa» o «sentido común». Si bien esto se produce más entre los grupos de zonas rurales sin estudios universitarios que en los grupos de ciudades intermedias con perfiles y hábitos diferentes, el diálogo que se produce, también entre los grupos de una ciudad intermedia y por ello la riqueza de entender el signo no simplemente como un código cerrado, sino abierto e intersubjetivo, es realmente interesante. Las imágenes que observan sobre *Cuéntame...* les sugiere iniciar una conversación sobre los detalles que aparecen, lugares en los que habitan, las casas

en las que viven, el tipo de comportamiento que mantienen los personajes adaptados a las «costumbres» de 1968, etc.

4.14 H- Además que yo no sé, que el poder de la televisión que al final tú te estás creyendo una cosa, en este caso sí que lo puedes cotejar que es verdad, porque tienes a tu familia y te dicen ese tipo de vajilla, ese tipo de coche es el que se utilizaba pero con otro tipo de series otro tipo de películas que son de hechos históricos nos las hemos tragado hasta dentro y muchas cuentan cosas que no son verdad. Si tú sabes por ejemplo de la película de Gladiador esa no es realmente la historia de del emperador Marco Aurelio y tal, o la batalla de las Termópilas que tú lo sabes por 300, es decir, el poder que tiene la televisión o el cine para para todo eso para el conocimiento histórico es enorme ¿no? y ahora mismo conocimiento de esa época por ejemplo a ti te dicen que eso ha sido de una manera totalmente distinta no te lo creerías porque tú eso ya lo tienes asimilado por qué lo has visto en la televisión pero no sé no sé cómo lo veis.

4.15 M- Si es una época en la que yo tampoco había nacido pero tengo a mis padres con los que compartí momentos de la serie y tal, y si te dicen que se refleja bien el tipo de vida que se vivía antes, el rol que tenía el padre que era el que trabajaba, la madre es la que se quedaba en casa cuidando de los hijos, la abuela que se hacía cargo con la madre de la casa y de su cuidado, y bueno, y los chicos viviendo sus primeros años, pues eso, con los amigos con lo novietes y tal, y que se reflejaba bien por lo que ellos cuentan, y luego el transcurso ya de la serie que he visto muchos capítulos y he visto qué se asemeja mucho a la realidad.

4.16 H- Si tú recuerdas cuando ves la serie son las imágenes antiguas que todos hemos visto en nuestra familia, tanto de coches como de la decoración de la casa, la vajilla, todo te trae el recuerdo a... [Se solapan varias voces]. (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

El diálogo se produce alrededor de los elementos no verbales, es decir, sobre las imágenes, con las que *Cuéntame...* acompaña la producción discursiva. Forman parte también del discurso, pero no de un plano verbal. Igualmente, una primera victoria a tenor del análisis de los grupos de discusión de esta popular serie es la de haber reconstruido un escenario lo más acorde y «neutral» a la época, mostrando un enfoque de veracidad que es el propicio o el indicado como ya hemos advertido, para ocultar o velar la estructura ideológica que pretende imponer. Esta victoria de la serie se articula mediante la presentación de un entorno familiar reconocible y afable, una tipología prototípica de los personajes, el empleo de un conjunto de valores representativos de lo

«neutral» de la época, pero que incluso en el interior de grupos de discusión críticos con la serie, son igualmente reconocidos y valorados, la combinación de lo urbano y lo rural, apelando a lo nostálgico de un mundo que vemos desaparecer pero que nos permite conectar hondamente con el sentimiento hacia nuestra tierra, hacia España, o la ausencia de algunos conflictos sociales del tardofranquismo que distorsionaría de alguna forma el relato afable de una familia Alcántara «crítica» con la dictadura, pero cuya crítica al régimen solo es permitida dentro de unos límites que ellos marcan. Cualquier otra crítica que escape a lo plausiblemente proferido desde una posición neutral determina cierto extremo del que hay que desprenderse.

5.94 H-[Si es que también voy a ir más allá, la parte de crítica que hay en la serie o los personajes que son críticos hacia lo que está pasando también es de alguna manera lo que la serie te dice que es lo crítico, es decir, pues el punto de vista más extravagante que puedes tener de los hechos, todo lo que se muestra, todo lo que muestran esos personajes críticos y ese es el espacio que hay para la crítica y si tú te sales de eso de lo que los personajes críticos dicen u opinan y te parece extremadamente matizable, pues si te sales de eso ya estás fuera y al margen de la crítica razonable que se pueda hacer de la historia en un lado o en el otro.

5.95 H-[Ya no hay espacio para ti. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

12.2.5. Un diálogo movido por la experiencia de la vida cotidiana

Ya hemos advertido previamente que el mundo de la vida cotidiana conformado por nuestras acciones o resistencias no es un mundo del «yo» como elemento desde el que partir y mediante el que comprender la realidad circundante, sino que es desde un comienzo un mundo intersubjetivo. De esta manera, Schütz profundizaba en las lecciones de su maestro Husserl, y hundía más la crítica al idealismo alemán clásico acompañando a Heidegger, Gadamer o Habermas. Sin embargo, lo que se produce en los grupos de discusión en la zona rural, a diferencia del resto, es una puesta intersubjetiva desde la experiencia cotidiana, desde la materialidad cultural, muy diferente a la que se produce en el resto de grupos, cuyos habitus y situaciones biográficas en el interior del mundo de la dominación social, o bien les permite referenciar lo que observan en *Cuéntame...* con textos legítimos, o bien vivieron los años del tardofranquismo en las facultades de la Complutense en Madrid. Se contrasta, a todas luces, la diferenciación realizada por Bajtín entre la cultura popular y la cultura

legítima. Diferenciación que subyace, en efecto, en los análisis alejados de todo miserabilismo o populismo con las clases populares del triunvirato destacado de los estudios culturales afincados en Birmingham.

El diálogo que vamos a señalar inmediatamente reproduce la conversación que mantiene el (G.D. 1) sobre las dicotomías jóvenes/mayores y libertad/miedo para entender las posiciones mantenidas por padre e hijo, es decir, por Antonio Alcántara y Toni Alcántara. Atendiendo al análisis completo del grupo, el tipo de diálogos que mantienen, la edad de los intervinientes y sus continuas apelaciones sobre *Cuéntame...* reforzadas por la experiencia vivida de cada uno, nos permite afirmar que desbrozando la maleza de referencias a la serie, el telón de fondo de esta conversación atiende a sus propias experiencias y miedos sobre el tardofranquismo y el inicio de la transición. Si consideramos válido lo afirmado, lo que demuestra un riguroso estudio discursivo, y que trataremos de presentar exhaustivamente en otro momento, es que la transición política, más que de una imposición de las élites o lo que se conoció como «de la ley a la ley», que por supuesto algo de eso hubo, fue vista por los participantes que lo vivieron como la forma de escapar de una estructura dolorosa de miedo y coacción. Esto quiere decir, que al margen de posiciones intelectualistas que entienden la transición política como una imposición de las élites, lo vivido por el pueblo español que representan los participantes que conforman los grupos de discusión, es más la articulación y el anhelo de salida, esto es, la aceptación más que la imposición. Dicho análisis conduce a llevar a cabo la sustitución de una lectura de las transiciones en clave de imposición, por una lectura en clave gramsciana de articulación hegemónica y consentimiento del pueblo.

1.84 M-Ahí la familia, creía, ahí la familia tenía esperanza de que a lo mejor cambiaran las cosas

1.85 H-[Sí claro

1.86 M-de que al hacer, al venir la democracia, porque claro con la toma de posesión del Rey viene la democracia, entonces era un poco como ilusión de que las cosas en el país cambiaran a mejor y ahí se ve, ahí está haciendo alusión yo creo a que con Franco no estaba muy bien la situación o por lo menos pensaban que podía mejorar.

1.87 M-Yo creo que lo que tienen ahí es como un anhelo de a ver si España podía salir de donde estaba metido y tener un poco más

de libertad. Y a los padres en general les daba miedo porque no sabían dónde iba a acabar la cosa.

1.88 H- Pero es que entonces era normal que tuvieran miedo*

1.89 M-[Claro...]

1.90 H-Porque fue un cambio muy grande.

1.91 M-[Yo creo que la gente joven quería más...]

1.92 H-[Libertad]

1.93 M-[Y el cambio, y por eso apostaban más y la gente más mayor no sabían lo que iba a venir como ya habían vivido tantas cosas pues...]

1.94 H-Pero vamos, eso era así, que la gente mayor miraba de una forma y la gente joven miraba de otra

1.95 M-[Con recelo...]

1.96 H-Pero claro los mayores era por el miedo que tenían, de lo que habían pasado...*

1.97 M-[Porque habían pasado mucho...]

1.98 H-*Y no querían que volviera a pasar

1.99 M-[Claro]

-[No comprensible]

1.100 H-Y claro, ahí los mayores pues el 23F si que tuvieron...*

1.101 M-[Miedo...]

1.102 H-*Acojonados digamos, porque como lo habían vivido antes, no querían vivirlo otra vez. Pero también de haber pasado de una cosa a la otra, bien estaba... [No comprensible]

-[Risas] (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Lo que sí tienen en común todos los grupos y que abrocha el carácter intersubjetivo del funcionamiento de un grupo de discusión es su carácter dialógico:

La debilidad o destrucción de un contexto monológico tiene lugar sólo en el caso de que se enfrenten dos enunciados dirigidos, equitativa y directamente, hacia un mismo objeto. Dos discursos dirigidos hacia un mismo objeto, dentro de los límites de un contexto, no pueden ponerse juntos sin entrecruzarse dialógicamente, no importa si se reafirman recíprocamente, se complementan o, por el contrario, se contradicen o se encuentran en una relación dialógica de algún otro tipo (Bajtín, 1986: 275).

En lo que respecta al grupo de discusión, si seguimos las indicaciones de Bajtín, el grupo se conformará más en términos de un diálogo entre las partes, que como producción de un discurso, puesto que se enfrentan y disputan distintos discursos bajo el plano de un diálogo. Si la figura de Bajtín ha sido enormemente influyente para críticos y detractores del estructuralismo, es porque desveló la mentira pregonada de que el sujeto es hablado por los sistemas de los signos, situándolo en un plano social sujetado por otros sujetos. Bajtín rompe abruptamente con los acólitos del «inconsciente». Para Bajtín lo que prima en un diálogo no son cuestiones complejas sobre estructuras inconscientes que no se dan cita y que si lo hacen uno no sabe muy bien a qué se deben o de dónde vienen, sino la conciencia de la confrontación discursiva en el diálogo. Resumiendo lo dicho, la figura de Bajtín y su relación con los grupos de discusión que hemos realizado versa primero en el motivo de subrayar que la práctica discursiva no se erige monológicamente y, en segundo lugar, por el empleo de una pluridiscursividad en función de contextos sociales, políticos e ideológicos que «contaminan» los discursos que se producen.

En relación con lo anterior, cabe citar algunos trabajos interesantes que pueden aportar una mayor riqueza analítica, estamos hablando de los estudios de sociolingüística interaccional que tratan con las identidades sociales. Pionero en lo que a estos trabajos se refiere es John Gumperz (1999). Si bien Gumperz es un autor incuestionable, el uso de la sociolingüística en un trabajo estrictamente sociológico es limitado. No se trata de trabajar con situaciones comunicacionales únicas, sino de conformar mediante el diálogo producido por el grupo una representatividad social rayana al contexto, puesto que el contexto se encuentra incluido en el discurso producido por el grupo de discusión.

Dicho lo cual, las ideas de Bajtín guardan una estrecha relación, con las referencias kristevianas a la intertextualidad. Así, es frecuente que Kristeva (1969, 1974 y 1988) acentúe que con el término de intertextualidad designa cierta transposición de uno o de varios sistemas de signos a otros (Kristeva, 1974: 69). En función de lo expuesto, creemos posible afirmar que el carácter dialógico o la pluridiscursividad es un rasgo que atraviesa el buen funcionamiento de todos los grupos. No obstante, cada grupo en función de sus variables sociales, políticas e ideológicas lleva a cabo un tipo de confrontación discursiva. Si bien los dos grupos de discusión realizados en una zona rural con un habitus despojado de lo que podríamos considerar con Bourdieu capital

cultural, social o simbólico, producen un tipo de discurso afincado y justificado por las experiencias de vida, o lo que podemos denominar con los pensadores de Birmingham, unas experiencias intrincadas en el cultura como sistema de unión de espíritu o ideas y materia, cada uno mantiene un tipo de pluridiscursividad distinta merced a su vinculación ideológica.

2.8 H-[A mí en mi caso, sí que, porque precisamente por esa época fue cuando también nosotros compramos la tele [risas] Es cierto, cuando nació mi hermana, (0,2) No sé si fue en el 68 o en el 69, por ahí entonces, compramos la tele que no la teníamos (0,2) Y fue algo parecido, tú verás, todo el mundo esperando a que llegase. [Risas]

2.9 H- La tele siempre la recuerdo [Risas] Además tengo una y sale ahí, en el Cuéntame (0,2), la tengo todavía en casa (0,2) y esa época, es un poco, lo que pa, que también, co como ha dicho, que ha cambiado mucho... (0,2), eee... la forma de vida, pero también, yo no creo que haya cambiado es que cambiamos todos.

- [Sí a mí...

2.10 H- Ves las cosas de otra manera (0,2) luego lo piensas un poco detenidamente y... la realidad es que todos hemos pasado la niñez la hemos vivido de una manera y eso se nota ahí... la vida ha cambiado mucho pero hemos cambiado nosotros mucho o hemos cambiado mucho con la edad.

- [yo lo que noto mucho, por ejemplo ahí, que a ver...*

-[El papel del padre, ¿no?

-Eso

2.11 H-*Que no es lo mismo, eee... los años 65 o 68 en Madrid como aquí en el pueblo, aquí era todo mucho más atrasado todavía (0,2). Eso era como vivían estas personas, aunque eran personas humildes, era casi un lujo, aquí no se vivía así (0,2) las personas trabajadoras así humildes.

2.12 H- Yo por ejemplo esas imágenes [No reconocible] Yo tenía 3 añitos, pero sí me recuerdan esas imágenes, pues que el barrio que yo vivía prácticamente igual, la vivencia, las casas igual, los muebles y to. A mí, por eso, me gustaba esa serie porque era tu vivencia desde pequeñito, dos años, ahí ha dicho que tenía (0,2) (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Incluso las diversas capas de la experiencia como realidad material que aúna espíritu y realidad vivida, no sólo se producen de un grupo a otro en función de los recursos

«legítimos» que cada cual tenga en su mano, o de las diferencias de clase experimentadas en la materialidad de la experiencia de una biografía, sino que en el mismo grupo, con características similares conviven almas diversas que dialogan con cada biografía. Es precisamente por este motivo, por el que en el diálogo inmediatamente presentado, dos participantes difieren al observar la realidad de los personajes de *Cuéntame...* Para uno de ellos la representación de la familia Alcántara se perfila íntimamente ligada a lo experimentado en su biografía familiar en un barrio popular de Madrid en las décadas de 1970 y 1980 (2.8, 2.9, 2.10 y 2.12), mientras que para el otro (2.11), con la misma edad, pero cuya vida ha transcurrido en un municipio rural del centro de la península pequeño y atrasado, no concuerda con su compañero en verlo de la misma manera. Dicha situación es la que explica la posición en la que difieren ambos a la hora de absorber las imágenes de la serie con su experiencia biográfica. Y es precisamente este elemento, sobre el que se erige una serie de masas como *Cuéntame...* El objetivo de esta serie, no es otro que absorber centripéticamente a un núcleo ideológico central a nichos de la población con experiencias de vida o biográficas diferentes, pero también, con posiciones ideológicas dispares. El trabajo cualitativo realizado deja constancia de la victoria de *Cuéntame...* en este terreno.

12.2.6. El diálogo termina por aceptar el consenso

En base a lo que podemos denominar con Dell Hymes (1996) «competencia comunicativa», o con Ferruccio Rossi-Landi (1980) el «hablar común» el desarrollo dialógico de los grupos de discusión, con la excepción del (G.D. 5) terminan por manifestar la pertinencia de *Cuéntame...* dada la garantía del consenso nacional que proyecta. Esta ansia o anhelo de consenso que leemos en los grupos pretende no alentar los fantasmas de la división entre vencedores y vencidos. La división como elemento representativo de España se deja ver en varias ocasiones. Sin embargo, la aspiración final y, por ello, la aceptación de la trama, es la sistemática restitución del consenso nacional. Tal y como vimos en el análisis de la serie, es precisamente en esa dirección por la que inexcusablemente camina la estructura ideológica de la serie.

4.43 H- Es que lo clava

4.44 H- Es que lo ha clavado.

4.45 H- Es que igual, ves, está la parte monárquica que es la que toca, hablan del exilio qué es uno de los problemas que había de la gente que estaba fuera Carrillo y parte de la izquierda que estaba exiliada, y luego hablan de los militares que era la incertidumbre que había. [No comprensible]... los militares estaban ahí y había miedo por un golpe de Estado o por lo que hubiera venido, para mí esa escena lo representa a la perfección.

4.46 H- El discurso de no no no somos monárquicos, somos juancarlistas porque es lo que toca ahora, es de cómo se vendió que no podía ser otra cosa*

[No comprensible]

4.47 H- Gran parte de la incertidumbre de si es lo que toca pues vamos con el rey...

4.48 H- *luego el trasfondo de decir que los militares no van a permitir nunca otra República aunque ya solo sea por el nombre es el relato de por qué pasamos de una dictadura a una monarquía y de por qué no vas a querer volver a la época de la República que todavía estaba reciente en la retina, bueno reciente, ya habían pasado 40 años, pero que la gente lo tenía todavía muy presente*

4.49 H- La herida seguía muy abierta

4.50 H-* No vas a querer volver a una República como la Segunda República...

[4 segundos]

4.51 H- Yo opino más o menos lo mismo como vosotros, coincido en el relato, también en la forma de expresarlo yo que sé, más correcto desde mi punto de vista, es que hay poco más que decir...

[No comprensible] (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Las imágenes de la serie que preceden a estas palabras señalan una conversación entre Don Pablo y Antonio Alcántara en la que Don Pablo le indica a Antonio que a pesar de que él y otros muchos españoles consideren «cortito» a Juan Carlos, pronto se demostraría que no había otro candidato mejor y más logrado para conducir por el seno de la democracia a un país lastrado por largas décadas de dictaduras. Ante estas imágenes, la opinión común se dirige a la validez de la conversación y a la viabilidad en perspectiva de Juan Carlos I como piloto a la democracia. Este generalizado consenso que se evidencia en las palabras de los participantes al calor de la figura de Juan Carlos

mantiene una estrecha relación con la condición de todo acto dialógico según Gadamer (2004), a decir que se tiene que fundamentar sobre el consenso comunicativo.

La posición de *Cuéntame...* y el relato del consenso debe actualizarse sistemáticamente en un país duramente castigado por la división. Con el objetivo de evitar una nueva vuelta a lo que problemáticamente podemos aludir como el mal endémico español, la fotografía de de lo que Juliá (2004) definió con el sugerente título de la historia de las dos Españas, se tiene que tratar de reactualizar el sentido del consenso mediante series de televisión, películas, discursos políticos, publicaciones escritas y lo que Pierre Nora denominó «*Les lieux de mémoire*».

2.50 M-[Hombre está claro que...]

2.51 H-[Cambiar el eso a lo desconocido...]

2.52 H-Pues el otro que viene éste y ahora que no está Franco viene el otro, no va a hacer... ahí es un poco, poco pero a ver en todos los niveles. Y ahí se refleja eso, el cambio (0,2) que es como que...

2.53 M-[El miedo al cambio...]

2.54 H- El miedo, por eso, el miedo al cambio (0,2) también lo refleja ahí

2.55 H- A ver había muchos pensamientos en contra como pasa que este fue una cosa que también, Franco dijo y así se hizo, pues (0,2) pues no había más qué decir ni qué pensar.

2.56 M- [Sí, sí...]

[Risas]

2.57 H- A ver no había discusión pero luego es un poco el miedo a al cambiar a algo diferente y luego igual, como desde toda la vida se refleja también el tema de la política de un bando o de otro bando que quiere.

2.58 H- [Y eso no va a cambiar nunca. (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)]

Se aprecian en estas palabras los ingredientes que necesitábamos. Por un lado, miedo al cambio, al cambio abrupto y no pautado o preestablecido y, por otro lado, la vinculación de ese miedo con la política y con los dos bandos. Es como si los dos bandos, el valor negativo y del que debemos alejarnos de la división en España viniera de la intestina

lucha política. Es como si eliminando la política, se pudiera cancelar toda división que lastra y castiga a un país. Esta posición como mínimo es paradójica, porque estamos hablando de declarados votantes que consideran que prescindir de la política es el mejor bálsamo frente al disenso y la división. Disenso y división que son elementos que lastraron y lanzaron por la borda el porvenir de un país generando conflictos de clase y no permitiendo el «buen» funcionamiento de las fuerzas del orden a comienzos del siglo XX en España. La posición está íntimamente ligada al trabajo ideológico cínico y descreído del que se hacía gala Franco y del que pretendió que fuera, y por los datos recogidos parece que no se equivocó, un pilar ideológico inamovible del nuevo pueblo español.

2.59 H-Aquí no sé, pero en Madrid (0,2) Luego ya un poco más con los años sí el tema de la política sí que yo me acuerdo de jovencillo que se vivía un poco diferente ¿No sé aquí en el pueblo como se vería? Imagino que en sitios pequeños es diferente.

2.60 H- Aquí, a mí, la política es que no me ha interesado nunca. Entonces bueno

2.61 H-[Yo en mi casa...]*

2.62 H- Pero sí que había alguno que le gustaba discutir si

2.63 H-* yo en mi casa tampoco la única mi hermana era muy gue guerrillera

-[Risas] (0,3) (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Sinónimos como discusión o política articulan nudos de sentido de los que habría que alejarse en mor de asegurar la prístina e innata concepción del consenso. Desde este punto de vista la serie *Cuéntame...* es observada con muy buenos ojos. Si para los votantes del Partido Popular es interesante precisamente por no meterse en «política», para los votantes del Partido Socialista ejemplifica objetivamente la realidad del tardofranquismo. En una coyuntura histórica, la de la última década (2010-2020) marcada por una sucesión de acontecimientos que movieron los cimientos del mito de la transición, reivindicar el «espíritu» de consenso de este relato, se hace más necesario que nunca frente a «extremistas» que nacieron del subsuelo profundo de una parte de la historia de España marcada por la división y el conflicto entre hermanos de la que debemos alejarnos.

4.67 H- A ver da un poco de envidia ver la imagen de toda la clase política unida y aplaudiendo, no sé, actos que hoy en día son complicados que se vean de esa manera ¿no?, y yo que sé, la situación que se vivía entonces a nivel político de lo que nos pueda tocar o lo que me puede tocar esa imagen es totalmente distinta a la de hoy en día, no sé, esa unidad que había entonces esa forma de dar un paso adelante para controlar las cosas hoy en día, no sé, veo más intereses que esa forma de unidad...

4.68 H- Sí sí hay mucha más crispación, si es verdad tú comparas el Congreso de entonces con el de ahora y tanto por nivel como por lo general lo que tú dices altura de miras de discutir los temas y ponerse de acuerdo no tiene nada que ver ahora mismo el Congreso es un plató de televisión.

4.69 H- También estamos comparando dos periodos históricos distintos, ahí veníamos de 40 años de una dictadura brutal, de un silencio absoluto, hubo que negociar mucha gente, se permitió que viniese la gente del exilio y se hizo todo como se hizo por el miedo a los militares, ahora quieras o no es una democracia consolidada

4.70 H- [entonces había un bien común que era mejorar todo y cuidarlo y conseguir que hubiera una serie de libertades y hoy en día tiene que ser lo mismo...

4.71 H- porque aquí se puede llegar a entender porque veníamos de una república que termino como termino, de una guerra civil, de cuarenta años de dictadura, gente en el exilio hubo que negociar mucho, hubo que jugar mucho muchas cartas sobre la mesa, mucha negociación oscura que fue para bien ahora sí podemos considerar que es una democracia consolidada con más de 40 años pero creo que queda claro lo poco que hemos visto en las imágenes el consenso que había con las imágenes de la calle de todos en el Congreso de los Diputados aplaudiendo y bueno...

4.72 M- Yo también lo veo así, es verdad que veníamos de todo eso pero siempre ha habido intereses contradictorios*

4.73 H- Han existido y los habrá toda la vida

4.74 M-* Efectivamente, pero sí que es cierto que antes se luchaba por el bien común... (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)

La apelación a dirigir nuestro presente hacia el pasado relatado en *Cuéntame...* indica que después de una década conflictiva en la que se han puesto en cuestión algunos de los pilares de la transición política y de que han surgido formaciones políticas impugnatorias en forma de fantasmas, la estructura ideológica de la trama permite un

refugio consensual y nostálgico de tiempos en los que «todos» se ponían de acuerdo. Lo que finalmente están señalando, es la radical oposición a fuerzas políticas que impugnen el relato hegemónico. Demuestran, y a la luz de los comentarios es algo que se atisba con claridad, la comodidad con la que convivieron con el Partido Comunista. Una formación política que había sido *El Partido* clandestino de oposición a la dictadura franquista, y de que miembros destacados como Dolores Ibárruri y Santiago Carrillo aun representaban para una buena parte de la población española un imaginario negro y oscuro de la historia de España. A pesar de todo esto, y después de intestinos debates tanto dentro como fuera del partido, y a tenor de la correlación de fuerzas que observaron después de la muerte de Franco, Carrillo y el Partido Comunista decidieron cooperar y ayudar a conformar una democracia parlamentaria y representativa, a decir, una democracia burguesa, que pusiera fin a la sangrante historia de una España golpeada por la dictadura. Entonces, la estructura subterránea del imprescindible consenso y «espíritu» de unión, resulta que es la añoranza de una formación política crítica con el sistema, el Partido Comunista, pero una crítica asumida y de alguna forma tutelada por el sistema para retroalimentarse. El dolor que denotan las palabras nostálgicas del espíritu del consenso vela una crítica a partidos políticos denominados psicoanalíticamente «fantasmáticos» que no sólo dirigen una feroz crítica al modelo, sino que han entrado por primera vez en cuarenta años al gobierno de España. Unidas Podemos representa a todas luces *L'enfant terrible* que genera desorden y caos.

4.78 H- Pero también es verdad que tú ahora tienes una fuerza política que además cogobierna y pone en cuestión todo eso, es decir, que podemos hablar del régimen del 78 ¿no? y dicen que la transición fue una cábala que estaba todo dirigido por las élites claro esto choca frontalmente con lo que aparece ahí que es lo que tú dices, un regreso del exilio de muchos comunistas la legalización del Partido Comunista y luego todo el proceso de la redacción de la Constitución*

4.79 H- Y hablamos también del Partido Socialista

4.80 H-*Claro y también del Partido Socialista sí, pero una imagen de consenso de todos, que te puedes sentar con otro y sacar una cosa en común, pero que hoy en día es completamente diferente imposible hoy en día no hay nada más vetos que... [No comprensible]... (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

12.2.7. Unidas Podemos: *L'enfant terrible*

La diferencia en el análisis del resto de los grupos de discusión con el (G.D. 5) es palpable y significativa. Si para los participantes de los diferentes grupos el consenso y la centralidad, lo «no político» es una condición arcádica y hacia ella debemos infatigablemente dirigirnos, como bien muestra *Cuéntame...* dirigiendo una crítica a las formaciones políticas que lo cuestionen, entre los votantes de Unidas Podemos hallamos justamente la idea contraria. Aquello que para la gran mayoría es visto como neutral, objetivo y positivo, por los votantes de Unidas Podemos es rechazado al encerrar en sí mismo una correlación de fuerza que por mucho que trata de camuflarse bajo diferentes ropajes, la serie *Cuéntame...* es uno de ellos, no está exenta de ser política y servir a unos determinados intereses, en este caso, a los de la Corona y el mito del consenso en la transición política española.

5.32 H- Al principio parecía como arriesgado poner el fragmento del vídeo de Juan Carlos I jurando lealtad a los principios del Movimiento Nacional pero luego la moraleja es el masaje, volvemos otra vez al principio, a los argumentos que hemos dicho antes, puede ser una visión más o menos, pero siempre es amable y la visión amable de la Monarquía que tenemos todos y que enseñan en el colegio es justamente esta.

5.33 H-[Cumple claramente los cánones

5.34 M-[A todos nos ha vendido el rey campechano...

5.35 H-[Esto es lo que se dice en un instituto de media, luego cada profesor le dará su matiz pero esto es lo que se tiene que decir. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Desde una posición extraña a toda consideración «neutral» que desarrolla la trama de la serie, la figura que para el resto de grupos de discusión ha pasado desapercibida, la voz en Off de Carlos Alcántara, la figura más relevante de la serie al enhebrar las diferentes estructuras temporales en una misma linealidad y de darle un soporte ideológico sólido al conjunto de las historias particulares, para los votantes de Unidas Podemos se torna problemático.

5.89 H-[Pero pasa lo mismo que con el vídeo anterior, que tú ves documentos sueltos, tú ves una narrativa entre los personajes que además están un poco estereotipados, el joven rojo, el padre conservador, el jefe déspota, pero luego viene la voz de la verdad que es el narrador, y te dice que menos mal que vino el rey Juan Carlos en repetidas ocasiones...

5.90 M-[Eso te ha marcado eee

5.91 H-[Bueno pero es que creo que es importante, porque tú te puedes sentir identificado con el hijo y dices mira ahí viene mi pensamiento crítico, yo me veo identificado con él, porque en la narración en sí no sacas ninguna conclusión, tienes a los personajes y cada uno de su manera, pero luego viene la moraleja y eso sí que es tajante, porque es Carlitos que viene del futuro y lo sabe todo y te viene a dar unas conclusiones y todas son pues viva España y viva el rey. (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Encuentran un hilo rojo entre la figura ensalzada del rey Juan Carlos I como emblema del mito de la transición política y la figura de un Carlos Alcántara que desde su presente, nuestro presente, relata la historia de España desde un punto de vista ideológico «neutral» que para la mayor parte de los participantes pasa desapercibida. Dicho esto, es conveniente dar un paso a un nivel hermenéutico y discernir la posición mayoritaria, contradicciones y desequilibrios que mantiene cada grupo acerca de cómo *Cuéntame...* expone el mito de la transición política y la figura del rey Juan Carlos I.

12.2.8. Un análisis hermenéutico de las identidades políticas y posiciones ideológicas

Conviene destacar que un análisis hermenéutico de las identidades políticas se yergue en base a lo que Paul Ricoeur consideraba que era lo propio de un discurso ideológico, esto es, un espacio intermedio de intersección de la lengua y el habla, de la diacronía y la sincronía, del sistema y del proceso. Quiere decirse, que para Paul Ricoeur (1975: 106-107) a diferencia del estructuralismo, el sistema de signos no es una entidad cerrada y transhistórica, sino que el camino de su invectiva le lleva a pasar de la clausura del universo de los signos a la apertura del discurso. Entonces, nuestro trabajo hermenéutico consiste por decirlo con Ricoeur, en que lo esencial del lenguaje siempre comienza más allá de la clausura de los signos. Dicho lo cual, es conveniente definir lo que queremos decir con ideología como paso previo a establecer uno de los conceptos que articularán el análisis de este epígrafe: las identidades políticas. A lo largo de este análisis, ha quedado claro que *Cuéntame...* es visto por la gran mayoría de los participantes como un producto cultural «neutral» y, por lo tanto, no ideológico. Lo no

ideológico se presenta como aquella práctica discursiva o cultural que no altera los sedimentos históricos que conforman hegemónicamente el sentir de la población. Sólo cuando en el desarrollo de una velada entre compañeros se cae un vaso y se rompe percibimos que algo ha sucedido, que algo no ha ido bien, mientras que, antes de la ruptura del vaso, todo aquello que acontece es entendido como «normal». Dicho esto, la ideología puede ser definida como: “las formas de existencia y de ejercicio de las luchas sociales en el dominio de los procesos sociales de producción de las significaciones” (Ípola, 1982: 73).

A pesar de la tendencia a considerar lo ideológico como sinónimo de una construcción falsa y malévola sobre aquello de lo que hablamos, lo que entendemos aquí por ideológico, siendo deudores de las observaciones de Gramsci al respecto, hace referencia a las condiciones de la naturaleza productiva de todo fenómeno de sentido: “lo ideológico es el nombre de las condiciones que hacen posible el conocimiento. [...] En otras palabras: en un discurso, es la exhibición de su ideológico lo que produce la cientificidad” (Verón, 1987: 25). Es, en efecto, desde esta perspectiva que analizaremos hermenéuticamente, es decir, no siendo presas del inmovilismo y clausura de la estructura de los signos, lo que cada grupo de discusión merced a sus identidades políticas considera acerca de cómo *Cuéntame...* relata el mito de la transición política. Al hablar de hermenéutica, hemos mencionado a Paul Ricoeur, por lo que, es menester a este respecto señalar alguna indicación de otro de los acólitos más señalados de esta corriente de pensamiento en el siglo XX, estamos hablando de Hans Gadamer⁴⁸³. El proceso de comprensión hermenéutica de Gadamer, por lo que es tan relevante su presencia en un análisis de grupo de discusión, conserva esencialmente una apertura abierta a la conversación. En mor de toda evidencia teórica, el proceso de conversación que se entreteje en la obra de Gadamer está siempre supeditado a la presencia «metafísica» de la tradición y de su incansable empeño por restituirla como contraposición a las ciencias sociales plegadas a los designios de las ciencias naturales del momento que lo agujereaba y desvencijaba. Admitir que incluso Habermas, que gustaba de ser crítico con la apuesta «tradicionalista» de Gadamer, cayó en el hondo y profundo agujero de un horizonte ya constituido, es decir, terminó por ser presa del abismo del que pretendió huir en base a las lecturas pragmatistas de autores como

⁴⁸³ Para un análisis más pormenorizado véase Bubner (1984), Gadamer (1997, 1998, 2004), Lafont (1993) y Montoro (1981)

Austin o Searle. En cualquier caso, el proceso de conversación para Gadamer consiste en anteponer el entendimiento humano y de superar la tediosa contraposición entre sujeto-objeto tan propia del idealismo clásico.

Esta tematización del “habla” o de la conversación como orientada al entendimiento sobre la cosa tiene, pues, como finalidad, superar el “objetivismo” propio de toda concepción del lenguaje como instrumento. Éste es el común denominador subyacente al planteamiento de Gadamer y al de Humboldt: el tratamiento que Gadamer ofrece de la dimensión comunicativa del lenguaje, siguiendo el modelo de la conversación, puede verse como un intento de romper con la primacía de la relación sujeto-objeto (que desfigura todo tratamiento del lenguaje), mediante una tematización de la relación sujeto-objeto, similar a la que vimos en Humboldt, aunque incomparablemente más lograda en lo que se refiere a la explicación de la intersubjetividad propia de dicha relación. (Lafont, 1993: 102-103).

El objetivo de mencionar a Gadamer consistía en partida en aclarar qué es lo que entendía por hermenéutica. Exponer sucintamente la alambicada estructura teórica que nos legó excede nuestro humilde objetivo. Tanto Gadamer como Ricoeur nos permiten atisbar un punto de fuga o una salida de emergencia a la clausura del signo. Así, un análisis hermenéutico de las identidades sociales puestas en juego en los grupos de discusión merecía de alguna referencia a estos colosales pensadores del siglo XX. En este sentido, las identidades sociales pueden ser brevemente definidas como: “[...] no esencialista, sino estratégico y posicional. Vale decir que, de manera directamente contraria a lo que parece ser su carrera semántica preestablecida, este concepto de identidad no señala ese núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia. [...] El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas” (Hall, 2011: 17). De la cita señalada, se deslinda un hecho fundamental, esto es, que la construcción de las identidades no se debe a entelequias esencialistas, manteniendo un estrecho contacto con la unión de infraestructura y superestructura, es decir, con la totalidad de los acontecimientos históricos desde todos sus puntos de vista⁴⁸⁴. Por ello, un pensador como Alain Touraine haciéndose cargo de lo presentado, ya atisbaba en la década de 1970 las transformaciones en las identidades políticas como consecuencia de la transformación del sistema industrial a un modelo postfordista: “[...]”

⁴⁸⁴ Para un estudio de la especificidad de las identidades sociales en la sociedad de consumo y la publicidad véase Lomas (1996)

todos los terrenos de la vida social, la educación, el consumo, la información, se hallan integrados cada vez más estrechamente a lo que antaño podían llamarse fuerzas de producción” (Touraine, 1973: 7).

En base a lo expuesto hasta el momento, es oportuno trasladar este programa teórico a un análisis empírico y práctico de los datos recogidos. Resulta interesante, haber observado un elemento clave que volverá a aparecer en este apartado, a decir que la transición política más que un acontecimiento histórico y político de imposición «de la ley a la ley», fue la respuesta o la conclusión de una compleja articulación de parecidos y estructuras del sentir por el que la gran mayoría de los participantes entienden, vivieran aquellos instantes o no, que fue consentida y, con esto queremos decir, que ideológicamente era apoyada y que tenía un respaldo mayoritario. El conjunto de las dicotomías o nudos de sentido en el análisis de los grupos de discusión tales como miedo/libertad o mayores/jóvenes para justificar tanto el miedo de la población española a un cambio brusco que pudiera darse tras la muerte de Franco, como el ansia y el anhelo de libertad que se dibuja en los diferentes rostros, declara, en efecto, al deseo de futuro de una buena parte de la población española y de la vinculación del sentimiento en la figura de Juan Carlos I y de Adolfo Suárez. Lo importante, y es una conclusión anticipada, que cuando hablamos de la transición política debemos abandonar la idea de una imposición de la clase dominante, para abrazarnos a una visión de la hegemonía que nos ayude a entender que el recorrido que se llevó a cabo fue el que muchos españoles añoraban, querían y con el que se ilusionaban. Dicho esto, las palabras de los participantes deja ver que la serie *Cuéntame...* refuerza el imaginario de mito de la transición política y que genera una sensación nostálgica por un espíritu que por circunstancias tales como la aparición de Podemos se ha ciertamente marchitado.

12.2.9. Una crítica presente a la Monarquía pero ni rastro de «manchar» el mito de la transición en el G. D. 1: PSOE.

El grupo de discusión de votantes del Partido Socialista en una zona rural el 16 de enero de 2021 dejó algunos detalles que no pasan inadvertidos. En el seno de la producción discursiva convivieron dos espíritus diferentes y antitéticos que conversaban y se ponen de acuerdo. Por un lado, sobrevolaba la incuestionable e intachable relevancia que tuvo Juan Carlos I como piloto del cambio en España. Juan Carlos I fue el encargado, junto a

Adolfo Suárez de emprender la ardua tarea de conducir el miedo a una posible ruptura de la dictadura que supusiera mayor zozobra y desorden hacia una clara perspectiva de futuro que los españoles mantenían latente. El nuevo pueblo español, un pueblo industrial cada vez más hegemonizado por las clases medias, se quería mirar de frente con el resto de las potencias europeas, pero sin retroceder en algunas de las conquistas alcanzadas. Este es el camino que emprendieron el Rey Juan Carlos I y Adolfo Suárez. Un camino que pasaba por desinflar el miedo e inflar la perspectiva de libertad y futuro. Básicamente en esto se basa la estructura ideológica de *Cuéntame...* y es sobre esta cuestión que el grupo señalado se mantuvo coherentemente de acuerdo y a favor del mito en todo momento.

1.190 H-No sé si fue determinante yo creo que...*

1.191 H-[Yo creo que estaba ahí...

1.192 H-*yo creo que estaba porque lo quiso la nación

1.193 H-[Sí, eso es...

1.194 H- Y él intervino yo creo que poco

1.195 H-[Cuando el golpe de estado sí que sujetó un poco...

1.196 H-[Entonces sí que sujetó

1.197 H-[Sujetó el asunto...

1.198 H- En el golpe de estado sí.

1.199 H-[Pero la democracia la dejó que...

[No comprensible]

1.200 H-Ya lo tenía todo hecho, ya...

[Hablan todos a la vez]

1.201 M-Yo creo que después del golpe de estado, la gente creyó un poco más en la monarquía y la gente se hizo monárquica, porque antes, porque ahora con los escándalos mucho menos.

1.202 H- Pero al principio sí que había un porcentaje más grande que quería la monarquía.*

1.203 H-[Sí hombre

1.204 M-[Claro

1.205 H-*Luego ya hemos ido... pero al principio sí que se le quería

- 1.206 H-[Si que se le quería, últimamente ha sido por lo...]
- 1.207 H-[Claro]
- 1.208 M-[Claro...]
- [No comprensible]
- 1.209 M-[y encima lo estamos pagando los españoles...]
- 1.210 H-[Sí claro lo estamos pagando nosotros]
- 1.211 M-[Sí todo, todo...]
- 1.212 H-[Pero no debería de ser porque si ya no es rey...]
- 1.213 M-[Pues no]
- 1.214 H-Pero vamos tendrá que ser así la cosa, pero vamos yo digo eso que, que hasta el golpe de estado luego ya se desmadró que ya pasaba de todo, pues bueno un hombre que estaba como Rey...
- 1.215 H- Pero ahora mismo no hay nada más que cuatro que le quieren echar a la sepultura o a la allá, hay cuatro los demás no.
- 1.216 H-[No si son cuatro si ahí estamos.]
- 1.217 H-[Son los que están imponiéndose ahí y hay que darle caña, pero la mayoría no quiere claro.]
- (0,3)
- 1.218 M- Porque tiene mucho papel, yo creo que los reyes, la monarquía en este país tiene mucho peso
- 1.219 H-[Siempre ha tenido mucho peso aquí la Monarquía...]
- 1.220 H-[Y sigue tirando]
- 1.221 M-[Y sigue teniéndolo]
- 1.222 H-[Se ve claramente]
- 1.223 M-[Está claro porque si no se hubiera decidido de otra manera.]
- 1.224 H-[Son cuatro los que de echarla abajo, nada más]
- 1.225 H-[Son cuatro porque los demás...]
- 1.226 H- La derecha y parte de la izquierda
- 1.227H-[Sí... también]
- 1.228 H-[Vamos parte del PSOE...]

1.229 H-[Sí, sí parte del PSOE

1.230 H-[Parte del PSOE porque la izquierda de verdad la que quiere echarle.

1.231 M-Lo que pasa que yo creo que también les da un poco de miedo, la repercusión y tal y están ahí un poco...

1.232 M- Como que cuesta mucho ese paso ¿de qué sería España sin un rey? ¿Cómo se viviría?

1.233 M-[Pero tú fíjate, porque mira Francia, Portugal...*

1.234 M-[Efectivamente...

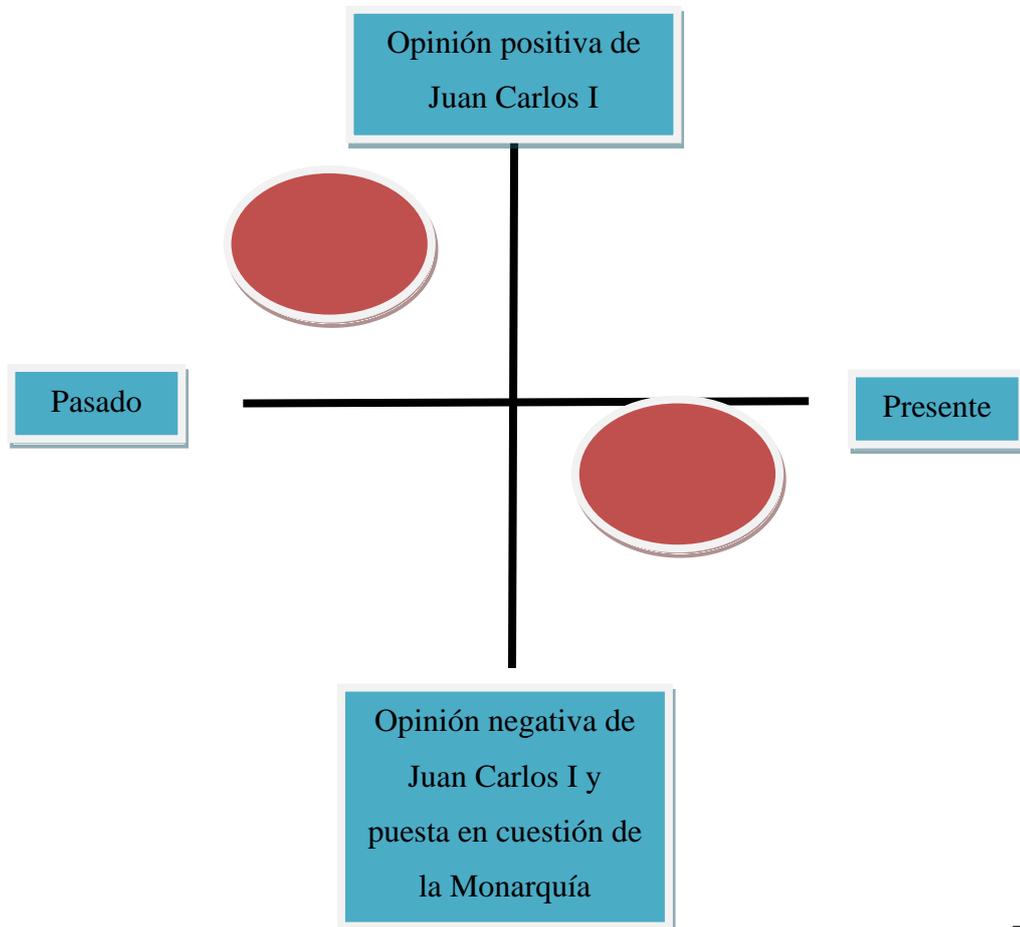
1.235 M-*Viven

1.236 H- Es que pensándolo bien menudo gasto que ha caído con esta gente

1.237 M-[El presupuesto que se llevan...

[No comprensible hablando todos] (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Las coordenadas del discurso están perfectamente definidas así:



El juego discursivo que abrocha una defensa de Juan Carlos I como la figura que «quiso la nación» (1.192) y su crítica presente por los altercados que ha protagonizado (1.201), marca la estructura temporal de toda la producción discursiva. Entre ambos puntos se encuentra la intersección en la que los participantes se sienten cómodos durante el diálogo. Esto muestra, y lo veremos mejor cuando lo comparemos con los votantes del Partido Socialista del (G.D. 3) una fuerte tensión dentro de las filas del partido. Si bien en ambos casos no se pone en cuestión la figura de Juan Carlos I durante la transición, mostrando, asimismo, el carácter hegemónico del proceso, sí difieren en cuanto a la crítica a la monarquía como tal en el presente. En el diálogo que mantienen en este grupo y que comparten todos los integrantes, la figura de Juan Carlos I es problemática, pero lo relevante es, que de su figura se deriva una fortísima crítica a la propia institución de la Monarquía como parte fundamental de la organización del sistema político español (1.123). De nuevo vuelve a ser interesante observar que las luchas intestinas en el interior del Partido Socialista se dirigen hacia la discusión de lo que debe ser una «verdadera izquierda» (1.230). La crítica que realizan a la monarquía en el presente, es una crítica velada a la función ideológica e institucional del partido político al que votan (1.228) y un guiño al programa político y cultural de los que sí son una verdadera izquierda, es decir, Unidas Podemos (1.230): «[Parte del PSOE porque la izquierda de verdad la que quiere echarle». A primera vista, comprobamos lo intrincado y difícil que tiene el Partido Socialista estatal de llegar a una parte de la población en las zonas rurales, que manifiestan el voto hacia su formación, pero de la cual en términos de batalla cultural se pueden sentir más cercanos a otras formaciones políticas. Dicha sentencia, debe ser objeto de un análisis más riguroso merced a una de las categorías más señaladas de este grupo de discusión, y esto es, una defensa férrea de la existencia de la lucha de clases. Sentencia que no observamos entre los votantes del Partido Socialista en una ciudad intermedia, y que tampoco apareció entre los votantes de Unidas Podemos. En este caso, se debe a que la condición de habitar una cotidianidad en la que la base cultural «espiritual» está enhebrada con la base material, lo que ya hemos acordado en denominar como materialismo cultural y que hace referencia al programa de disolución de las esferas de la objetividad y la subjetividad en Pierre Bourdieu nos permite entender que en consonancia con la «experiencia» de vida, la terminología de la lucha de clases sea un pilar fundamental con la que observar tanto la política como el día a día que uno vive y experimenta en su cuerpo

1.149 M-Hombre esta serie refleja muy bien lo que fue, yo no lo he vivido pero lo que nos ha contado mi abuela [Risas] Si que se refleja muy bien en la serie.

1.150 M-[Sí... en la historia.

1.151 H- El jefe queriendo envolver al obrero pa que tenerle a su lado, y*

1.152 M-[Claro, claro

1.153 H-*y tenerle dominado que es lo que se pretendía antes todos los jefes, tener al obrero debajo de la suela del zapado*

1.154 H-[Sí, sí, sí...

1.155 H-*y no decir nada porque te despedían

1.156 M-y lo que pretenden ahora algunos jefes

1.157 M-[Sí, sí

1.158 H-[Sí, sí, ahora más...

1.159 H-[Ahora estamos como te he dicho antes, estamos en las mismas

1.160 M-[Exacto

1.161 H-[Abusan todo lo que quieren

[No comprensible porque hablan todos a la vez]

1.162 H- La única diferencia aquí, ahora que entonces que un obrero estaba de sol a sol trabajando y ahora tienes tu jornada

1.163 M-[Claro

1.164 M-[Tu horario

1.165 M-[Es lo que se ha ganado

1.166 M-[Exacto

1.167 H- Pero vamos ahí se ha visto bien claro que el jefe, y el obrero el pobrecito que a callar y aguantar porque sino como llevo yo el dinero a mi casa para mantener a mi familia, eso es lo que pasaba antes.

-(0,3)

1.168 H-Que luego ese, Antonio como se volvió hacia el lado, se hizo jefe de la empresa.

1.169 H-[Claro

1.170 H-[Sí terminó haciéndose jefe de la empresa

-[Gestos de confirmación] (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

A partir de este momento, las diferentes piezas discursivas quedan perfectamente entrelazadas. Salvando la figura de Juan Carlos I durante el período de la transición política y figura fundamental al parar el intento de golpe de Estado del coronel Tejero, las críticas hacia su persona y a la Monarquía como institución se hacen verdaderamente palpables.

1.338 H-Ese fue el trabajo más fuerte que ha tenido el rey y el mejor hecho en todos los años que ha estado de rey en el golpe de estado.

1.339 H- Y que silencio hubo, hasta que no asaltaron el congreso de los diputados nada sabía nada. Yo que vivía en Valencia los carros cargando municiones, los polvorines, y nada que era una maniobra. Ahí nadie se supo nada de nada, hasta que no salieron los carros a la calle. Pero allí en el cuartel no sabía nadie nada.

[No comprensible]. (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Como hemos advertido, las críticas al Rey Juan Carlos I se suceden hasta alcanzar a la monarquía como institución en el entramado del sistema político español.

1.326 M-Yo quiero que seamos como en Francia que no haya...

1.327 M-[Y como en Portugal...

1.328 M-[Y Portugal igual es verdad.

1.329 M-[Bueno e Italia...

1.330 M-[Bueno en realidad todos los que tenemos alrededor. Todos los países colindantes.

1.331 H-[Yo soy de los que piensa, que que cojones pinta el rey. Mantener una casa real vale muchas perras

1.332 M-[En España tiene mucho poder.

1.333 H-[Cuesta mucho

1.334 M-[Es que tienes que mantener la casa real, a los reyes, a las hijas, a los nietos de no sé quién, más la presidencia del gobierno, vamos que tienes que mantener muchas cosas. (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Pero a todo esto, hay que añadirle el marcado perfil de lucha de clases con el que dialogan en toda la conversación. La búsqueda que realizan por redefinir lo que debe ser la verdadera izquierda les lleva a realizar una defensa férrea de la figura de Felipe González durante los años de las primeras legislaturas, defendiendo sus acciones y actuaciones frente al dinero. De nuevo, proponiendo una dicotomía para entender las legislaturas de Felipe González entre izquierda/dinero que les permite continuamente hacer un alegato de la existencia de la lucha de clases en su camino por redibujar la verdadera izquierda. El alegato a la lucha de clases puede ser perfectamente epitomizado con: «¿La guardia civil a quién nos pegaba? A la gente humilde, a la gente obrera, a los que iban con un mercedes y un coche de esos ni los paraban y estamos igual»

1.365 H-Quizá que si hay un golpe de estado y sale ahora ya hablaríamos si estaríamos iguales o peor que cuando Franco. Porque esta gente... ya lo habéis visto como el militar [No comprensible] Si es que no no, no rigen. [No comprensible] El salvajismo de decir que habría que matar a 26 millones de españoles.

1.366 M-[Para decir eso que locura se le ha tenido que pasar

1.367 H-[Y la justicia no hace nada. Coño si lo hubiera dicho un pobre ya verás cómo iban a...

1.368 M-[Y luego ha habido un actor que le han metido en la cárcel, ¿no? ¿Cómo se llamaba este? Por decir un montón de cosas contra el rey, contra dios, contra no sé qué...

1.369 M-[Ah sí, espera...

1.370 M-[¿Cómo se llamaba este actor?

1.371 M-[Willi Toledo

1.372 M-[Willi Toledo sí.

1.373 H-Ah ostias, ese está muy loco

1.374 M- [Ese se ha metido con el rey...

1.375 M-[Todo lo que ha querido

1.376 M-[¿Y está en la cárcel?

1.377 M-[Ha estado si... pero yo creo que esta ya fuera, pero sí, le meten y sale y eso.

1.378 M-[Exacto

1.379 H-[Y ese entra en la cárcel por decir cosas contra el rey, y los militares estos decir que había que matar a 26 millones de españoles eso no

1.380 M-[¡Eso no pasa nada! Y no fue una persona ni dos, que fueron muchos.

1.381 H-[Son 26 millones

1.382 H-[Estamos hablando que estamos como antiguamente, como los 40 años aquellos... [Risas]

1.383 H-[Vivir, vivimos mejor, pero...

1.384 H-[¿La guardia civil a quién nos pegaba? A la gente humilde, a la gente obrera, a los que iban con un mercedes y un coche de esos ni los paraban y estamos igual.

1.385 H-[Y ahora como dices, estamos más o menos

1.386 H-[Igual, igual que más da.

1.387 H-[Pues lo que hemos estado hablando, la familia del rey ha estado robando millones a punta pala y ahí los tienes, y tú robas...

1.388 H-[Y es que aunque mande la izquierda como manda ahora mismo es que no puede hacer nada, se le echan encima.

1.389 H-[Es que había que cambiar muchas cosas

1.390 H-[Muchísimas cosas tú veras

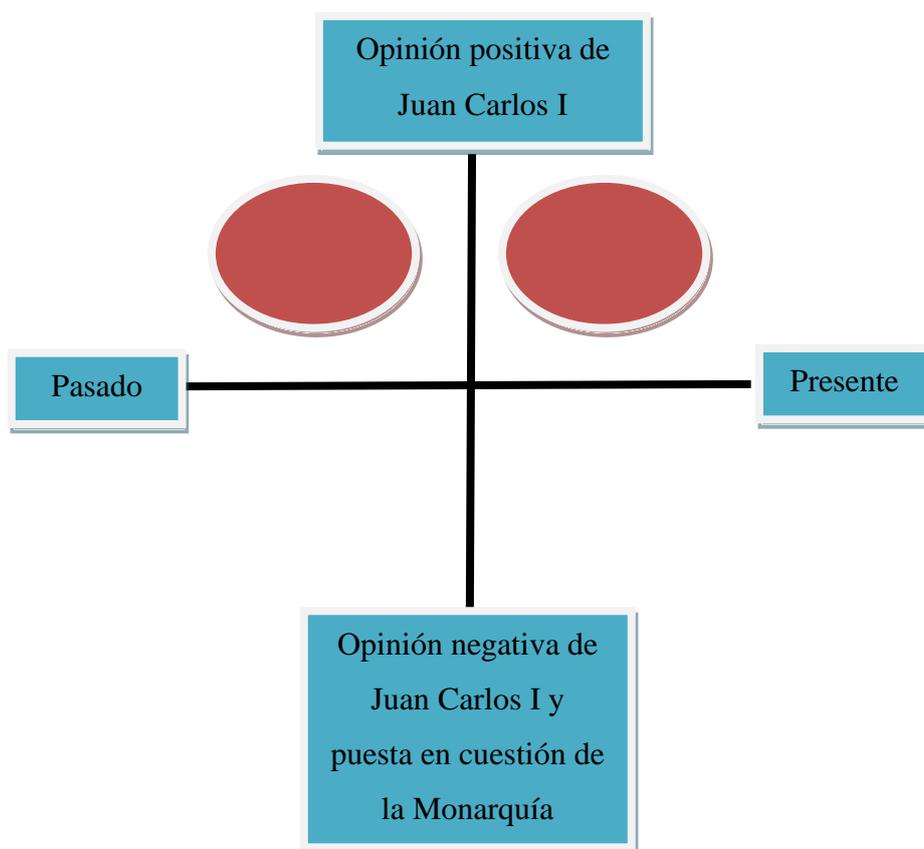
1.391 H-[Muchas cosas

1.392 H-Aquí mientras no cambien muchos las cosas aquí lo mismo nos va a dar que mande la izquierda, o la derecha, lo mismo no pero... (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

En este laberinto discursivo en el que nos encontramos aparecen dos elementos más que debemos poderosamente rescatar. Por un lado, que la finalidad de una serie como *Cuéntame...* atendiendo a las enseñanzas de Jesús Martín-Barbero y de su programa de las mediaciones consiste, sin ambages, en arrastrar hacia un centro gravitatorio «neutral» mediante un producto de la cultura de masas, a todos los vectores cuya experiencia de vida, lo que en este grupo denominan como lucha de clases, se difumine o no sea tan relevante como el centro discursivo que nos uniría a todos en un relato común. Y, por otro lado, las dificultades con las que tiene que lidiar un Partido

Socialista a nivel estatal, toda vez que afirmamos que la cosmovisión ideológica de algunos de los votantes de su partido difiere política y culturalmente con el programa de otros compañeros con habitus y biografías diferentes.

12.2.10. Discurso afirmativo de la figura de Juan Carlos I tanto en el pasado como el presente en el G. P. 2: PP.



Entre los votantes del Partido Popular en una zona rural el 16 de enero de 2021 la figura del Rey Juan Carlos I no sólo es ensalzada como protagonista indiscutible de la transición política española y salvador en el intento del golpe de Estado del Coronel Tejero, sino que es excusado y exculpado de los altercados en los que se ha visto involucrado apelando a la siempre difícil naturaleza humana. Para una defensa de Juan Carlos I en el presente, se declara la tormentosa naturaleza de los seres humanos. Naturaleza que nos hace «perder» en algunos momentos la cabeza. Naturaleza que despolitiza cualquier crítica, puesto que todo aquello «malo» o que se salga de la

«regla» pueda ser no justificado como tal, pero sí neutralizado para su posible politización y crítica por una esencia humana que nos acompaña y que en cualquier momento nos puede envolver. Entonces, al Rey Juan Carlos, su parte de la naturaleza humana incontrolable o ingobernable le ha pasado una mala fortuna, de la misma forma que nos hubiera podido suceder a nosotros. Nada tiene que ver la situación privilegiada en la que se encontraba, la impunidad por la que nadie se entrometía en sus quehaceres, o que presuntamente haya empleado su poder para ganar dinero y defraudar a hacienda, sino que todo lo que ha hecho y por eso no puede existir crítica o politización de sus gestos, se debe a una naturaleza animal que compartimos todos los seres humanos y que nos afecta de igual manera.

2.35 H- Ha tenido sus ratos malos, a los mejor oye, ha cambiado mucho la vida pero... yo creo que sí fue (0,2)*

2.36 M-[Yo creo que tuvo un papel importante en la transición ¿no?

2.37 H-*y ha hecho aparte de otras historias que puede estar pasando ahora con él, pero ha tenido su papel relevante en... para España. Yo creo que ha sido muy positivo. Quitando eso, pero al final todo el mundo somos unos (0,2) unos sinvergüenzas. Al final aprovechas el...

2.38 M- Pero analizamos ese momento...

2.39H-[Por eso. Por eso yo analizando, yo ahora no...

2.40 H-[En ese momento, en ese momento ha tenido su buen papel pa eso. Luego quitando cada uno somos como somos y el ser humano comete errores pero yo creo que sí que vino bien.

-Sí

-A mí también me lo parece... que tuvo un papel relevante. (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)

La posición de los participantes del grupo es concisa y cristalina. La figura del Rey Juan Carlos I fue fundamental, y lo que pudiera haber hecho en el pasado pero conocido en el presente a tenor de las últimas noticias en la prensa nacional e internacional se debe a que todos los seres humanos, como animales indomesticables, somos por un igual unos «sinvergüenzas». La posición del Partido Popular de una zona rural coincide con la posición del Partido Popular en una ciudad intermedia. Lo que está claro, es que mantienen una línea ideológica más sólida y estable que el Partido Socialista. Por lo que

las luchas son menos intestinas, coincidiendo en ver a Juan Carlos I como el piloto del cambio y el salvador del golpe de Estado de Tejero, como de excusarle en el presente. La moraleja estriba en afirmar que pese a la situación en la que se pueda encontrar el Rey Emérito Juan Carlos I, la institución de la monarquía como principal vector del sistema político español no se tiene que ver afectado ni «manchado». En cualquier caso, la posición de Juan Carlos I tal y como queda reflejada en *Cuéntame...* es una perfecta imagen «objetiva» del personaje principal del mito y de salvador.

2.130 H-[Estaba claro que si no hubiese estado el rey ahí, no sé, no sé qué hubiera pasado

2.131 H-[Yo sí, si no hubiera estado hubiera habido otra gue... otra guerra

2.132 M- Yo estoy contigo

2.133 H-[Seguro

2.134 H- [Sí...

2.135 M-[Yo creo que hubiera habido un enfrentamiento importante y que al final... Yo obviamente no viví esa época pero entiendo que todo aquel que lo haya vivido como dicen ambos, eee... Fuese afín a un partido político o al otro, eso lo viviría con miedo porque al final...

2.136 H- [Sí

2.137 H-[Sí, y luego...

2.138 M-[Se habían conseguido unas libertades que que se iban a acabar

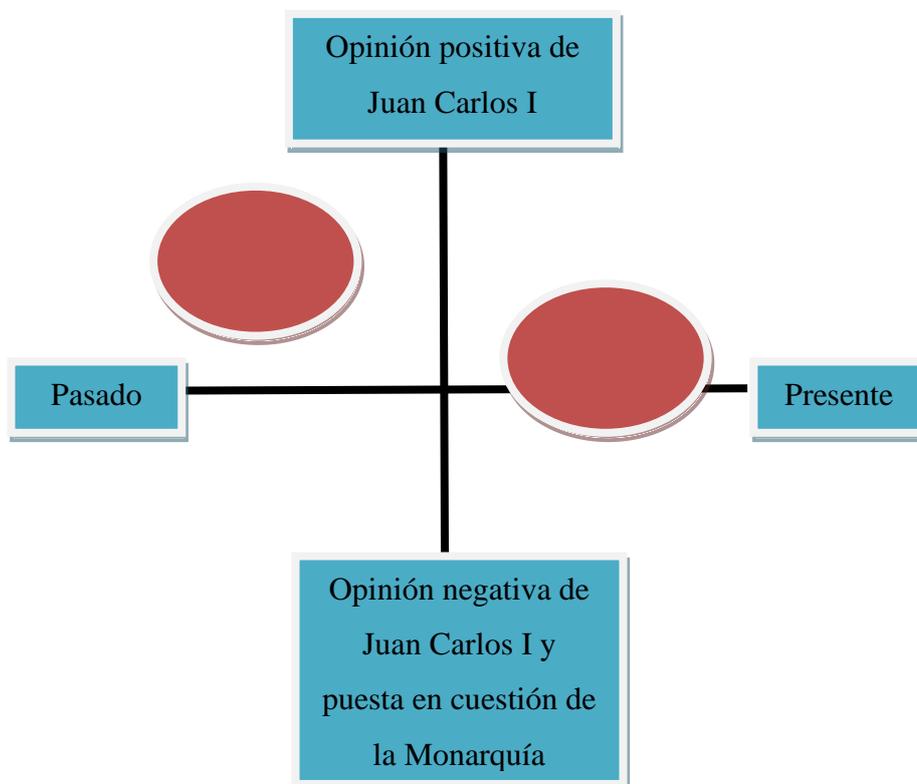
2.139 H- [Claro, claro la forma de vida cambió, de repente nos veíamos otra vez... (G. D. 2. Partido Popular. Sin estudios universitarios. Zona rural)

El discurso y el alegato afirmativo de la figura del Rey se dirimen entre orden-democracia-rey/guerra o enfrentamiento. De nuevo, la posibilidad de que el pueblo español caiga en el largo desaliento que le ha caracterizado en los dos últimos signos, en la honda desesperación del conflicto y la división. Frente a la total y evitable división, la figura del Rey se erige como estandarte de orden y paz. Justamente será este relato, el de *Cuéntame...*, con el que no se sientan cómodos fuerzas políticas en un primer momento «outsider» y que ahora forman parte del Gobierno de España, y por lo que en algunos grupos se suspira nostálgicamente hacia una vuelta al espíritu de la transición,

es decir, al espíritu de la unión y del consenso y de que la crítica se realizara dentro del marco establecido.

12.2.11. Ambigua crítica a la figura de Juan Carlos I en el presente y afirmación positiva por su labor pretérita en el G. P. 3: PSOE

Como habíamos advertido, en el diálogo de este grupo de trabajo no existe una apelación ni implícita ni explícita a la lucha de clases. Si el sentido de pertenencia a uno de los bandos enfrentados en una atroz lucha de intereses servía de brújula en la que instalarse y habitar en el (G.D. 1), para los participantes del (G.D. 3) no es algo determinante. Es sensato pensar que las diferencias presentadas dentro de la familia de votantes del Partido Socialista condicionan, limita y complejiza el trabajo de un partido político que tiene que lidiar con discursos tan diferentes en su interior. No solo desaparece toda apreciación condicionante sobre la lucha de clases, dando muestras de una intrincada diferencia de apreciaciones políticas y culturales, que reafirman lo que trataremos de destacar posteriormente, esto es que la lucha de clases y su presencia en el presente a tenor de los grupos analizados se dirige a la unión de experiencias de vida «espíritu» y la realidad material que uno vive en su cotidianidad, lo que podemos denominar en la terminología de E. P. Thompson de «economía moral», más que como afirmación intelectual. Está claro que esta posición es deudora de la figura de Pierre Bourdieu en su crítica al intelectualismo y de su vigorosa defensa del estudio sin tapujos o trampantojos teóricos de las diferentes sociales.



Dejando de lado la desaparición del horizonte discursivo de la lucha de clases, sobrevuela otra apreciación relevante que distancia un poco más las posiciones de los dos grupos de discusión de votantes del PSOE. Queda claro, que la posición de los votantes del PSOE respecto a la búsqueda de la «verdadera» izquierda y de las apreciaciones de la monarquía como garante del sistema político español es intestina. En algo sí coinciden, ya que mantienen un mismo discurso, afirmativo y positivo tanto sobre la figura de Juan Carlos I en el desarrollo de la transición política, como de la posición de salvador durante el golpe de Estado del Coronel Tejero. Sin embargo, incluso dentro de este grupo de discusión, aparece una voz disconforme y crítica con la posición del monarca. El diálogo adquiere mayor riqueza cuando surgen diferentes voces, que partiendo de un lugar común, la afirmación positiva del papel del monarca en la transición, una se cuestiona el rol de una institución que alberga mucho poder en la Constitución española, y el resto de las voces, la mayoría, que tratan de sortear lo negativo de las noticias que empezamos a conocer sobre Juan Carlos para, en última instancia, salvaguardar la propia institución.

3.71 M-[¿Y si no lo hubiera hecho? Quiero decir... no me considero nada... bueno me considero más monárquica que republicana.

3.72 M-[La pregunta es ¿pudo haberlo hecho? Porque esperó a ver el resultado cuando ve cómo va... bueno pues supervivencia...

3.73 H-[Espero...

3.74 M-[Me subo al caballo ganador

3.75 H-[Ahí el padre que levanta el teléfono desde Estoril y que le dice oye mira lo que pasó con tu abuelo, y ya se lo hace pensar

3.76 M- Sí pero sí que es cierto que el 23F fue un punto de inflexión para su reputación independientemente de que se le conozca por lo mujeriego que ha sido...

3.77 H-[Pero los Borbones han sido siempre así, probablemente la historia no te haga esos detalles, ni los detalles de sus vicios de todo, probablemente se le va a valorar por lo del 23F porque la historia no entra después en la menudencia porque si hablamos de la monarquía inglesa hablamos de que la actual reina no sea hija de su padre, sea hija del de los caballos, del que cuidaba a los caballos, pero se le juzgará por lo positivo porque la historia suele ser así.

3.78 M-[Depende de quién la cuente ¿Ves?

3.79 H-[Al final pocas críticas hay de él.

3.80 M-¿Y si fue motivado o hecho aposta para darle esa reputación? Soy un poco retorcida...

3.81 H-[No eso no, las élites económicas del país necesitaban, que se mueven por el dinero le fueron llevando también por eso camino porque les convenía, la gran banca, las grandes empresas que se habían hecho al calor del franquismo para sobrevivir a esas fortunas necesitaban que hubiera orden que hubiera un cambio, pero tampoco que hubiera un...

3.82 M-[Que se abrieran las fronteras comerciales, que se establecieran otros tratados internacionales...

3.83 H-[Ahí estoy contigo, la economía es la que manda...

3.84 H-[Le fueron llevando

3.85 M-[La economía es la que mueve el mundo.

3.86 H- Y el armazón institucional pues se lo hizo Torcuato Fernández Miranda con la Ley de la Reforma Política. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

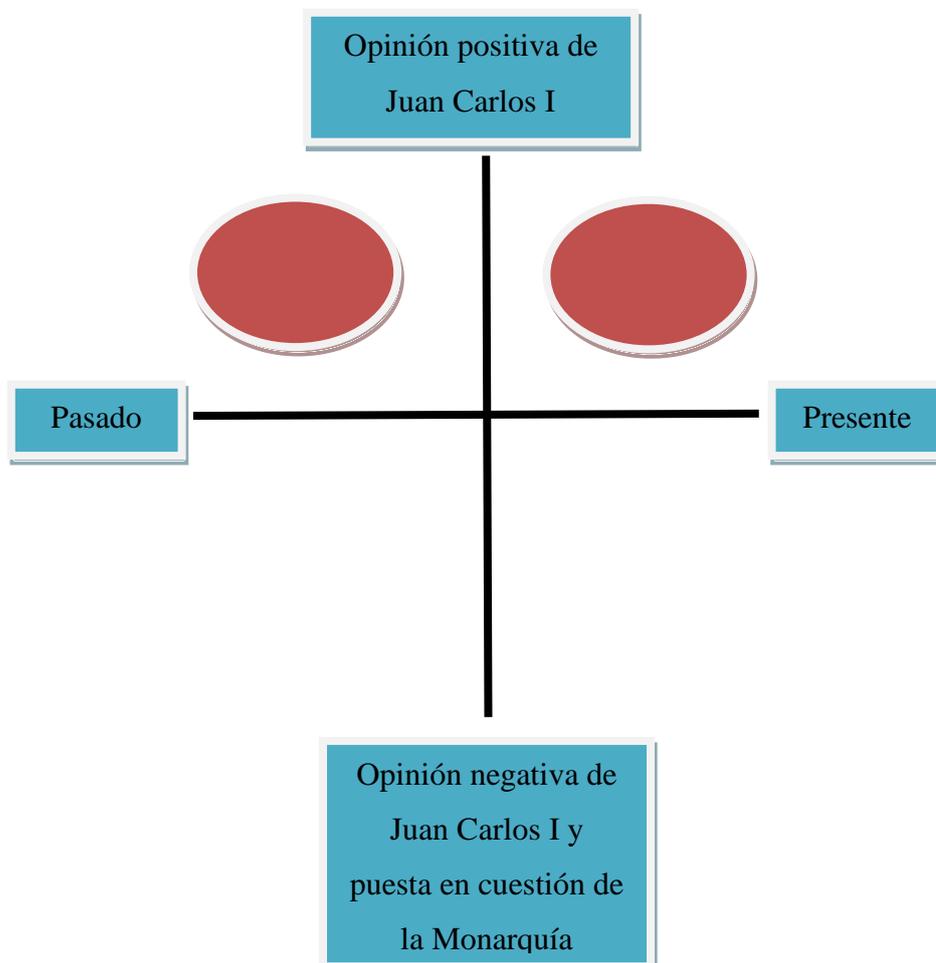
Cabe destacar el «Quiero decir... no me considero nada... bueno me considero más monárquica que republicana», porque es precisamente desde esta sentencia por la que se genera un consenso del no necesario y pertinente debate sobre la situación en la actualidad de la Monarquía. Tal vez, no nos sintamos del todo monárquicos, nuestra tradición política se acerca sobremanera a la republicana, pero dadas las circunstancias en las que vivimos que mejor que no enfrascarnos en otro tedioso debate de algo que ya está visto y sentenciado constitucionalmente. Así, este grupo de discusión se aleja de cualquier comprensión política merced de la lucha de clases, y de posicionarse sobre el vetusto debate entre República o Monarquía.

3.60 H-[Éste ha ido a salvar su economía, de ser la monarquía más pobre de Europa a una de las más ricas, y yo, bueno espero que las generaciones venideras si tienen cubiertas sus espaldas económicamente cambien de alguna manera. Yo no le doy la menor importancia lo de estar en una Monarquía Parlamentaria, ¿Qué lo ideal sería una República? Pues sí, pero yo lo veo muy difícil, porque también me da mucho miedo una República porque tener a Aznar de Presidente de la República, yo no sé si prefiero a Felipe VI, que a Aznar como presidente de la República, me daría mucho miedo entonces virgencita que me quede como estoy.

3.61 H-[Tampoco tuvo muchas más opciones, de ir dando piruetas y saltos desde aprobar los Principios que informan el Movimiento Nacional hasta aquí, pero yo intuyo que y eso está bien apuntado que nunca hubiéramos entrado en la Unión Europea si no hubiéramos tenido una democracia con mayor o menor razón constitucional pero yo creo también que le fueron llevando las élites económicas, luego se ha demostrado que iba de la mano con las élites económicas...* (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Lapidarias palabras para terminar de cerrar el debate sobre la pertinencia de abrir el melón y preguntarnos si queremos Monarquía o República. Finalmente la estructura ideológica recibe una mayoritaria aceptación, y la posición de la Monarquía en el presente, un presente que la serie no había previsto, es salvado, mostrando una dura escisión entre votantes del Partido Socialista que arrastrará al partido a trabajar sobre ello.

12.2.12. Festejo del mito de la transición política en el G. D. 4: PP



Si en algo coinciden los votantes del Partido Popular que participaron en los grupos de discusión de esta investigación, es en festejar el mito de la transición política y la figura de Juan Carlos I. Solo que en el (G.D. 4) se añade una estructura semántica que hasta el momento no había aparecido, pero de la que ya hemos hablado, a decir que debemos regresar al espíritu de la transición basado en el consenso, la concordia y el orden.

4.77 H- [pero yo te digo, pero yo te digo que prefiero el espíritu de la transición, además que la transición española se estudia tal y como tengo entendido a nivel mundial como la mejor que se ha producido en el planeta, lo que pasa que os vuelvo a decir que juzgar 40 años después un periodo que es totalmente distinto con el de ahora... claro que yo también prefiero que se apruebe en el Parlamento del día de hoy por 350 votos a favor pero no podemos comparar los consensos que hubo ahí porque no tiene nada que ver con las circunstancias de ahora, ojalá saliese ahora todo con 350 votos. (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

El espíritu de la transición basado en el consenso y concordia nacional requirió de la figura de Juan Carlos I, por eso, y en un tono un poco menos explícito que el (G.D. 2), también se disculpan las fechorías de Juan Carlos, apartándolas, como si no se hubieran producido nunca, para centrarse en lo realmente importante, en que fue la figura sin la que España no hubiera podido encontrar un espacio de consenso en el que hilvanar diferentes sensibilidades políticas.

4.89 H- [Él lo podría haber hecho, porque tenía en la mano a los militares y ellos querían seguir hacia delante, él decidió que quería una democracia y fue de la ley a la ley modificando de la mano de Adolfo Suárez, que no ha salido pero no nos podemos olvidar. Para mí las figuras más importantes de ahí son Adolfo Suárez y el rey Juan Carlos...

4.90 H- [Sin duda...

4.91 M- Yo también estoy de acuerdo en ese argumento, y creo que va un poco como que el rey Juan Carlos I ahí chapó...

4.92 H- [Es que era imprescindible que hubiera una figura, una imagen que unificara no sé...

4.93 M- [Yo creo que últimamente no tiene muy buena fama, pero yo creo que el Rey Juan Carlos hasta hace unos pocos años ha tenido muy buena fama...

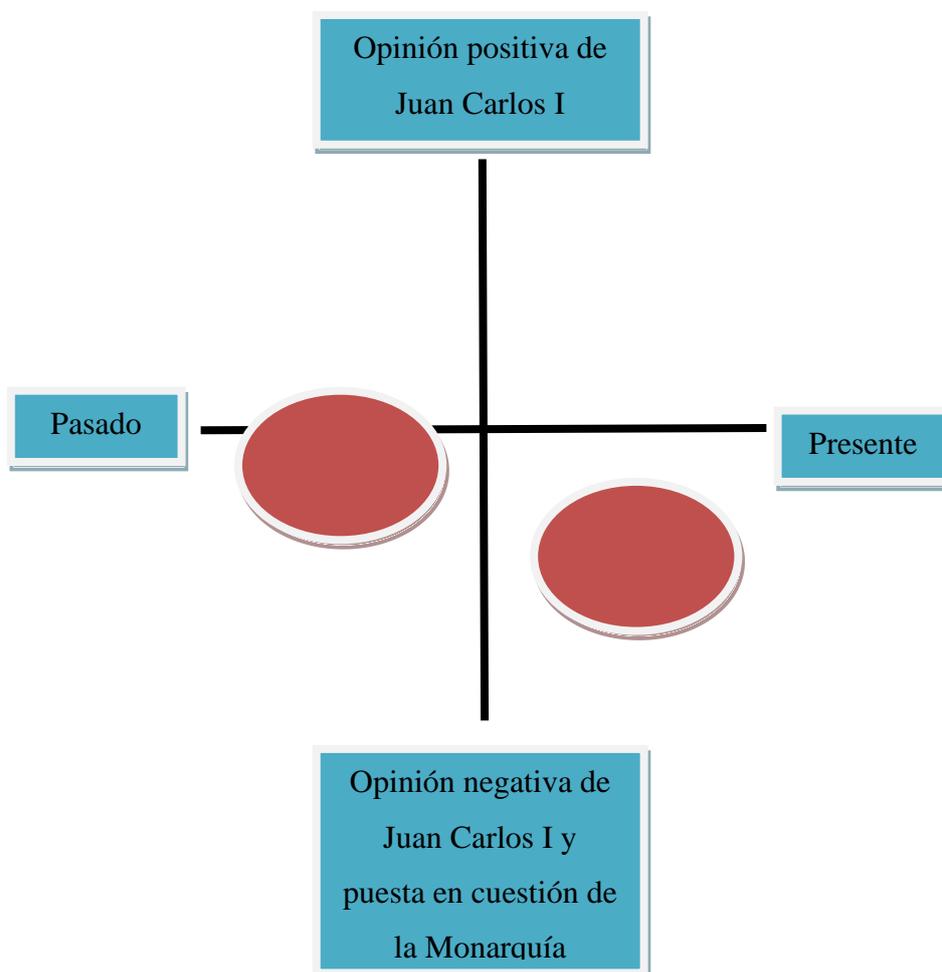
4.94 M- [Su papel es muy importante...

4.95 H- [Estamos donde estamos gracias al Rey Juan Carlos

4.96 M- [Da igual el partido al que votes, o la ideología política que tuvieras, aquí la monarquía hasta hace unos años era buena, sobre todo la figura de Juan Carlos como Juan Carlos, todo el mundo ha reconocido la labor que ha hecho en el período de la transición y eso no se puede negar. (G. D. 4. Partido Popular. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Consenso nacional y Juan Carlos I se convierten en el epítome con el que entender tanto la trama de *Cuéntame...* observada por los participantes como de «neutral», como de la posición mayoritaria entre los grupos de discusión. Si bien los votantes del Partido Socialista no son tan explícitos o, dicho de otra manera, tan exagerados, en la incondicional defensa de la posición del Rey Emérito, sus aseveraciones positivas al epítome presentado son una brújula significativa de la posición mantenida. De esta imagen de consenso nacional y Juan Carlos I se deslinda un sentimiento nostálgico de vuelta al espíritu de la transición, y de pensar, aunque sea por un instante, de la no presencia en el espacio político de uno de los dos partidos de la coalición del Gobierno de España. Identificamos en Podemos, o en Unidas Podemos, algo así como el regreso fantasmal de lo reprimido. Sabemos, al menos desde las lecturas de Freud, que cuando un hondo sentimiento de vacío o un problema fantasmal nos aquejan, y no se traduce en su profundización mediante el duelo, lo reprimido siempre termina por regresar en cualquier tipo de declinación. En este sentido, en la transición política española se trataba de poner fin al mal endémico de rupturas y divisiones que llevaban asolando a este país durante al menos dos siglos, no profundizando sobre el por qué de la división, sino cubriéndolo con un tupido velo conformando el mito del consenso y la concordia nacional. Dicho esto, y sin profundizar en un trabajo de duelo que esté en condiciones de sacar a relucir el verdadero sustrato latente de la división, la posible aparición de formaciones política que reivindicquen aquello que quedó en los márgenes del mito será una constante. Podemos decir, que sin un trabajo de duelo que ponga encima de la mesa todas las cartas disputadas en el juego de la división y no solo unas muy determinadas, los españoles estamos abocados a convivir con situaciones históricas acalladas y no resueltas: la monarquía, la división territorial del Estado, la identidad española, las fosas en las cunetas, la controvertible figura de Franco y la dictadura, etc.

12.2.13. Reivindicación de los márgenes en el G. D. 5: UP



Parece que la ideología solo se da cita o irrumpe súbitamente cuando se suceden acontecimientos que no entraban dentro de lo establecido. Eso es exactamente lo que sucede con el grupo de votantes de Unidas Podemos. Todo aquello que hemos analizado como «neutral» se torna extraño o problemático. Dado que ya ha sido analizado previamente, simplemente abundar sobre la persistente crítica a la figura de Carlos Alcántara. Identifican en la figura de Carlos Alcántara la memoria «objetiva» que mediante los continuos *flashbacks* articula diversas estructuras temporales, pasado y presente, ordenando y registrando todas las piezas narrativas y otorgando un orden y un rigor.

5.40 H-[Aquí el matiz creo que son los tiempos temporales de la narración porque que alguien considere a Juan Carlos I el salvador a priori como pueden ser cualquiera de los personajes de la serie se entiende por el contexto, están en el año 68, hay incertidumbre, a algunos le parecerá un salvador y a otros no,

pero luego el narrador que es el protagonista desde la actualidad ya le considera un salvador a posteriori, como que ya ha hecho grandes acciones, como que las ha hecho ya en el futuro, en el presente y eso es ya lo que me chirria porque si un personaje dice ¡salvará a España! Bueno pues me lo creo dentro del año 68, ahora bien, que Carlitos me diga en el año 2002 que es cuando es esto, las grandes cosas que hizo Juan Carlos I a mí personalmente me chirria por lo cual me parece que el matiz ese ya hace un poco lo que decía antes, un poco el masaje

5.41 M-[Yo te voy a hacer una pregunta personal si no quieres no la respondas, ¿tú con esas edad no lo pensabas?

5.42 H- Hombre yo con esas edad...

5.43 M-[Porque yo...

5.44 H-[Por eso te digo, que diga Carlitos en esos años que este es el salvador y demás yo lo entiendo porque es un niño y porque están en el año 68, pero Carlitos adulto que está narrando la serie desde el limbo del presente nos diga que nos salvó de algún que otro apuro... (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

La apuesta ideológica de *Cuéntame...* reposa sobre la figura de Carlos Alcántara y para los votantes de Unidas Podemos su representación se vuelve problemática. Como actor omnisciente destacado en el desarrollo de la ficción, eso le convierte en la voz de la memoria y, por ende, en la viva representación de la historia «oficial» de España, tejiendo la unión entre presente y pasado y conformando una memoria colectiva y cultural con la que arrastrar hacia un nudo de sentido las diferentes posturas de experiencia o ideológicas.

5.46 H-[Claro claro, al principio la escena empieza con un vídeo arriesgado de Juan Carlos I haciendo una cosa que puede ser un poco deleznable y luego claro, si lo dejas ahí, parece que la serie te puede dejar a tu libre opinión, el padre piensa esto, el hijo piensa esto y estas son las imágenes, luego el narrador que es el libro de historia que es el que está contando lo que todos opinamos, lo que opina televisión española pues ya le tira una mano a Juan Carlos I y le deja como un personaje pues salvador y para mí ese es el punto... (G. D. 5. Unidas Podemos. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

A pesar de la denuncia ideológica de lo que hasta este momento era una neutralidad histórica, y del cuestionamiento del narrador omnisciente Carlos Alcántara, la serie

termina por imponer su ideario de «neutralidad» cuando incluso sus críticos consideran que podía haber sido peor, y que con un claro sesgo ideológico, *Cuéntame...* alcanza cierta neutralidad no metiéndose en espacios excesivamente complicados. Si entre sus adversos la serie mantiene cierta neutralidad «podría haber sido peor», advertimos una tendencia positiva absoluta entre aquellos que parten desde posiciones ideológicas más afines. Finalmente, la serie termina por imponer una visión «neutral» de España entre grupos amplios y diversos de la población española. Somos conscientes de que sostener algo así es difícil dado las limitaciones y las dificultades a las que nos hemos visto arrastrados. Sin embargo, a través del humilde trabajo cualitativo realizado, estamos en condiciones de admitir que la estructura ideológica de *Cuéntame...* pasa inadvertida para la gran mayoría, y que entre sus detractores, se considera que «podría haber sido peor». En definitiva, una victoria ideológica de la serie.

5.68 H- Está bien que el contrapunto sean las Olimpiadas... bueno estos fragmentos yo creo que ponen en valor el valor pedagógico que decía el compañero antes de la serie porque bueno intercala una historia no comprometido pero muy asumible, muy estándar y luego pues imágenes de archivo, creo que eso tiene un valor didáctico muy grande, luego pues ya como he dicho antes, las narraciones son ya el masaje, pero bueno estándar, es lo que llevamos hablando todo este rato, es una visión muy blanca de todo el asunto, lo que yo podría pensar de lo que es una serie producida por televisión española, no me sorprende y tampoco me ofende demasiado, lo anterior un poco más pero esto no...

12.2.14. Habitus y materialismo cultural en la lectura de *Cuéntame Cómo Pasó*

El «giro lingüístico» en la tradición alemana comenzó con la crítica al idealismo clásico y a su vetusta distinción sujeto-objeto con las obras de Hamann y Humboldt. De la crítica de estos dos pensadores, como fermento esperando intensas lluvias para brotar, el siglo XX se abría camino con el reproche intensificado a la filosofía de la conciencia a partir de las figuras de Heidegger, Gadamer y Habermas. La concepción del lenguaje del triunvirato alemán como medio de entendimiento les permite, en especial a Gadamer, romper con el sistema sujeto-objeto que el historicismo proponía como modelo «objetivo» en la comprensión de la tradición. La hermenéutica, no se diferencia en este caso, con la conversación orientada al entendimiento. Por eso nos resulta tan interesante trasladar algunas de estas apreciaciones a los grupos de discusión que hemos

realizado. En este sentido, Habermas⁴⁸⁵ avanza un poco más, ya que partiendo de una feroz crítica a la autoridad de la tradición del modelo de Gadamer, y mediante las herramientas de la filosofía analítica, propone un modelo de conversación dirigido al entendimiento sin un «a priori» supeditado al horizonte autoritario de una tradición que cabe restituir. Pero, es Alfred Schütz y su proyecto de sociología fenomenológica quien nos ofrece una caja de herramientas aun más pertinente para el caso que nos ocupa.

Schütz demostró que los métodos de trabajo fenomenológico eran aplicables al campo social. Schütz iniciaba su proyecto teórico en base a las consideraciones de Max Weber con las que inicia su obra magna *Economía y Sociedad*. Para Weber, la sociología se debía ver como una ciencia interpretativa. Avanzando un poco, y dejando de lado apreciaciones críticas de Schütz a la obra de Weber tales como que el significado social no se debe basar en un debate abstracto, sino que surge del mundo de la vida común, el primero termina por concluir que toda acción está siempre incluida en un mundo de la vida anterior que la precede y la condiciona. El mundo de la vida, que para nuestro trabajo aceptamos en considerarlo dentro del espacio del grupo de discusión, no es de ninguna manera la suma de significados individuales, sino que se estratifica y se logra mediante el logro colectivo al establecer significados. Dicho lo cual, el carácter dialógico e intersubjetivo del grupo de discusión va a estar marcado por un mundo de la vida, o un conjunto de experiencias que preceden y condicionan a cada cual y, por ende, a su puesta en común con el resto de los participantes.

Si insistimos en conceptos tales como «comprender», «intersubjetividad», «comunicación» o «experiencia dialógica» es, en efecto, porque conforman la base sólida de los grupos de discusión tanto en un plano teórico como en un plano práctico. El grupo de discusión es en sí mismo una práctica cualitativa en la que se invita a los participantes a «salir relativamente» de su solipsismo, con el objetivo de que compartan ideas, pensamientos y experiencias, así como que tejan una red dialógica al calor de la conversación. Sabemos que los pensadores más señalados del llamado «giro lingüístico» alemán no pensaban al forjar sus complejos y ricos conceptos en el trabajo cualitativo de los grupos de discusión, como también somos perfectamente consciente de la existente problemática a la que nos vemos abocados al trasladar sugerencias enraizadas

⁴⁸⁵ Para un análisis pormenorizado de la importancia que tiene Habermas y su teoría de la acción comunicativa véase Berstein (1988), Bubner (1984), Habermas (1982, 1989, 1996), Lafont (1993) y Montoro (1981)

profundamente en la historia de la filosofía a un trabajo cualitativo como este, dado que nos conduce a un sinfín de aporías y conclusiones erróneas, pero incluso aceptando lo dicho, no es menos cierto, apostar por la riqueza y amplitud teórica y práctica que adquiere la herramienta metodológica de los grupos de discusión cuando somos capaces de interpretarlo a través del prisma de tan ricos conceptos.

Sea como fuere, a un trabajo sociológico deudor de los análisis y conceptos de los pensadores de la dominación social aun le queda dar un paso más y no conformarse con lo expuesto hasta el momento. Quedarse en un plano interpretativo o hermenéutico puede ser interesante, pero no alcanza, todavía, la profundidad y el rigor al que desde un primer momento nos referimos al querer llevar a cabo un trabajo sociológico. En función de la obra de Alfred Schütz, éste se basa en una tarea central: concretar una filosofía de la vida mundana, de la cotidianidad. Así, la comprensión de la vida cotidiana es la clave a través de la cual acercarnos a la obra del alemán. En este sentido, cada individuo se sitúa en el interior del mundo social a partir de lo que Schütz denomina «situación biográfica». Es esta «situación biográfica» la que está detrás del proceso dialógico e intersubjetivo de los grupos de discusión: “Mi situación biográfica define mi modo de ubicar el escenario de la acción, interpretar sus posibilidades y enfrentar sus desafíos” (Schütz, 1974: 17)

No obstante, el planteamiento teórico de Schütz, siendo sugerente, no es suficiente para un análisis sociológico más ambicioso. Su planteamiento definido como «situación biográfica» fue desbordado y problematizado por el concepto de habitus de Pierre Bourdieu. En un primer instante, Bourdieu no se desprende súbitamente de los trabajos de Husserl y Schütz. Para Bourdieu, la idea de que existe una relación inmediata con el mundo que nos hace conocerlo y darlo por sentado, es excelente como descripción. Pero en mor de un análisis de sociología de la sociología, lo que se pretende no es un rico trabajo descriptivo, sino de acceder a las condiciones de posibilidad de la experiencia que se tiene del mundo. De lo que se trata, según Bourdieu, es de ir más allá del carácter universalmente falso de una aceptación del mundo de la vida igualmente válido para todos los sujetos participantes, y de aceptar que la entrada tanto al mismo como del uso de la doxa o sentido común es asimétrica dado que depende del tipo de habitus.

En consonancia con lo contemplado, debemos dar un salto cualitativo de un análisis hermenéutico e interpretativo rayano la sociología fenomenológica a un análisis de

sociología de la sociología que preste atención al habitus. Desde este punto de vista, lo que salta rápidamente a la vista, son las vigorosas diferencias entre grupos en base a lo que podemos denominar con Bourdieu de «mercados lingüísticos». En estos mercados cada producto lingüístico recibe un «precio» en función de su adecuación con los discursos «legítimos» que reflejan el poder social. Estos precios en cada mercado lingüísticos varían en consonancia con los contextos socio-históricos y en función de los habitus, cuyo poder, está claramente marcado por el espacio social que cada cual ocupe: “todas las prácticas lingüísticas se miden a través de las prácticas legítimas, las de los dominantes, y es en el interior del sistema de variaciones prácticamente rivales donde se instituye cuando se dan las condiciones extralingüísticas de la constitución de un mercado lingüísticos, donde se define el calor probable que reciben objetivamente las producciones lingüísticas de los diferentes locutores y, a través de ellas, la relación que cada uno puede mantener con la lengua y, al mismo tiempo, con su propia producción” (Bourdieu, 2016a: 33).

Las diferencias lingüísticas separan palpablemente la producción discursiva de los grupos de discusión realizados en una zona rural y los llevados a cabo en una ciudad intermedia. El empleo coloquial de la lengua, la reiteración de dichos populares, la defensa de lugares comunes y «chismes» para justificar las ideas defendidas, no pasan inadvertidas para un análisis sociológico. El conjunto de las diferentes presentadas, que se «aminoran» o «disminuyen» cuando analizamos los grupos de discusión en una ciudad intermedia refleja diferencias significativas asociadas a las clases sociales, que tal vez, no tan importantes desde un punto de vista lingüístico, son absolutamente necesarias en términos sociológicos. De este modo, las lenguas son concepciones concretas del mundo, sociales, atravesadas por las prácticas del día a día y la lucha de clases: “Por ello, cada objeto, cada noción, cada punto de vista, cada apreciación y cada entonación, se encuentran en el punto de intersección de las fronteras de las lenguas y las concepciones del mundo, se hallan implicados en una lucha ideológica encarnizada. En estas condiciones excepcionales, cualquier dogmatismo lingüístico y verbal, cualquier ingenuidad verbal, resultan de todo punto imposible” (Bajtín, 1974: 426-427).

1.78 H-*Cuando salió Rey, luego ya se metió...

1.79 H-[En jaleos por todos lados...

1.80 H-Hasta en Talavera tuvo jaleos...*

1.81 H-[¿Sí?

1.82 H-*Si hombre, (0,2) ahí venía por las noches también de fiesta...

1.83 M-[Era un nocturno...

-[Risas] (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

El precio de los mercados lingüísticos queda entrelazado en referencia con la competencia lingüística dominante y el tipo de habitus. Las variables en las que se fundamentó nuestra investigación, precisamente, nos debían permitir incidir en estas consideraciones como así ha sucedido. No solo es relevante el tipo de producción discursiva en función de los habitus, que como hemos visto, termina por mostrar diferencias sustanciales en tanto que unos a diferencia de los otros, reiteran el uso y empleo de lugares comunes y dichos populares para fundamentar sus respuestas. Sino que nos interesa observar, que las diferencias en los mercados lingüísticos también se deben a las diferencias en la posesión y manejo del capital cultural y simbólico. Mientras que los grupos de discusión en una zona rural llevan a cabo un diálogo sobre las imágenes históricas de la serie y su «objetividad» en función de las experiencias de vida o, dicho de otra manera, en consonancia con una cultura material que es un aprendizaje diario con los recursos materiales que uno tiene y desarrolla día a día, otros, los grupos de discusión de una ciudad intermedia, los cuales todos presentan estudios universitarios y algunos de ellos vivieron los años que relata la serie en edificios simbólicos, tienen en su mano un tipo de capital cultural y simbólico que les permite decodificar las imágenes de la serie con una sensibilidad diferente, pudiendo traspasar la «experiencia» de vida y manejar recursos retóricos aprehendidos a través de textos «legítimos», es decir, textos de historia, asignaturas universitarias, experiencias de vida en hogares en los que la transmisión del conocimiento es más mediante recursos legítimos que a través del trabajo manual o industrial, etc. De ello se deriva, una sensibilidad diferente en lo que respecta a la lucha de clases.

1.117 H-Y hubiéramos vuelto pues a lo que dice la serie, otra vez pues a humillarnos, y a tenernos debajo de su suela como pasaba entonces... Antes a un rico no se le podía decir ni media, llegaba un rico a la plaza y decía tú, tú, tú, tú, tú venga conmigo a trabajar por un gazpacho, y ahora es distinto, a lo mejor es que ahora queremos más derechos de los que tenemos, pienso yo... Pero

vamos ha cambiado mucho. (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Para comprobar empíricamente de lo que estamos hablando, es conveniente mostrar el propio discurso y comparar desde que posición habla cada uno. Comprobaremos como las diferencias son sustanciales entre votantes del mismo partido en función del lugar que ocupan en el mundo social atendiendo al habitus. Los discursos que vamos a presentar derivan ambos de las mismas imágenes. Destacar, asimismo, que todos los protagonistas de la conversación vivieron los años del tardofranquismo:

1.7 H-En aquellos años estaban muy mal las cosas, y al mayor al Toni, le echaron, le metieron en la cárcel por tener unas ideas, unas ideas... (0,2)*

1.8 H-[Sí...

1.9 H-*unas ideas izquierdistas, claro digamos, y le metieron en la cárcel, porque estaba la cosa muy mala entonces, no se podía hablar, (0,3)

1.10 H-En aquella época era lo que pasaba,*

1.11 H-[Claro...

1.12 H-*El que tocaba el tema política iba a la cárcel

1.13 H-[Sí, sí...

1.14 H-Así que...

1.15 H-[Ese muchacho, el Toni, el mayor pues le pasó eso,

1.16 H-En cuánto tuvieron que emigrar al extranjero...

1.17 H-[Claro... tenías unas ideas

1.18 M-No estaba la democracia claro...

1.19 H-Sí, ahí yo creo que el padre era más (0,2) era más de derechas pero yo creo que tanto la mujer como los hijos tiraban un poco, amos, no tiraban, era a la izquierda.*

[Asienten al unísono] (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

3.2 H- Probablemente el único que vivía en el 1968 de los que estamos aquí era yo [Risas]. Hombre arranca de una época que sí, yo creo que la serie tuvo una primera parte importante, que

explico muy bien los últimos años del antiguo régimen, y el principio del actual, luego ya ha degenerado hacia historias particulares y ya ahí recuerdo que desconecté totalmente de la serie, pero yo recuerdo el año 68 perfectamente, tenía ya 18 años, vamos apenas edad, pero sí que se puede aprender. Desde luego el año de ruptura de aquella época fue el 1964, cuando se cumple aquello de los 25 años de paz y ciencia y entran los ministros del Opus, López Rodó y López Bravo y empiezan los planes de desarrollo, y ya pues cambió. Hasta entonces, la historia se veía en blanco y negro, a partir de 1965 la historia empieza a ser ya de color, y hombre una imagen diferente. Pero bueno eso era la imagen de la España urbana, la España rural todavía estaba muy atrás, muy atrás, muy atrás. En el año 68 sí que es verdad que hay una auténtica revolución que se genera mayormente en la universidad, yo recuerdo desde el paraninfo hasta la carretera de la A Coruña, todo lo era desde Derecho hacia Agrónomos allí con Medicina, toda aquella carrera estaban los grises, se estaba construyendo los comedores del SEU, que vosotros ninguno lo habéis conocido, que estaban detrás de Agrónomos y ahora está todo el tema administrativo de la universidad y antes estaba donde la autovía a mano derecha. Y entonces sí que hubo, fueron los estudiantes realmente los que en el año 68 empezaron a moverse, a continuación ya aparecen Comisiones Obreras, y allí solamente había dos cosas o eras comunistas o eras afín al régimen, o sea, no había socialistas, no había liberales, aunque los había, sí que te catalogaban, todo el que se manifestaba es que eras comunista, y cuando no, no lo eras, cuando yo entré en el PSOE en el año 78, y nunca he sido comunista, siempre he sido, a mí, pero sí que es verdad eso, sobre todo que en aquel año y ahí se ve que la historia de España se empieza a pintar un poco de color, ya eran los últimos años del régimen, y aparece un gran innovador dentro de aquello que era Manuel Fraga, que aquel era la izquierda de aquel gobierno, aunque luego a última hora firmase las penas de muerte en el año 75, estaba en el Consejo de Ministros cuando firmaron las últimas penas de muerte el día 8 de septiembre de 1975. La serie, a mí la primera parte, ya digo muestra esa visión, hay momentos de esa serie donde ellos vuelven al pueblo, y hay alguna visión, pero ya empieza a ser la historia en color. Hasta el año 1974 la vida era muy difícil, muy dura, muy difícil en esta España, sí que es verdad, ya digo, que vienen los Planes de Desarrollo, entran los ministros del Opus y ya empieza un avance, empieza a aparecer el frigorífico, en el año 68 en mi casa ya había televisión, pero hasta el 63 o por ahí no recuerdo que hubiera televisión, en el 63 llegó a mi casa la televisión. Yo vivía en un pueblo, y luego estaba interno en el año 64 en Alcalá de Henares, y en el año 68 me pilló en la universidad, la escuela mía de Magisterio es Pablo Montesinos, que estaba ahí en Santísima Trinidad entre Ríos Rosas e Iglesias, ahí estaba la escuela de Magisterio e íbamos a comer a los comedores del SEU, y sí que allí había auténticos... todos los días... expedientan a Aranguren,

a García Calvo y a Tierno Galván, fue cuando los expulsaron del cuerpo de catedráticos. Sí que es verdad que el padre ahí, ya no era el padre que luego va evolucionando y va cambiando, pero los padres eran ya de otra manera, la juventud ya estábamos... en el año 68 ya habíamos pasado a los Beatles y estábamos con los Rolling Stones y empezaban a aparecer los primeros grupos musicales que aparecen ahí, ahí hablan de los Bravos, pero ya estaban los Brincos. Sí que resumen un poco la historia de aquella España de aquellos años, yo nada más, empieza a haber movimientos, sobre todo estudiantiles, en las escuelas, en las facultades empiezan a convocarse reuniones clandestinas y otras allí en pública y hay realmente, sí que fue una época... bonita porque tenía 18 años y era preciosa, pero no por otra cosa, teníamos 18 años y estábamos pensando en lo normal de esa... pero sí que es verdad que en aquellos momentos empezó ya... ya había desaparecido el brazo político del régimen que era Falange, ya estaba la OJE, y ya estaba apareciendo todo el movimiento juveniles como los scout, ya había movimientos sociales importantes, e inmediatamente Comisiones Obreras aparece con mucha fuerza con Marcelino Camacho al frente aparece en aquella época, yo recuerdo la huelga de los trabajadores en Atocha, en la glorieta de Atocha, que ya se juntaban trabajadores y estudiantes, sobre todo de la Pegaso, iban muchos a manifestarse en Atocha, era la época en que... y sí que recuerdo que las manifestaciones... yo no estuve en el París del 68 pero sí que estuve en el Madrid del 68 y el 69 que fue cuando hubo ya los movimientos estudiantiles y ya aquella no se podía aguantar. (G. D. 3. Partido Socialista. Con estudios universitarios. Ciudad intermedia)

Las diferentes sensibilidades aplicadas en la codificación de las mismas imágenes por participantes sin estudios universitarios y con toda una vida afincada en el espacio rural en el que nacieron y continúan viviendo, y otro participante, nacido en un pequeño pueblo de Ávila pero que en el 1968 se encontraba estudiando una carrera universitaria en la Complutense de Madrid y vivió de primera mano las experiencias que relata *Cuéntame...* evidencia el mundo de la dominación social en el que las leyes de la endogamia social son tan fuertes como las del sistema escolar. Sabemos, puesto que después de los grupos mantuvimos conversaciones amables con los participantes, que en el caso del grupo de discusión en la zona rural, los hijos e hijas de los protagonistas de la conversación señalada no estudiaron en la Universidad, teniendo que esperar a sus nietos y nietas para verlo, y que el hijo del participante que vivió aquel 1968 en la Complutense de Madrid, no solo se licenció en la Universidad, sino que se doctoró y en estos momentos reside fuera del país. Como vemos, las leyes de la dominación social

son férreas y no son ajenas a la decodificación de los productos de la cultura de masas. De ellas también se derivan ciertas sentencias que salvando las dos lecturas problemáticas con las clases sociales presentadas por Grignon y Passeron en *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, es decir, o la condena fácil denominando a las clases populares de bárbaras o incivilizadas, o por el contrario, la idealización de unas clases populares que no se haga cargo de sus complejidades y contradicciones, incurren en una defensa en el mismo plano de la lucha de clases como experiencia de su día a día, junto a una defensa irrestricta de autoridad. No hacerse cargo de las complejidades y contradicciones en las que habitan las clases populares, y de que ello dependa, en gran medida, de la situación social que ocupan en el campo de la dominación de clases, es tropezar en el eterno sempiterno del miserabilismo o populismo. El siguiente párrafo confirma la complejidad de las clases populares, y en ocasiones su no comprendido «conservadurismo». Es perfectamente normal, y de ello depende una lectura compleja de las clases populares, que se termine afirmando la existencia de la lucha de clases, ya que la pertenencia de clase se siente en el cuerpo, con una ferviente apelación a la autoridad, a una autoridad perdida en el terremoto hedonista de la sociedad de consumo:

1.102 H-*Acojonados digamos, porque como lo habían vivido antes, no querían vivirlo otra vez. Pero también de haber pasado de una cosa a la otra, bien estaba... [No comprensible]

-[Risas]

1.103 H-Si, yo creo que hemos pasado de un extremo casi a otro.

1.104 H-[Sí, sí, de un extremo a otro, creo yo

1.105 H- Y yo creo que ni lo de antes ni lo de ahora.

1.106 H-[El respeto que había, que ahora ya no tiene nadie respeto, hoy ya... hoy aquí porque estamos en buena armonía sino nos liamos a insultarnos y a decir disparates como están diciendo todos los políticos, que eso es vergonzoso.

1.107 H- Es que antes con Paquito el rana como decía el taxista, es que no me jodas, vamos... (G. D. 1. Partido Socialista. Sin estudios universitarios. Zona rural)

Precisamente, la labor de *Cuéntame...* como producto de la cultura de masas se basa en arrastrar y absorber toda la experiencia consumada en la unión de cultura (espíritu) y

realidad material hacia un nudo de sentido homogéneo para todos. Un nudo de sentido que pueda desvincular las diferencias de la dominación social y termine por acordar puntos en común. Lejos de interpretarlo como una medida de imposición, de lo que hablamos, es del propio juego de la hegemonía: “De lo popular a lo masivo –escribe Martín-Barbero-: el mero señalamiento de esa ruta puede resultar desconcertante. La ruta sin embargo indica el cambio de sentido que hoy nos hace posible ir de una comprensión de los procesos sociales basada en la exterioridad conspirativa de la dominación a otra que los piensa desde la hegemonía por la que se lucha, en la que se constituyen las clases y se transforma incesantemente la relación de fuerzas y sentidos que componen la trama de lo social” (Martín-Barbero, 1987: 95).

De lo que estamos hablando, es que la cultura de masas, *Cuéntame...* trata de disolver las apreciaciones de sentido vinculadas a la experiencia de la dicotomía cultura oficial/cultura popular. Estas apreciaciones implican para Michel Vovelle que pensemos el problema de la cultura popular no en unos términos pobres y verticales, como la imposición de unos valores de élite, tal vez una lectura excesivamente sociológica que algunos críticos achacaron a Bourdieu, incluso dentro de sus filas como Grignon y Passeron, sino como una historia de resistencias y de novedades, de la creación de lo imaginario colectivo: “Porque ésta es la apuesta: lo popular nos confronta con la tentación de la etnografía, de la *longue durée* casi monolítica de la civilización tradicional tal como la abordan algunos antropólogos. No se trata de rechazar la etnografía en nombre de una defensa casi corporativa de la historia, sino de justificar la especificidad de nuestro camino en un campo que durante mucho tiempo ha sido mal conocido, para llegar a una verdadera etnografía histórica” (Vovelle, 1985: 122). Y, ¿No es esto lo que intentaron realizar con mayor o menor éxito R. Hoggart, E. P. Thompson y Raymond Williams al cartografiar las experiencias cotidianas de las clases populares?

12.3. Conclusión de la Sección III

La transición política española que echaba a andar tras la muerte del dictador Franco en 1975 se convertiría tras la aprobación de la constitución en 1978 y el golpe fallido del Coronel Tejero el 23 de febrero de 1981 en una estructura de sentido que continúa alimentando el imaginario de la población española en 2022. Es poco probable, y al análisis de los grupos de discusión me remito, que cualquier fuerza política existente o por existir que pretenda cambiar la composición tanto institucional como simbólica de la sociedad española y no realice un análisis desacomplejado y sincero de lo ocurrido tras la muerte del dictador tenga éxito.

La transición política capitaneada fundamentalmente por Juan Carlos I y Adolfo Suárez ponía, al fin, un punto final al largo intento de revolución pasiva emprendido por las élites políticas y económicas reaccionarias desde mediados del siglo XIX. Hay que asegurar que la aprobación de la constitución en 1978 y la solidificación del nuevo pueblo español embrionario del franquismo ponían punto y final a los intentos de revolución pasiva que se fueron trazando desde el siglo XIX no implica, en ningún caso, la claudicación política de impugnar y construir un proyecto político alternativo al existente. De hecho, consideramos que es todo lo contrario. Solo mediante un análisis riguroso de lo acaecido durante los dos últimos siglos y su broche final con la victoria de la figura del monarca y la corona, estaremos en condiciones de estar a la altura de articular una fuerza política alternativa que se tome muy en serio las características nacionales de su pueblo.

Este ha sido en todo momento el objetivo de este trabajo. Sin alejarnos mucho de lo proferido por Antonio Gramsci en la cárcel fascista, toda empresa política alternativa debe entender y sentir como su pueblo. Y si nuestro pueblo es el español del 2022, debemos rastrear reflexivamente el imaginario simbólico y las posiciones discursivas y de afecto que mueven sus acciones diarias. Entonces, si admitimos la centralidad del campo televisivo para construir sentidos compartidos y mitos políticos a partir de una posición siempre tensa entre la homogeneización y la heterogeneidad de su posible traducción, acercarnos a nuestro pueblo y entender sus inclinaciones políticas nos

conducía desde un comienzo al estudio de una de las series más relevantes de la televisión en las últimas décadas.

El análisis pormenorizado de la serie ha demostrado a todas luces la construcción ensalzada de la transición política española como escenario desde el que pensar el consenso y la reconciliación de los españoles tras décadas de sufrimiento y enorme dolor. Así como ha confirmado que el héroe de ese mito político no era otro que Juan Carlos I.

El análisis de la serie *Cuéntame Cómo Pasó* arrancaba de la convicción de considerar la televisión y los productos de la cultura de masas no como falsa conciencia, sino como un espacio intermedio y de lucha entre posiciones asimétricas de poder simbólico que deben debidamente jugar sus cartas para incorporar en su seno el mayor número de partes posibles. Este ha sido el motor que ha conducido continuamente el desarrollo de este trabajo. La industria cultural tratará de incorporar las fuerzas heterogéneas de las experiencias populares. Unas experiencias que tal y como eran vistas por Antonio Gramsci son siempre contradictorias. Se presentan de manera incoherente desde un punto de vista racional, pero son esas mismas fuerzas espontáneas que surgen y se nutren de una cotidianidad difícil y no pensada, las que por su posición ambivalente, pueden ser trabajadas por las fuerzas progresistas o, bien, por el centro gravitatorio de la cultura de masas.

La relevancia que tiene para el autor de este trabajo el mito de *Cuéntame...* radica nítidamente de lo dicho inmediatamente. Si se me permite unas palabras personales, diremos que la idea de pensar la cultura de masas desde una posición intermedia que dé pábulo tanto al funcionalismo más abigarrado, como al marxismo más mecanicista, es precisamente por los comentarios y las largas conversaciones con mis abuelos maternos tras el visionado de cada capítulo. Mis abuelos no habían tenido la posibilidad de estudiar. Toda una vida dedicada a trabajar para dar el mejor futuro posible a sus hijas. En su casa no se ha leído nunca un libro de historia, por lo que sus comentarios nacen siempre de la espontaneidad incoherente de la que hablaba Gramsci.

Sin embargo, el acercamiento que realizaban a la serie me permitía observar como eran capaces de traducir la construcción simbólica del relato de una transición política modélica a través de sus experiencias cotidianas. Si bien aceptaban casi en su totalidad el mito de *Cuéntame...* y, por lo tanto, comprobamos la centralidad que tiene la

televisión y los productos de la cultura de masas para generar adhesiones políticas y consensos simbólicos, no por ello debemos dejar de percibir el ejercicio de traducción que supone la confrontación del relato de la industria cultural con la experiencia vivida.

Este es el motivo que me acercó a estudiar un fenómeno como *Cuéntame...* con el objetivo de entender determinados comportamientos políticos en la actualidad, así como a analizar el espacio de la televisión y sus audiencias no como meros agentes pasivos, de alguna manera esta es la lectura que realiza Bourdieu en *Sobre la televisión*, sino como agentes activos que traducen y decodifican la homogeneidad que busca la cultura de masas desde sus experiencias vividas, también mediante sus habitus.

Todos estos elementos son perfectamente reconocibles en el corpus del trabajo. Constatamos con el estudio de los grupos de discusión que la traducción de un producto hegemónico de la cultura de masas como es *Cuéntame...* funciona en diferentes niveles desvinculando así a quienes pudieran desdeñarlo como un producto cultural simple. Los niveles desde los que opera el mismo producto cultural están perfectamente diferenciados en función del habitus. El habitus como centro estructural desde el que la audiencia traduce el discurso homogeneizador de la cultura de masas.

No obstante, y frente a lecturas excesivamente eclécticas del habitus, la experiencia de lo popular continúa funcionando sin verse reducido a ser mera pasividad. Quiere decirse que, pese a no negar la existencia del habitus, esta estructura se enfrenta dialécticamente con una experiencia espontánea que no es simple y llanamente una forma subordinada del poder, sino que con su incoherencia y desorganización, funciona como centro desde el que el pueblo se posiciona políticamente y también el lugar al que acercarse para construir la hegemonía en un sentido gramsciano.

Tanto es así, que sin dejar de lado la necesaria lectura sociológica que nos legó Pierre Bourdieu como demuestra el análisis de los grupos de discusión, debemos ir más allá, máxime cuando aceptamos lo popular como campo de fuerzas. Este es el espacio hacia el que opera la cultura de masas y su persistente intento de absorción. Pero también es el campo de juego en el que cualquier fuerza alternativa o contrahegemónica debe disputar la circulación de sentidos. Por lo tanto, el análisis parcial e incompleto de los grupos de discusión nos ha permitido tener un pequeño pero muy valioso testimonio no solo de como se produce la traducción de un producto televisivo, sino de la relevancia de la fuerza espontánea de lo popular para pensar en una fuerza política alternativa.

Tomando como ejemplo el (G. D. 1) de votantes del Partido Socialista en un pueblo rural y el (G. D. 3) de votantes del Partido Socialista en una zona intermedia comprobamos el desfase que se produce entre unos dirigentes o votantes con capital cultural y quienes tienen en su mano la fuerza de la experiencia diaria. Mientras que los votantes con capital cultural universitario eran capaces de traducir las imágenes de *Cuéntame...* a partir de los hechos acaecidos históricamente tal y como son descritos por los libros de historia de España, los votantes del PSOE en una zona rural hablaban desde la experiencia de quien no tiene otra cosa que hacer en el día que trabajar manualmente, en su caso, en el campo o en profesiones para las que no se necesita ninguna titulación y, por lo tanto, fue muy recurrente la propia categorización espontánea del campo social como de lucha de clases.

Sin tener las herramientas teóricas y metodológicas en sus manos, y enunciando sus ideas desde la experiencia, fueron muy precisos para categorizar la existencia de la lucha de clases. De este modo, lo popular o la materialidad de la experiencia, aquellas estructuras de sentimiento que desorganizadamente te conducen a pensar desde la espontaneidad que la sociedad es un campo agresivo compuesto por la lucha de clases, son las semillas del optimismo que Gramsci oteaba en la cárcel fascista pese a la situación tan desagradable en la que se encontraba. La razón de volver a estas ideas gramscianas que giran alrededor de su concepto de hegemonía estriba en que si no existe una fuerza nacional-popular alternativa que sepa interpretar estas señales para la emancipación, la cultura de masas estará llamada a tratar de intepelar y absorber esos anhelos en formas políticas que no pongan en cuestión el orden ¿No es este el objetivo de *Cuéntame Cómo Pasó?*

IV A modo de conclusión

Un diálogo abierto entre la cultura popular y el habitus para el estudio de los productos de la cultura de masas. El ejemplo de *Cuéntame Cómo Pasó*

Un diálogo abierto entre la cultura popular y el habitus para el estudio de los productos de la cultura de masas.

En base a lo contemplado previamente, la dicotomía cultura oficial/cultura popular alude a la figura de Mijaíl Bajtín, para quien el carnaval en el Medievo, con sus festejos y ritos cómicos, así como a través de la materialidad de la experiencia propia de la sonrisa dibujada en los rostros de los transeúntes y la constante parodia, poseía un espíritu conmemorativo de la cultura popular, reforzado por el umbral de la tradición: “Ofrecían una visión del mundo, del hombre y de las relaciones humanas totalmente diferentes, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado; parecían haber construido, al lado del mundo oficial, un segundo mundo y una segunda vida a la que los hombres de la Edad Media pertenecían en una proporción mayor o menor y en la que vivían en fechas determinadas” (Bajtín, 1974: 11). Lo característico de la obra de Bajtín, como del trabajo cartográfico de la clase obrera llevado a cabo por los pensadores de los estudios culturales en Birmingham y, que por otro lado, la cultura de masas trata de desvencijar y absorber, consiste en mostrar la dualidad del mundo, entre una cultura oficial «legítima» y otras culturas, las populares, cuya base está determinada por la unión de una totalidad de vida, a decir, unión de espíritu o arte y materia. Esta división, la cual ha sido ampliamente contrastada mediante los grupos de discusión, se verifica al estudiar los diferentes habitus respecto la forma de relacionarse con el mismo producto cultural. Demostrando que, mientras que los participantes de los grupos en una zona rural sin estudios guiaban su diálogo en consonancia con el sentido común y la producción de «chismes», los otros, los grupos de una ciudad intermedia con estudios universitarios, eran capaces de abstraer la información decodificada y dialogar con ella apoyándose en recursos «legítimos». Así, la noción de habitus guarda una estrecha relación o analogía con el campo de la teoría cultural y el concepto de «estructura del sentir» propuesto por Raymond Williams. De esta forma, el objetivo ulterior de *Cuéntame...* se dirige a la conformación hegemónica de una estructura del sentir o un habitus lo más homogéneo posible que termine por tejer las posibles diferencias de partida estructurales de una audiencia que siempre es heterogénea.

Dicho todo esto, arrancar tal y como hemos apostado en el marco teórico, desde una posición afirmativa de la cultura popular como unión de teoría y práctica o, dicho de otra manera, de la materialidad de la experiencia y, posteriormente, realizar un análisis de sociología reflexiva o sociología de la sociología, nos ha permitido, a todas luces, experimentar y observar cómo al analizar el tipo de decodificación que ejerce un telespectador, se enhebra tanto el tipo de experiencia material que uno habita, como un tipo determinado de habitus. Quiere decirse, que no son categorías excluyentes como acostumbramos a leer, sino que mantienen una tensión y un diálogo del que hemos querido dar cuenta y que demuestra la inutilidad de prescindir tanto de la filosofía o el estudio de la crítica cultural, como de la sociología y la relevancia del habitus cuando de lo que se trata es de estudiar un fenómeno de la cultura de masas.

En ocasiones, a los pensadores destacados del triunvirato de los estudios culturales de Birmingham, Richard Hoggart, E. P. Thompson y Raymond Williams se les ha achacado, por parte de Bourdieu (2012: 119-120) y de su discípulo Didier Eribon (2017b: 213-249), de idealizar unas tradiciones de la clase obrera que logran resistir los procesos de uniformación social que entrañan los *mass media* y la sociedad del consumo. En este sentido, Richard Hoggart en *The uses of literacy* o en su trabajo biográfico intitulado *A measured Life: the times and places of an Orphaned Intellectual*, o Raymond Williams con sus novelas *Border Country* y *Second Generation*, mostrarían un programa de lamentaciones nostálgicas por las estructuras tradicionales de la vida familiar en un tiempo histórico caracterizado por el desmoronamiento de las certezas pretéritas. Consideramos que las críticas son un tanto desmesuradas. Si bien es cierto, que tanto en Hoggart, en Thompson o en Williams existe una pulsión comunitaria o conservadora de las tradiciones, no es menos cierto, al menos en Thompson o en Williams, no lo tenemos tan claro en el caso de Hoggart, que su programa político de intervención cultural apunta no tanto a conservar lo dado sino a mirar al futuro, a un futuro comunitario de empatía y cohesión pero libre de coerciones y dolores asociados a la dominación social. No obstante, a un siempre sagaz y contundente pensador como Terry Eagleton, esta cuestión no le paso inadvertida, demostrando en un diálogo entre Eliot y Williams que el último habitaba esta tensión, entre una defensa desgarrada de la comunidad frente a un hedonismo consumista robotizado, y un programa de emancipación y trabajo colectivo rayano la defensa de E. P. Thompson del humanismo socialista:

Los dos, Eliot y Williams, subrayan los valores de alguna clase social existente que se anticipa a lo que puede depararle el futuro, sólo que, en el caso de Eliot, esa clase es la aristocracia y la *intelligentsia* de derechas, mientras que en el de Williams es el movimiento de la clase obrera, cuya ética de solidaridad y cuyas instituciones de cooperación prefiguran una cultura común bastante más inclusiva. La diferencia es que, mientras que Williams piensa que cuando esos valores se extiendan a otros grupos sufrirán una reorganización radical y, por tanto, rechaza la ingenua panacea de una – cultura proletaria-, Eliot no contempla en absoluto ese tipo de transformación (Eagleton, 2000: 178).

Según Eribon, un enfoque como el de Hoggart o el de Williams termina por otorgar a la clase obrera una mirada complaciente y fundamentalmente acrítica o, por decirlo con el lenguaje de Grignon y Passeron, simplemente populista. En última instancia, lo que se celebra eufóricamente es la inercia del habitus, las maneras de ser, de las cosmovisiones de la realidad. Lecturas que realizan pensadores que ya no pertenecen a la clase obrera, que sus biografías les vinculan al menos en su nacimiento e infancia con la tradición de la cultura popular, pero de la que ya han «salido» o «escapado», como demuestra la fantástica idea del síndrome del becario en Hoggart o de las divisiones culturales o de habitus que sistemáticamente contempla Williams entre la cultura «legítima» y la cultura popular, entre el campo y la ciudad, entre lo oficial y lo ordinario y que ampliamente expone en sus novelas *Border Country* y *Second Generation*, en las que ahonda en la ruptura experimentada por él mismo cuando es autoconsciente al llegar a Cambridge de la existencia de una dualidad cultural que será el prolegómeno de su división entre el campo y la ciudad:

Se nota que lo que Hoggart llama “cultura” de las clases populares, sus tradiciones, solo remite a una delimitación muy discutible, y cabe imaginar que sucede lo mismo en muchas de las páginas de su libro: en él los sesgos ideológicos son enormes y omnipresentes. Hoggart construyó un artefacto ideológico y nos lo dio como un trabajo etnográfico: consideraciones fundadas en recuerdos seleccionados sin pasarlos por el tamiz del autoanálisis no pueden presentarse como el retrato de un mundo, o al menos – dado que él mismo insiste siempre en los límites de su libro- ser leído, por lectores fascinados por realidades que jamás han conocido, como el cuadro completo de un paisaje social y cultural. (Eribon, 2017b: 225)

A tenor de estas disputas teóricas, cabe la posibilidad de pensar si la sola idea de defender una posición intermedia entre ambas nos ha conducido inevitablemente a un callejón sin salida, a una asfixiante aporía que arruinaría el esfuerzo depositado en este trabajo. Nuestra posición ha sido clara, posición que continuamos defendiendo. Lugar que comparte también Didier Eribon, y que después de sus esfuerzos en criticar un nostálgico habitus de clase obrera dañino y doloroso para un programa emancipatorio,

termina por aceptar la posibilidad y necesidad de hacer dialogar dos posiciones culturales, la de la crítica cultural y la de la dominación social, que están obligadas a encontrarse. Al margen de nuestra posición teórica, el trabajo empírico que hemos realizado, más que la lectura crítica de cualquier texto intelectual, ha arrojado luz sobre esta cuestión, esto es, que de manera paradójica, crítica y algunas veces contradictoria, la cultura popular y el habitus entendido como disposiciones inconscientes de acción determinadas por el contexto socio-histórico biográfico y coyuntural, aparecen y dialogan cuando de lo que se trata es de decodificar un programa homogeneizador de la cultura de masas. Si lo que se impone en primera instancia es la estructura social del habitus, eso no implica necesariamente, que bajo el poderoso sistema de la cultura de la distinción, no termine por aflorar un materialismo de la experiencia desde el que interpretar un producto de la cultura de masas.

Por consiguiente, conviene distinguir con cuidado los dos sentidos de la palabra “cultura”: en el sentido etnográfico del término se puede hablar de una “cultura popular”, pero en el funcionamiento de la estructura social como sistema de oposiciones esa cultura popular está condenada a verse siempre en posición de inferioridad fundamental con respecto a la cultura legítima (la que se enseña en el marco de los estudios superiores): en esa estructura jerárquica no hay “cultura popular” o bien esta es precisamente la cultura mediante la cual se asigna al “pueblo” a la posición inferior. (Eribon, 2017b: 246)

Dicho todo esto, queda claro que el medio televisivo se halla en el centro de nuestro análisis. Ya lo fue en los trabajos etnográficos de Hoggart, y en algunos de los trabajos sociológicos de Bourdieu. El consenso entre los investigadores de los *mass media* sobre la centralidad que ocupa la televisión es generalizado. Sin embargo, existen posiciones y escuelas encontradas acerca de qué son los medios de comunicación y de cómo actúan en la sociedad. Es algo que comentamos en otra parte del trabajo, por lo que simplemente nos vamos a limitar a destacar algunos rasgos. De manera un tanto maniquea y reduccionista, señalamos el paradigma funcionalista cuyo modelo de estudio de los medios de comunicación de masas se basa en entenderlos como un instrumento de vigilancia de la estructura social. Mientras que, por otro lado, advertimos la teoría crítica o marxista de los medios de comunicación, para los que el modo de comunicación en una sociedad, está imbuido y subsumido con el modo de producción dominante en su formación económica y social. Ambos modelos, incluso aportando un conjunto vasto de rasgos o asertos teóricos de enorme riqueza, obvian lo que a nuestro juicio es lo definitorio de la televisión y de los programas de la cultura de masas: la

búsqueda hegemónica y, por tanto, gramsciana, de homogeneizar y difuminar las diferencias de experiencias vitales y culturales muy diferentes entre sujetos que ocupan posiciones diferentes en el campo social. A priori, lo citado puede resumir con ciertas nociones de la teoría crítica o marxista. Y puede ser así. Sin embargo, son modelos completamente diferentes. Mientras que el modelo marxista defenestra «lo cultural» a algo de «segundo orden» e introduce la noción arrojada de falsa conciencia, el modelo que proponemos, el de Jesús Martín-Barbero de las mediaciones, considera la intrínseca opacidad, ambigüedad y la lucha por la constitución del sentido en los productos de la cultura de masas. Por todo ello, *Cuéntame...* no reproduce tanto las ideas de la clase dominante española, sino que su propia articulación discursiva responde ambiguamente a un campo de sentido más complejo, viscoso y fluido, con el objetivo siempre, de subsumir las diferencias en un nudo hegemónico en el que puedan habitar cómodamente: “Por eso en lugar de hacer partir la investigación del análisis de las lógicas de la producción y la recepción, para buscar después sus relaciones de imbricación o enfrentamiento, proponemos partir de las mediaciones, esto es, de los lugares de los que provienen las constricciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresividad cultural de la televisión” (Martín-Barbero, 1987: 233)

Hoy en día se entiende, sin mucha reticencia dentro del campo de los hechos de significación o ideológicos, junto a los discursos lingüísticos, los llamados fenómenos icónicos, como fotografías, películas de cine, obras de teatro, series de televisión, etc., aquellos que mencionando a E. Verón (1987) consideramos de objetos de consumo social. Estos objetos de consumo social llevan la impronta gramsciana de la hegemonía, esto quiere decir que tratan de imponer un orden de sentido «natural» despolitizando cualquier resquicio de algo que pueda ser denominado «ideología» o, dicho de otra manera, de imponer un tipo determinado de sentido común social. Lo cual, evidentemente, es el objetivo final de *Cuéntame...*, a saber, homogeneizar y reforzar un discurso histórico, en este caso, el mito de la transición política española y la figura del Rey Juan Carlos I, derribando diferencias estructurales que por supuesto no van a desaparecer. No es algo novedoso de *Cuéntame...*, responde en general al mito de la sociedad de consumo tal y como recogió Roland Barthes en su *Mitologías* y *El sistema de la moda*, y Jean Baudrillard en *El sistema de los objetos*, *La sociedad de consumo* y *Crítica de la economía política del signo*.

A este respecto, y a tenor del recorrido realizado, destacar varios puntos cardinales con el objetivo de cerrar este trabajo. En primer lugar, el habitus o el tipo de estructura del sentir continúa siendo fundamental y determinante en la forma con la que nos relacionamos con los productos de la cultura de masas. Los habitus de clase modulan los modos de ver. Esto es perfectamente contrastable mediante un trabajo cualitativo como el que hemos realizado. Existen enormes diferencias en la posición desde la que un sujeto observa la televisión. Puede ser el bar, la peluquería, el club del barrio o el salón de su casa. También es relevante el lugar y la importancia que ocupa el televisor en un hogar, no es lo mismo tenerlo escondido en una habitación, o poco visible en un mueble, que en un lugar abierto con el objetivo de que presida cada velada nocturna. Como tampoco es igual el tipo de «mirada» y atención que se le preste, no es lo mismo pasar el día visionando cualquier programa de entretenimiento que encenderlo en un momento muy preciso para escuchar las noticias. A raíz de esto último, el tipo de noticias con las que se quiera compartir el tiempo marca diferentes tipos de habitus de clase. La «mirada» de cada habitus, normalmente, está acompañada del tipo de petición que cada sujeto demande a la televisión, ya que el consumo es muy diferente entre un sujeto que busca cotidianamente información y se entretiene con otros recursos culturales como leyendo un libro o acudiendo a una obra de teatro, que otro sujeto que demanda que le acompañe durante al día al no considerar otros recursos culturales a su alcance.

En segundo lugar, insistir en la importancia de mantener un diálogo permanente y abierto en lo que hemos considerado una dicotomía poco productiva. La dicotomía entre filosofía y sociología alude a la magnífica obra de Charlotte Nordmann intitulada *Bourdieu/Rancièrre. La política entre sociología y filosofía*. Si bien Bourdieu no se resistió a criticar duramente a los pensadores de Birmingham, motivo por lo que se le criticó fuertemente por su enarbolado *dominocentrismo* asfixiante y desaprobador de la espontaneidad, manifestación o programa popular, ello no nos ha impelido demostrar que el habitus en forma de disposiciones que inclinan a los agentes a actuar y reaccionar de una manera determinada, por ejemplo, los grupos de una zona rural mediante la experiencia material de sus vidas, y los grupos de una ciudad intermedia a través del recuerdo de los acontecimientos históricos recogidos en los libros de historia, mantiene una estrecha analogía con el programa del materialismo cultural o estructura del sentir. La existencia de habitus de clase no implica súbitamente la inexistencia de la acción o

espontaneidad popular, así como del empleo de diferentes modos de resistir a la cultura oficial. Pero, a su vez, tampoco quiere decirse, que la espontaneidad de las clases populares merced a su propia organización y cultura autónoma esté en condiciones de conformar una acción programada en forma de acicate de superación como sostiene el filósofo Jacques Rancière (1997, 2007, 2014), al margen de la dominación social que nos envuelve y marca nuestros cuerpos desde el momento que habitamos el mundo. Para aquellos que tratan de idealizar a las clases populares y espolear un programa de espontaneidad sin tener en cuenta las paradojas y contradicciones de lo que sería una lectura sesuda y no complaciente con la cultura popular, Didier Eribon es muy claro al respecto:

La celebración de la “autonomía de la cultura popular” y la vituperación del “legitimismo” –que en realidad, si rechazamos ese “ismo” peyorativo inventado con fines polémicos, y porque de algún modo hay que existir, por los partidarios de un populismo académico, consiste en analizar en qué aspectos la desposesión inicial de la cultura legítima lleva casi fatalmente a su desposesión final y, por tanto, de qué manera los oficios obreros de los padres conducen en forma igualmente fatal a los oficios obreros de los hijos –son, ya se sabe, una garantía de que se disfrutará de las alabanzas de las personas a quienes les encanta exaltar al “pueblo”, su “autonomía”, su “competencia crítica” y otras pamplinas inventadas por el etnocentrismo de clase de los intelectuales burgueses que, al confundir los dos sentidos de la palabra “cultura”, trasponen su concepción de esta al modo en que aquellos que están desposeídos de ella viven y perciben su existencia. Por desdicha, hay muchos motivos para temer que este amor proclamado al pueblo no sea otra cosa que una manera de dejarlo donde está y tal como es. Se trata de una nueva astucia del pensamiento conservador. Y, con seguridad de una de las más siniestras. (Eribon, 2017b: 248-249)

En tercero y último lugar, pese a que las diferencias sustanciales en los hábitos de clase y estructuras del sentir sean imprescindibles y determinantes en lo que se refiere a la decodificación de un producto de la cultura de masas, no es menos cierto, que el trabajo de arrastre homogeneizador de *Cuéntame...* es poderosamente atrayente. Las diferencias sociales existen, pero el análisis de los grupos de discusión muestra al mismo tiempo la capacidad que tiene una serie de la cultura de masas de atraer a su centro gravitatorio de sentido las diversidades, tratando de reducirlas a su mínima expresión. Con el trabajo cualitativo desarrollado, hemos sido capaces de anticipar en esta «mínima expresión» una vastedad de rasgos por decirlo *à la manière de Bourdieu* de distinción, que deslegitiman los discursos de la homogeneización de audiencias y la reducción de las diferencias estructurales al calor de un único discurso totalizador y homogeneizador. Pero no es menos cierto, que incluso con las diferencias reluciendo, y con prisma muy

distinto con el que llevar a cabo la decodificación, también para los votantes de fuerzas políticas impugnatorias con la estructura ideológica de *Cuéntame...*, existe un amplio consenso con el mito de la transición política tal y como lo relata la serie, por lo que, podemos concluir asegurando que si bien no reduce los hábitos de clase de las audiencias, sí realiza un arduo trabajo homogeneizador que termina por ser fructífero.

Anexo 1. Metodología cualitativa: El grupo de discusión y análisis sociológico del discurso

El profuso acercamiento, sin ambages, que realizó Walter Benjamin de la obra de Baudelaire concitó, harto elocuente, una ósmosis entre el estandarte de *l'art pour l'art* cuya composición rezumaba una impermeabilidad del arte frente al desarrollo de la técnica y, las fantasmagorías de una estructura fastuosamente inclinada hacia el valor de cambio que anticiparía el tedio, según Benjamin, de la sociedad de masas y la pérdida del aura. A la sazón, los acerados diagnósticos de Benjamin sobre Baudelaire y la ciudad de París como estandarte de la ecuménica victoria de la circulación de las mercancías son un acopio importante que hacen de su obra un tapiz o un mapa fascinante para pensar las transformaciones del mundo burgués en el siglo XIX cuyos últimos resultados se verían en los vericuetos de la sociedad de masas y la miseria moral de los diferentes fascismos del siglo XX. Permítaseme más bien este parangón: los implacables y obstinados análisis que Benjamin nos ofreció en virtud de un mapa de las transformaciones del capitalismo del siglo XIX, nos permiten ahora reivindicar la necesidad de delinear una cartografía o un mapa de los métodos y estudios cualitativos que abrochen y cierren la plétora de creencias muchas veces mal conformadas que albergan a su alrededor. En este sentido, Luis Enrique Alonso en el prólogo de la obra de Ángel Gordo y Araceli Serrano deja claro el sentido que deberá tener la cartografía referida: “Un mapa que parte en su concepto y en su desarrollo de dos postulados imprescindibles; el primero, que la principal herramienta de investigación no es ninguna tecnología especial ni ningún saber instrumental particular, sino el investigador mismo, formado y consciente de su posición en el sistema de relaciones sociales que lo enmarcan; y, el segundo, que la investigación social –y especialmente la investigación social cualitativa- se mueve en una dinámica reflexiva en la que el objeto de conocimiento siempre está determinado por la construcción realizada por el investigador, quien, a su vez, es un sujeto en proceso que se construye en prácticas sociales múltiples, entre las cuales su propia práctica de investigación social lo forma como un sujeto con sentido y sensibilidad” (Alonso, 2008: 6).

Este telón de fondo contrasta muchas veces con la alevosa indiferencia de aquellas investigaciones que bajo el rótulo de su verdad pregonada, esconden los subterfugios metodológicos «ideológicos» que cobijan y albergan las vicisitudes que conducen a sus resultados. Más allá de posibles algaradas en base al programa de sociología reflexiva que considera que todo trabajo cualitativo debe partir de objetivar a quienes pretenden objetivar el objeto de estudio, nos concentraremos en exponer sucintamente las elecciones metodológicas destacadas que nos acompañarán en nuestro pedregoso estudio. Desde un acercamiento, tal vez, un tanto somero, se nos antoja destacar que el sociólogo como valedor de un oficio particular, produce datos al traducir sus investigaciones a sistemas de notaciones escritas. Así, una primera diferencia entre la sociología cuantitativa y cualitativa se puede esbozar en términos sencillos en cuanto a presentar sus resultados en dos sistemas de notaciones divergentes (Schwart y Jacobs, 1984: 21). De este modo, los sociólogos cuantitativos dibujan números en las investigaciones cualitativas y, por el contrario, los sociólogos cualitativos informan de las observaciones en lenguaje natural. En suma, las constelaciones sociológicas presentadas reverberan hacia la fastidiosa cuestión acerca de las especificidades que abordan los científicos sociales frente a los científicos naturalistas. La cuestión inmediatamente planteada no es baladí ni tampoco inocente. Que tengamos que indagar y cuestionarnos sobre las diferencias entre dos metodologías en el interior del campo de la investigación social responde a que el aprendizaje mayoritario en las ciencias sociales a lo largo del siglo XX estuvo acompañado de una desinhibida imitación de los procedimientos experimentales de las ciencias naturales, y de ahí, la hegemonía de los números y el trabajo estadístico en el campo de la sociología. No obstante, es una cuestión que dejaremos para más adelante. Aunque sí podemos rescatar los intentos de Alonso (1998: 35-36) para poner encima de la mesa la complementariedad⁴⁸⁶ de las dos prácticas metodológicas en función del objeto de estudio: “Presentar como sustitutivos y excluyentes enfoques cuya naturaleza complementaria y acumulativa se encuentra no tanto en la construcción técnica de los métodos como en la diversidad de niveles en los que se articula el objeto de conocimiento de la sociología, es tratar de imponer como único, necesario o hegemónico un determinado estilo de hacer sociología; despreciando no sólo la capacidad de ofrecer resultados plausibles, precisos o relevantes, sino también

⁴⁸⁶ Para un estudio pormenorizado de las posibilidades de una propuesta conjunta o de la complementariedad de las técnicas cuantitativas y cualitativas véase Conde (1987, 1991), Callejo (1998a) y Ortí (2007)

el hecho de que éstos tienen espacios de cobertura, de la realidad social, sustancialmente distintos”

Ahora bien, ambas aproximaciones metodológicas se desenvuelven y operan en niveles muy diferentes en los planos de la información y comunicación, si bien la metodología cuantitativa representa una comunicación denotativa, descriptiva y cognoscitiva, las prácticas cualitativas encuentran su productividad en otros ámbitos (Alonso, 1995b: 225). La relación de ambas metodologías, así como su complementariedad halla su virtualidad heurística en la fastuosa obra del sociólogo alemán Max Weber. No hay contradicción ni eclecticismo al insistir en el estatus omnipresente del pensador Weber en el corpus del campo de la investigación social. Tanto partidarios como detractores de cualquiera de las dos metodologías, encuentran una plétora de posibilidades en aplicar *mutatis mutandi* las incursiones weberianas para sus investigaciones. En este sentido, la incardinada penetración de la obra de Weber en ambos continentes es evidente bajo el paraguas del acercamiento que realiza F. Conde (1995a: 64-66) a la tematización de la obra del alemán según el auspiciado principio de la racionalización-formalización de lo social en consonancia con la palpación de su corazón histórico: “[...] Weber desarrolla toda la fundamentación de la Ciencia de la –acción social- de una forma esencialmente coincidente con la metodología desplegada por las Ciencias Naturales” (Conde, 1995a: 64); y, también, lo proferido por A. Davila (1995: 72) y H. Schwarz y J. Jacobs (1984: 26) quienes entienden que los significados sociales no son inherentes a las actividades, instituciones u objetos sociales y, que por lo tanto, se espera de la metodología cualitativa que sus desnortados esfuerzos conduzcan a un discernimiento radicalmente cercano a la categoría aludida por Max Weber como *Verstehen*.

La estrategia de acercarnos al objeto de estudio de una investigación social mediante la adaptación de los aparatajes de las ciencias naturales, se demostró ya en pleno siglo XX, cuán craso error era. Hoy, en efecto, se admite la necesaria pluralidad y complementariedad metodológica para abordar los complejos objetos de estudio social. Además, es harto elemental, que las ciencias sociales tienen que encarar problemáticas diferentes respecto a las ciencias naturales y, que mediante su método de estudio, los esfuerzos denodados por objetivar hechos que no siempre presentan regularidades se toparían con la prosaica aspereza de la componenda o el error. Nuestro material de análisis es el lenguaje, no sólo como vehículo de expresión, puesto que la metodología de las ciencias naturales tiene el suyo propio delineado en expresiones matemáticas,

sino también como práctica social que presenta asimetrías y relaciones de poder. En extraordinarias ocasiones, y al disponer de un único lenguaje tanto para el investigador como para los investigados, se convierte en un gran problema e, incluso, si no tratamos de despedazarlo con suficiencia, en un acto de verdadera felonía. Quiere decirse que el lenguaje es una forma de comunicación que no presenta rasgos de neutralidad, ya que en ella se incardinan fuertemente significados culturales, sociales e históricos de los que difícilmente puedes sustraerte. A no ser que, y esto lo sabían muy bien los estructuralistas franceses, que sueñes con edificar un lenguaje limpio de todo «ruido» como Roland Barthes (1973) en su famosa obra *El grado cero de la escritura*. Más allá de esta apuesta disciplinaria del lenguaje, nos topamos al conjugar términos científicos con los sobreentendidos y problemáticas que cada investigador atempera como puede. No obstante, Jesús Ibáñez (1994: 31-32) con la inteligencia eléctrica que le caracterizaba insistía en que las denominaciones cuantitativo/cualitativo no son conceptos suficientes ni necesarios para dar razones certeras de las diferentes técnicas de análisis. Según Ibáñez tanto las técnicas cuantitativas como las cualitativas se inscriben en procesos ineludiblemente de matematización, es decir, de análisis ordenado del orden, puesto que solo podemos conocer el orden y no el azar: “El conocimiento científico es, en última instancia, matemático (queda como resto el conocimiento místico, -hay decía Wittgenstein, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es, lo místico): pues, como nos indica la etimología de la palabra matemática es la autoconciencia de la propia actividad” (Ibáñez, 1994: 32).

Sea como fuere, si retomásemos las palabras de Ibáñez diríamos que solo es comprensible lo que es comprimible en formulaciones matemáticas. La postura de Ibáñez responde perfectamente al calor de una coyuntura histórica atravesada y marcada, también por su lectura de la misma, por la búsqueda de la científicidad del lenguaje y su matematización lógica espoleado por Frege, Russell, y Wittgenstein. Sin embargo, poco después de la producción teórica de estos pensadores, y coincidiendo con los años de aprendizaje teórico de Ibáñez, se produjo un acalorado debate intelectual entre Karl Popper en su apuesta decidida por un estudio de las ciencias sociales cercano a los procelosos caminos de la lógica y la matematización, y el integrante de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno que veía que la condición arcádica de estudiar la sociedad a través del método dialéctico era mancillado por heréticos ideólogos del sentido común hegemónico del capitalismo de la época. Este debate se intensificó

primero con la intervención crítica contra Popper de Jürgen Habermas, posteriormente la respuesta a éste por parte de uno de los acólitos de Popper llamado Hans Albert y, de nuevo, otro intercambio de mensajes entre Habermas y Hans Albert.

En suma, el interesantísimo debate intelectual para las Ciencias Sociales del siglo XX del cual aún retumba su eco en nuestro presente más inmediato, quedó recogido en la obra *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Presentar concienzudamente este intercambio de pareceres sería un fastuoso trabajo y un tedio indecible para el tipo de aproximación a la metodología cualitativa que estamos realizando. Y más si cabe, por lo oscuro y alambicado del lenguaje empleado. No obstante, lo soliviantaremos recogiendo y ordenando las ideas y críticas principales de Adorno y Habermas que serán interesantes para ir completando el objetivo de nuestra invectiva: la reivindicación de la metodología cualitativa en sociología. Adorno trató incansablemente de demostrar la pertinencia de la dialéctica como método más certero y plausible de estudio de la realidad social. Dicho lo cual, la crítica que entronizó contra el positivismo radicaba en que éste se cerraba en banda a la experiencia de la totalidad ciegamente dominante, así como a cualquier posibilidad de cambio o transformación social, dándose por satisfecho y acercándose a los objetos de estudio carentes de sentido tras el derrumbe del idealismo, sin cuestionarse tanto el por qué de la liquidación mencionada, como lo liquidado. En vista de su crítica, la defensa del método dialéctico consistiría en demostrar que su puesta en funcionamiento es de raíz una antítesis de la posición idealista del positivismo de la época que estudia formas puras de pensamientos mentales del sujeto sin atender a los procesos de totalidad: “Elimina la apariencia de cualquier posible dignidad naturalmente transcendental del sujeto, tomando consciencia de sí misma y de sus formas mentales a la manera de algo social en sí mismo. En este sentido es más realista que el científicismo con todos sus criterios empiristas” (Adorno, 1973a: 25).

A este respecto, y siguiendo la estela de Adorno, Jürgen Habermas añadirá que un aparato científico solo puede arrojar luz en su estudio de un objeto, si previamente ha estudiado y entendido la estructura del mismo y, que por lo tanto, este ejercicio no puede ser resuelto mediante la adopción de la inmediatez apriorística o empírica de la vía de acceso. Si esto es así, sólo cabe cotejarlo y revisarlo dialécticamente mediante una hermenéutica, dirá Habermas, natural del mundo social de la vida: “La exigencia, sin embargo, de que la teoría, en su constitución, y el concepto, en su estructura, se

adecúen a la cosa, y que la cosa se imponga en el método por su propio peso, no puede, en realidad, ser hecha efectiva más allá de toda teoría modelizadora sino dialécticamente. [...] La interrelación hipotética-deductiva de enunciados es sustituida por la explicación hermenéutica del sentido” (Habermas, 1973a: 150). Las críticas llevadas a cabo por Adorno y Habermas al modelo positivista de Karl Popper corresponden a una historia de relaciones y tensiones entre lo cuantitativo y lo cualitativo que no es *ex nihilo*. Las majestuosas aportaciones de Conde (1995a, 1995b), Davila (1995) y Ortí (1995) demuestran palpablemente cómo los propios términos de «cuantitativo» y «cualitativo» tienen una larga y, seguramente, no cerrada historia filosófica, científica, etc. Añadir a lo citado, que las relaciones y tensiones entre ambas metodologías, así como su hegemonía y popularización en determinados pasajes históricos, se debe en buena medida a los procesos sociales e históricos de construcción de los sujetos/objetos sociales y a los propios procedimientos entrelazados de lenguaje-ciencias-metodología que se fueron gestando paralelamente.

Así, F. Conde (1995a: 53-68) mapea perfectamente el estado de la relación entre ambas y su entrecruzamiento con los acontecimientos sociales e históricos más relevantes que pudieron y significaron un cambio en su negociación. Estas relaciones ancladas en debates y concepciones vetustas también fueron ampliamente problematizadas por el crítico de la ciencia moderna y hermeneuta H. G. Gadamer que identificó que el nuevo talante científico, investigador, de medición de un objeto permanente y franqueable, provocó inexcusablemente que la época moderna naciera bajo el signo de la ciencia moderna. Sin embargo, las preguntas que resultan del saber profundo del ser humano van mucho más allá de un análisis realizado al calor de las ciencias modernas, asegurando Gadamer (1998: 166), que van mucho más allá de lo que no siquiera se puede preguntar:

La ciencia moderna es por sí misma uno de los grandes productos triunfales de esa libertad y osadía, que los seres humanos deben utilizar para disponer y pergeñar el orden de su vida dentro de la naturaleza misma. Así nació la ciencia entre los griegos, así se modeló la figura de un nuevo carácter científico. Es la condición previa de la naturaleza humana en su gusto por el preguntar y en su capacidad de conocimiento la que sirve de fundamento tanto al talante científico como a las ideas religiosas, los órdenes jurídicos, morales, a las formas económicas e incluso a los órdenes de guerra y de paz que los seres humanos hayan podido realizar (Gadamer, 1998: 166-167).

Lo realmente sugerente e impenitente en este sentido, es atender brevemente al surgimiento del nuevo talante científico que provocaría posteriormente que la época

moderna naciera bajo el signo de la ciencia moderna. Esto significó para nuestro caso de estudio, la hegemonía de las encuestas como método más adecuado de acercamiento a la realidad social y, que respondía a unos parámetros ideológicos muy precisos. Tal y como demuestra F. Conde (1995a: 58-59) una primera transformación que marcaría el destino de ambas metodologías se produjo en el tránsito de lo cualitativo en cuantitativo en los siglos XII y XIII. Tomando las anotaciones de los afamados historiadores de la Edad Media Le Goff y Delumeau observamos que en el desarrollo escolástico del pecado y el purgatorio radica este relevante tránsito. A través del Pecado y el Purgatorio, según Le Goff, comenzó el imparable camino de la contabilidad del más allá. Sin embargo, hasta la plenitud de la Modernidad, Newton y la matematización de la Naturaleza no se alcanzó el punto álgido de la hegemonía del método de la ciencia moderna. A saber que igual que en la Grecia Clásica pese a la matematización de Platón y las aproximaciones axiomáticas de Euclides, se respiraba un aire cualitativista, el horizonte de la Baja Edad Media dominada por la idea teocrática del mundo y una visión cualitativa de la realidad, ya que era Dios «no medible mediante las matemáticas» quién presidía un mundo organizado y jerarquizado, hubo que esperar a la obra de Newton como continuador de Kepler y Galileo para que la matematización de estos dos, se transformara en una teoría y en una cultura dominante en la que la Naturaleza era accesible mediante los sistemas matemáticos.

Dicho proceso, implicó para el estudio de las Ciencias Sociales según Jesús Ibáñez (1979: 27-33) la hegemonía de las encuestas estadísticas en forma de ablación del sentido. El nacimiento de la estadística se corresponde con la destrucción de las nociones y preconcepciones previas, ideológicas, pretendiendo fundar una fundamentación que neutralice la ideología y el sentido de los barrotes de la cárcel social: “Los sociólogos se lanzarán en tropel por el camino así abierto a producir estudios estadísticos, estudios que se limitan a constatar cómo se distribuyen los fenómenos, los datos que registran los fenómenos. [...] la encuesta, entonces, no registra como datos otros fenómenos que los que ella misma produce. Así desembocamos en el –empirismo abstracto-: el comportamiento se ha volatilizado y sólo queda el enunciado verbal que describe un comportamiento provocado” (Ibáñez, 1979: 29-30). Esto quiere decir, que la encuesta estadística responde a la cara visible de un modo de poder invisible. A la sazón, el saber, su producción y estructuración es la manifestación del poder en las sociedades capitalistas. En las sociedades feudales el

poder es descaradamente visible, mientras que en las sociedades modernas se oculta en forma de un tipo de saber y su producción: “El poder burgués es un significado, y por eso se manifiesta en el saber” (Ibáñez, 1979: 46). El poder, por lo tanto, es un poder que tiende a producir y vigilar los contornos de su operatividad en forma de cuerpos (poder de hacer morir o de dejar vivir). En este sentido, si la muerte se encontraba en el centro del planteamiento de un poder que era visible en la potestad de los Reyes Absolutos en tanto que capacidad de condenar a muerte y que así fuera visto y contemplado por el resto de los integrantes de la comunidad política, a todos los que osaran quebrantar la ley divina, ésta pasará a un segundo plano, ya que de lo que se trata no es tanto de dar muerte sino de ejecutar un poder invisible «saber» muy determinado, preciso y grabado en el cuerpo y las prácticas humanas:

El esquema panóptico, sin anularse ni perder ninguna de sus propiedades, está destinado a difundirse en el cuerpo social; su vocación es volverse en él una función generalizada. La ciudad apestada ofrecía un modelo disciplinario excepcional: perfecto pero absolutamente violento; a la enfermedad que aportaba la muerte, oponía el poder su perpetua amenaza de muerte; la vida estaba reducida a su expresión más simple; era contra el poder de la muerte el ejercicio minucioso del derecho de la espada. El Panóptico, por el contrario, tiene un poder de amplificación; si acondiciona el poder, si quiere hacerlo más económico y más eficaz, no es por el poder en sí, ni por la salvación inmediata de una sociedad amenazada: se trata de volver más fuertes las fuerzas sociales –aumentar la producción, desarrollar la economía, difundir las instrucciones, elevar el nivel de la moral pública; hacer crecer y multiplicar. [...]

La solución del Panóptico a este problema es que el aumento productivo del poder no puede ser garantizado más que si de una parte tiene la posibilidad de ejercerse de manera continua en los basamentos de la sociedad, hasta su partícula más fina, y si, por otra parte, funciona al margen de esas formas repentinas, violentas, discontinuas, que están vinculadas al ejercicio de la soberanía. El cuerpo del Rey con su extraña presencia material y mítica, con la fuerza que él mismo despliega o que trasmite a algunos, se halla en el extremo opuesto de esta nueva física del poder que define el panoptismo; su dominio es por el contrario toda esa región de abajo, la de los cuerpos irregulares, con sus detalles, sus movimientos múltiples, sus fuerzas heterogéneas, sus relaciones espaciales. (Foucault, 1986: 211)

Entonces, para estas nuevas relaciones de disciplina que se conforman en el momento crepuscular de la Modernidad y de los Estados Modernos, la encuesta estadística responde perfectamente a sus demandas. La estadística, asimismo, ocupó una posición relevante y central en el desarrollo de los Estados Modernos. Mediante la entelequia estadística, lugar donde se esconde el poder, se conforman las objetivaciones de un tipo de saber que esconde el azar caleidoscópico y la violencia originaria de toda estructura

de poder histórico y, enseña y construye, un tipo de conocimiento determinado. A partir de la fascinación que encontraron los teóricos sociales por las matemáticas debido a que mediante el uso y la técnica se podía evitar el error, se pretende definir según Bourdieu (1989: 22) la verdad como el producto de axiomas similares a los de la geometría: “Esto, verdadero en matemática, lo es *a fortiori* para las ciencias de observación, adonde cada teoría refutada impone nuevas exigencias de rigor. Es pues inútil pretender plantear *a priori* las condiciones de un pensamiento auténticamente científico” (Bourdieu, 1989: 22).

Ahora bien, de lo que se trata es de hacer conmensurable y absolutamente medible todos los objetos. Lo decisivo aquí reside en la imposición del principio de la calculabilidad, de una racionalidad basada en el cálculo. Las apesadumbradas palabras weberianas sobre la racionalización occidental y la jaula de hierro se tornan en acicate de superación también en pesadores de la talla de Georg Lukács y Georg Simmel. Para este último, sobre todo, el ideal metódico propio de la sociedad burguesa en virtud de la forma mercancía y la reducción de lo real a lo calculable trae consigo el derrumbamiento del mundo de la vida (el *Lebenswelt* de las últimas obras de Husserl), a lo mero cuantitativo. Entronizando con los miedos de la jaula de hierro weberiana, Simmel considera que si bien la técnica es un medio por el que nadie querrá obviar su importancia decisiva y fundamental, en las sociedades modernas, este medio se ha emancipado respecto a ciertos fines, lo que hace que no podamos otorgarles tanta validez e importancia. La predominancia de los medios respecto a los fines en las sociedades modernas ha traído consigo, según Simmel, la dominación de la periferia de las cosas respecto al centro neurálgico de las mismas, nosotros mismos. Entonces, retomando una clásica distinción simmeliana entre la cultura objetiva (las instituciones) y la cultura subjetiva (las costumbres y los principios existenciales), diremos que en una sociedad en la que dominan los medios por encima de los fines, el hombre ha perdido su lugar céntrico en el desarrollo histórico. La técnica moderna puede favorecer y mejorar, así lo ha hecho, la cultura objetiva, pero en detrimento del adocenamiento de una cultura subjetiva que en otras coyunturas históricas bebía del cáliz de su grandeza.

El pesimismo con el que la mayoría de los espíritus más profundos parecen considerar el estadio presente de la cultura tiene su razón de ser, hasta donde alcanzo a verlo, en el abismo que se abre cada vez más entre la cultura de las cosas y la del hombre. Lo que nos sirve en máquinas y técnicas, lo que se ofrece en conocimientos y artes, en posibles estilos de vida e intereses, ha alcanzado en virtud de la división del trabajo de los

últimos siglos una multiplicidad de formas sin precedentes. Pero la capacidad del individuo para utilizar este material para el cultivo personal hace frente a este crecimiento sólo muy lentamente y siempre quedando a la zaga de él. Ya no podemos recoger en nuestro ser todo aquello que se acrecienta como guiado por un destino imposible de detener e indiferente frente a nosotros; esto vive una vida para sí desarrollada de una forma puramente objetiva que ya no podemos comprender en la mayor parte. (Simmel, 1986: 129)

Traducir las doloridas palabras simmelianas a la estricta cuestión de la encuesta estadística supone como bien supo adivinar Cicourel (1982: 65-67) que la medida en sociología esta inexpugnablemente vinculada y afectada por la ciencia y la tecnología moderna. Reparemos en esta cuestión, hartos veraz, de que la estructura de la sociedad moderna levantada bajo las consignas de la racionalización de la vida cotidiana por medio de sus instituciones burocráticas se corresponde con una idea del mundo físico-matemática y, que por lo tanto, no es casual que las medidas empleadas por los sociólogos estén encarnizadas en una fuerte aplicación a los datos producidos por las burocracias modernas. Es en este contexto de racionalización y burocratización occidental o, dicho de una manera diferente, de momento epigonal del Estado Moderno tras la disgregación del cristianismo como única esfera que sostenía existencialmente los designios y vidas de las almas tras la Paz de Westfalia en el 1648 y la instauración del espacio-tiempo moderno y capitalista, que la encuesta se desarrolla como procedimiento jurídico primero eclesiástico y más tarde laico⁴⁸⁷. Quiere decirse que la encuesta es el medio moderno de producir saber y conocimiento y, en efecto, de ocultar la verdadera raíz del poder. Foucault nos dedicó unas grandilocuentes palabras al respecto en *Vigilar y castigar*: “La investigación era el poder soberano arrogándose el derecho de establecer la verdad por medio de cierto número de técnicas reguladas. Ahora bien, si la investigación, desde ese momento, formó cuerpo con la justicia occidental (y hasta nuestros días), no hay que olvidar ni su origen político, su vínculo con el nacimiento de los Estados y de la soberanía monárquica, ni tampoco su desviación ulterior y su papel en la formación del saber. La investigación, en efecto, ha sido la pieza rudimentaria, sin duda, pero fundamental para la constitución de las ciencias empíricas; ha sido la matriz jurídico-política de este saber experimental, del cual se sabe bien que fue rápidamente desbloqueado a fines de la Edad Media. [...] El gran conocimiento empírico que ha recubierto las cosas del mundo y las ha transcrito en

⁴⁸⁷ Para un estudio más sucinto del asunto véase Ibáñez (1979: 113-123)

la ordenación de un discurso indefinido que comprueba, describe y establece los – hechos- tiene sin duda su modelo operatorio en la Inquisición. (Foucault, 1986: 229).

Sea como fuere, poner bajo hielos toda hipertrofia empirista que evalúe los datos sociales únicamente desde este prisma cuantitativo, equivale a destacar desde la perspectiva de una sociología reflexiva que el mundo de lo observable no está únicamente delante de nuestros ojos claro y cristalino, sino que como nos advierte Cicourel (1982: 67) la evolución de los hechos históricos y las ideologías de una época congelada pueden «y lo hacen siempre» influir en lo que está ahí y podemos ver con nuestros ojos y cómo se han de entender, explicar y medir los hechos sociales. La exoneración de la sociología reflexiva, al menos en España, tuvo un primer acercamiento con los nuevos acontecimientos y avances en física cuántica, ya que situaban al ser humano en el centro del análisis en detrimento de la ciencia clásica consagrada por Newton. Desde este punto de vista, es fácil admitir que cada perspectiva metodológica «cuantitativa o cualitativa» mantiene primordialmente un campo de observación hegemónico en función de su objeto de observación. No obstante, con las innovaciones científicas de los dos grandes acontecimientos del siglo XX: el principio de incertidumbre de Heisenberg y el de la relatividad de Einstein, admitimos la transformación de las bases y fundamentos de las ciencias naturales clásicas que fundamentaron el dominio de las encuestas estadísticas. Más recientemente y, análogamente a la física cuántica, en instancias asociadas a la Biología, la Química, o la Cibernética se han ido consolidando una fosa séptica por la que la libre circulación de autores como Atlan, Maturana, Varela, Von Foerster, Prigogine, Thom, Petitot MacClintok, Serres, Latour, y otros muchos, han consolidado la instalación de la segunda cibernética o reivindicación del papel del sujeto como proceso y construcción a lo largo del estudio en las ciencias sociales.

En el caso español, la personalidad que mejor ha recogido las enseñanzas de estos intelectuales dándoles forma y sentido propio fue Jesús Ibáñez. A colación de este tipo de sujeto tan propio de las innovaciones científicas en el siglo XX, Gadamer (1998: 180-181) creía que si bien modificaba los conceptos básicos de la física clásica, esto no afectaba para nada al sentido de la objetividad y la ciencia: “En realidad, los límites que se han averiguado respecto a las posibilidades de objetivación no son más que nuevos diagnósticos objetivos que nacieron de los esfuerzos de la investigación moderna” (Ibíd., 181). No obstante, recogiendo la deriva de ósmosis entre reconocimiento y

superación de la obra del maestro, Alonso (1998) nos propone una revisión de la idea activa y central del sujeto que podemos rastrear en los autores más destacados de la fenomenología (Husserl, Maurice Merleau-Ponty), la fenomenología sociológica o comprensiva (Robert Schütz), o la etnometodología (Garkinfel). Partiendo de estos presupuestos y no tanto de los que conformaron el regreso del sujeto en Ibáñez (1994), arribamos a conformar una decidida apuesta por el estudio del sujeto que respete y aliente sin componenda o error que por encima de la fenomenología, la fenomenología sociológica y la etnometodología, éste se halla inexpugnablemente inmerso en unas fuertes estructuras contingentes y de génesis social que lo condicionan y moldea en torno a experiencias sensibles irremediabilmente de clase.

Dadas las consideraciones anteriormente planteadas, la apuesta por un trabajo de sociología reflexiva «cualitativo» atiende a un tipo particular de metodología de la actual pluralidad de corrientes en investigaciones cualitativas (Conde, 2009: 15-17). Si atendemos brevemente a su perspectiva histórica, ésta se corresponde a la existencia de una historia de la investigación cualitativa dividida según Denzil y Lincoln (1994) en seis fases o etapas principales⁴⁸⁸. Lo que debemos tener claro es que al tratar de llevar a cabo una investigación social mediante la técnica cualitativa es que todas las tareas a cubrir son susceptibles y, así deben ser, de revisión, cotejo y reformulación. Por lo tanto, el marco teórico que emprendamos estará siempre condicionado a posibles evoluciones y transformaciones, no es un texto cerrado, puesto que durante el proceso está sujeto a cambios. En este sentido, Del Val Cid y Gutiérrez Brito (2010: 4-12) muestran algunas de las características más señaladas de todo estudio cualitativo, a saber que, los conceptos utilizados durante la investigación social son, por tanto, abiertos y orientativos; que la relación del investigador y el investigado está enraizada en que el investigador ha de dejar que el observado elabore su propio discurso, el que será posteriormente analizado y estudiado; y que el objeto del investigador se desplaza de la variable del individuo en sí mismo al contexto que le rodea.

En suma, la metodología cualitativa que vamos a emplear parte del presupuesto que la realidad social está construida por significados y símbolos. Si la realidad social se compone de significados y símbolos, la metodología cualitativa a diferencia de la cuantitativa, utiliza métodos de observación e interpretación y confrontación directa.

⁴⁸⁸ Para estudiar el caso particular del desarrollo de la metodología cualitativa en España véase Conde: (2009: 17-20), Delgado y Gutiérrez (1995), y Valles y Baer (2005)

Como arguye Alonso (1998: 59-60), que el enfoque cualitativo no sea estadística, no implica necesariamente, de hecho es al revés, un carácter no empírico: “lo cualitativo recoge y recupera la significación más pura del término empirismo –de un empirismo concreto-, eso sí, frente al empirismo abstracto del enfoque cuantitativo-, esto es, el conocimiento inmediato y concreto de las cosas adquiridas por el trato personal con ellas” (Alonso, 1998: 59-60). Bajo este telón de fondo y atendiendo a la distinción de R Llopis (2004: 24), las técnicas de investigación cualitativa pueden clasificarse en dos grandes bloques: las que se caracterizan por generar información en contextos individuales, como es el caso de las entrevistas abiertas y, por otro lado, otras cuya principal característica implicaría en generar información en contextos grupales. Atendiendo a este segundo bloque, nuestro trabajo cualitativo desde el que extraer información para un pormenorizado análisis sociológico del discurso es la técnica de los grupos de discusión.

Arrancamos, en efecto, de la fundamentación teórica del grupo de discusión propuesta por Jesús Ibáñez (1979: 125), según el cual el grupo de discusión parece el dispositivo epistemológicamente más potente para analizar textos y discursos sociales. Para Ibáñez debemos considerar tres perspectivas metodológicas de la investigación social: distributiva, estructural y dialéctica (2015a: 47). En todas ellas el lenguaje es el vehículo y objeto de la investigación social. El orden social está compuesto por el orden del decir, es decir, por un orden de reglas asimétricas enmarañadas por luchas y tensiones derivadas del conflicto de clase, así como de otras violencias interseccionales. Entonces, la investigación social implica hablar del lenguaje con el lenguaje. A cada una de estas tres perspectivas metodológicas le corresponde un tipo de aplicación específica (Ibáñez, 2015a: 48). A la perspectiva distributiva le corresponde la aplicación de la encuesta estadística ya que permite expresar composiciones semánticas en forma translingüística y por eso, según Ibáñez se le llama deíctica. A la perspectiva estructural le corresponde la aplicación del grupo de discusión porque permite emplear y decir cosas del lenguaje mediante el lenguaje y por eso es anafórico. Mientras que la perspectiva dialéctica tiene su aplicación en el socioanálisis y aplica un componente semiótico, ya que permite hacer con el lenguaje.

En este sentido, el paradigma dominante en investigación social (Ibáñez, 1994: 78-87) propugna el uso de la encuesta estadística como técnica fundamental. Atendiendo a lo observado previamente, dimensionamos la capacidad de la encuesta como técnica

dominante y fundamental en tanto que mecanismo de control de las sociedades modernas y capitalistas. Así, el poder se reserva el azar, que es siempre un azar congelado en forma de relaciones de fuerza, y expulsa en forma de categorías estadísticas las pautas a seguir. Sin embargo, lo relevante aquí es que Ibáñez parte del supuesto que sólo podemos acceder a la lengua a través del habla, a la «competence» mediante la «performances», y a las estructuras profundas a través de las estructuras de superficie. Por lo tanto, el grupo de discusión se torna la metodología más eficaz y loable para acceder a las dimensiones contrapuestas realizadas en esta investigación. El grupo de discusión se erige en una propuesta metodológica lo suficientemente potente capaz de enhebrar los espacios separados y adversos de las metodologías cualitativas señaladas: la semiótica del relato y la cultura, y la sociología crítica o sociología de la sociología. Que Ibáñez afirmase unas sentencias como las presentes, no es análogo a la defensa incondicional de este método de trabajo. Para Ibáñez la metodología del grupo de investigación no escapaba de las garras del dispositivo de control de sociedades donde toda la información se concentra en la cúspide (clases dominantes) y toda la neguentropía se acumula en la base (clases oprimidas). Asimismo, el grupo no llega nunca a hacer cuerpo, a tener cuerpo, está siempre en un estado de promesa, ya que su realidad, lo que se vive dentro del mismo no es más que un cebo en forma de simulacro, no pueden constituir una realidad interrogativa que cuestione las estructuras existentes, sino que se limitan a constituirse en forma de una línea siempre imaginativa y simulada en forma de signo de sí mismo: “Pero como el consumo es cada vez más el simulacro del consumo, como resbala sobre las cualidades técnicas y eróticas de los productos, como es sólo consumo en superficie (consumo de la marca como signo de pertenencia al grupo de los consumidores), el grupo de discusión –reproduciendo la situación grupal de consumo- es un instrumento necesario” (Ibáñez, 1979: 258).

No obstante, que hayamos atendido a las reservas que mantenía Ibáñez respecto al grupo de discusión, es requerido para nuestra investigación, que tal y como sostiene Callejo (1998b) es posible y necesario la articulación de perspectivas metodológicas, de forma que, la barrera generada por Ibáñez entre perspectiva estructural y dialéctica desaparezca siendo estas decisivas palabras las que nos impelen a la justificación de la metodología escogida:

La propia posibilidad de que el grupo pueda devenir grupo-sujeto, que permanezca y directamente actúe sobre la realidad social, abre el grupo a algunos rasgos de la

perspectiva dialéctica, saliendo de su lugar como dispositivo de circulación de discursos y accediendo a las posibilidades de la acción y la transformación, aun cuando sea sólo como simulacro y dentro del control metodológico y, por lo tanto, subordinando los intereses del macroconjunto, manteniendo los términos de Ibáñez. La posibilidad imaginaria de permanencia en el grupo, de romper la barrera experimental de un lugar y un momento, permite abrir las fronteras entre las perspectivas estructural y dialéctica, de manera que pueden incrustarse en el discurso del grupo las alternativas a la situación dominante, cuando el contexto es problemático, o la observación de la vinculación con los discursos. (Callejo, 1998b: 35)

1.1. La metodología del grupo de discusión.

La discusión acerca del funcionamiento de los grupos es una cuestión que trasciende, lógicamente, cualquier debate estrictamente metodológico. Las muchas tentativas teóricas de tratar de definir y circunscribir la relevancia del grupo en el amplio abanico de la sociología, se han topado, en ocasiones, ancladas en concepciones vetustas. En cualquier caso, las incursiones realizadas tanto en psicología, como en sociología han demostrado, hartos veraz, el reconocimiento del grupo como un fenómeno social y de estudio de primer orden. A la sazón, pusieron encima de la mesa la relevancia de los grupos como medio o situación que hace y regula el comportamiento individual hasta reducirlo a un mero agregado del conjunto, o también como entelequia capaz de servir elocuentemente a delinear los contornos de la sociedad en su conjunto. En este sentido, Georg Simmel con una rigurosidad y acopio importante hace de su obra *Estudios sobre las formas de socialización* un tapiz fascinante para desbrozar la relevancia sociológica y científica que alcanza el grupo en el siglo XX. Relevancia que se ubica en la centralidad de la insalvable cuestión kantiana de *l'insociable sociabilité*: “De esta manera, la sociedad se convierte en un intermedio entre el sujeto y la generalidad y objetividad absoluta e impersonal” (Simmel, 1977: 219).

Sin embargo, no pretendemos dibujar los caminos que arriban a la cuestión central del grupo en el interior de la sociología. Nuestro objetivo es mucho más modesto. Con esta disertación queríamos, únicamente, constatar la relevancia que adquirió la definición de grupo en la sociología de comienzos del siglo XX. En cuanto a nuestra metodología, el grupo fue observado en virtud de conseguir contactar con un determinado número de sujetos donde el observador o investigador sería capaz de extraer y acceder a los individuos y sus imaginarios sociales. La aparición y desarrollo de los grupos de discusión como instrumento de investigación social es pedregosa, trabada y repleta de

hibridaciones y puertas giratorias entre espacios y departamentos tildados, incluso, de antagónicos. Entre las diversas disciplinas que comenzaron a interesarse por los grupos de discusión en el siglo XX destacar por su relevancia la antropología, la sociología, la psicología el psicoanálisis, escuelas de educación y, por supuesto, el marketing. En líneas generales, el procedimiento y desarrollo de la técnica de investigación fue cambiando, mutando y transformándose en vista tanto de los objetivos de las investigaciones, como de los departamentos y las disciplinas que se hacían acopio de ella. Entre las disciplinas en las que tuvo una primera y más sinuosa recepción destacar la psicología clínica en forma de grupos terapéuticos y, los estudios de mercado. Sin pretender desarrollar la idea pormenorizadamente, el sinuoso y sustancioso desarrollo de esta técnica de investigación en ambas disciplinas es análogo a las transformaciones de un capitalismo que desde mediados del siglo XX se fue orillando hacia una sociedad más plenamente de consumo. Debido a las evoluciones y transformaciones de la aplicación de esta técnica de investigación en campos muy diversos se fue apostillando el término *focus group* en las escuelas anglosajonas, junto con el término *grupo de discusión* cuya referencia más sustancial es española. Las diferencias entre ambas metodologías van mucho más allá de la etiquetación de la misma:

Formalmente el *focus group* tiende a tomar las características de una entrevista en grupo; pero en los escritos sobre la práctica (Morgan, 1998a) se abre crecientemente a la interactividad de los participantes en la reunión. Se ha ido pasando desde el acento en la relación pregunta-grupo de observados, al del acento en la importancia de la interacción de los participantes. Por su lado, el grupo de discusión tiende a configurarse formalmente cerca de la espontaneidad y la no directividad; pero quienes hayan tenido ocasión de observar o incluso moderar alguna reunión de grupo de discusión habrán percibido la existencia de directividad. Incluso puede interpretarse directividad desde el silencio del moderador. (Callejo, 2001: 17).

La perspectiva que recogemos en estas líneas está íntimamente ligada con el desarrollo del grupo de discusión en España de la mano de Jesús Ibáñez, Ortí y de Lucas. En este caso, los integrantes de la jalonada inclusión del grupo de discusión en el campo español lo hicieron con los materiales críticos de la época: estructuralismo, psicoanálisis y teoría crítica o Escuela de Frankfurt. Así, como indica Callejo (2001: 18), para cualquiera que quisiera iniciarse en la sociología del momento, se le presentaba ante sus ojos una novedosa técnica de investigación que de la mano de Ibáñez, convergían y se daban cita las mayores escuelas teóricas y críticas del momento. Por lo tanto, la técnica del grupo de discusión según Ibáñez: “[...] exige, en cambio, un diseño abierto y una

integración de los investigadores, como seres concretos, como sujetos en proceso, en el proceso de investigación: frente a la tecnología abstracta de la encuesta que supone una tecnología concreta. Precisamente el diseño es abierto porque el investigador interviene en el proceso de investigación como sujeto en proceso: los datos producidos por el proceso de investigación se imprimen en el sujeto en proceso de la investigación – modificándolo-; esta modificación le pone en disposición de registrar la impresión –y dirigir mentalmente- de nuevos datos, y así se abre un proceso dialéctico inacabable” (Ibáñez, 1979: 263).

Si nos moviéramos de la definición de Ibáñez a una constatación más abierta y amplia nos chocaríamos con aspectos más manifiestos e igual de relevantes: hablamos de una técnica de investigación social que reúne entre seis y ocho o diez personas que hablan de un determinado tema bajo la dirección de otra persona que en su hacer está el no ser muy visible o limar la asperezas de ser la *auctoritas*. Esta técnica de investigación es considerada una práctica más que un intento de formalización y cierre, ya que a diferencia de la encuesta estadística que registra una estandarización en su diseño y funcionamiento, nos hallamos ante una técnica que no soporta el cierre de signos que lo caractericen o le otorguen un sentido definido más allá de su carácter práctico y grupal. En suma, lo característico como indica Callejo (2001: 21) es que el grupo de discusión *no es* un grupo de discusión: lo que caracteriza a esta forma de grupalidad y su práctica es la conformación de un horizonte que empieza a erigirse cuando el conjunto de los integrantes del grupo se refieren a un -nosotros- inclusivo: “Ahora bien, en el inicio, los grupos de discusión no son grupos: ¿qué tiene el grupo de discusión? Sólo un horizonte. Esta es una de las claves para entender el funcionamiento del grupo de discusión en ámbitos societarios, extensos, y sus problemas para funcionar en ámbitos comunitarios, donde la identidad del grupo constituye parte de su esencia. Precisamente porque no es un grupo, los individuos hablar para constituirlo” (Callejo, 2001: 21-22). Por este motivo, el lenguaje se convierte en el vehículo controvertido que nos permite atender a las estructuras latentes que se forjan en los albores del grupo, pero también, es a través del lenguaje que se produce ese texto que debemos analizar. Lenguaje como herramienta de uso y medio de análisis que nos conduce a un continuo proceso de negociación. De este modo, para algunos será el discurso el medio a través del cual se forma el grupo y, para otros, será el grupo el que conforme el discurso. Atendiendo a otras definiciones de grupo de discusión procedentes del marketing diremos que: “por

grupo de discusión, en sentido estricto, se entiende un grupo cuyo objetivo es llevar a cabo una conformación de opiniones, de ideas o de sentimientos de los participantes, con vistas a llegar a unas conclusiones, a un acuerdo o a unas decisiones” (Mucchielli, 1969: 107; citando en Callejo, 2001: 25). Mientras que para uno de los integrantes más destacados de la escuela norteamericana el grupo de discusión sería:

En resumen, el grupo de discusión puede ser definido como una conversación cuidadosamente planteada, diseñada para obtener información de un área definida de interés, en un ambiente permisivo, no-directivo. Se lleva a cabo con aproximadamente siete a diez personas, guiadas por un moderador experto. La discusión es relajada, confortable y a menudo satisfactoria para los participantes, ya que exponen sus ideas y comentarios en común. Los miembros del grupo se influyen mutuamente, puesto que responden a las ideas y comentarios que surgen en la discusión (Krueger, 1991: 24).

Dicho todo esto, y retomando las apreciaciones acerca del grupo de discusión en la escuela española desde que lo hicieran brotar Ibáñez, Ortí y de Lucas, junto al ya citado Callejo, destacar a Alonso (1996) y Canales y Peinado (1994). Junto a estos autores, nos gustaría destacar a otros muchos que nos han ayudado con sus aportaciones teóricas a conformar estas líneas y a plantear nuestro caso práctico: Del Val Cid y Gutiérrez Brito (2010), Domínguez y Davila (2008), Gil Flores (1992), Gutiérrez Brito (2014), Llopis Goig (2004), Murillo y Mena (2006), y Vallés y Baer (2005). Todos ellos arrancaron de una historia común de los grupos de discusión⁴⁸⁹ cuyo origen se remontan a finales de los años 30 del pasado siglo y su surgimiento vino propiciado lisa y llanamente por necesidad. Entre los primeros textos que se recuerdan sobre la relevancia del asunto, junto al clásico de Robert K. Merton, Marjorie Fiske y Patricia L. Kendall, *The focused Interview* (1956), añadir V. Edmiston *The Group Interview* (1949) y M. Abrams *Possibilities and Problems of Group Interviewing* (1949). En todos estos casos, se alcanza a atisbar que el grupo de discusión como añade Krueger (1991: 28) se aprovecha de tendencias naturales del ser humano. De esta forma, y bajo la premisa kantiana de *l'insociable sociabilité* como tanto gustaba recordar Simmel, somos un producto de nuestro entorno y estamos influidos tanto por las personas que nos rodean, como por la circulación de sentidos de una relación de fuerzas congelada. Bajo este telón de fondo, y cercanos a la idea de Ibáñez (1979) según la cual la propia dinámica de los grupos de discusión discurre hacia el consenso, Alonso mantuvo que: “en el grupo de discusión se va así avanzando en la búsqueda de significados compartidos por

⁴⁸⁹ Para un análisis sucinto sobre la historia de la técnica de los grupos de discusión véase Callejo (2001: 27-33) y Krueger (1991: 24-28)

sus miembros; su microdiscurso es el entrecruce de procesos discursivos sociales en los temas y puntos nodales del objeto de estudio donde el investigador focaliza la conversación” (Alonso, 1998: 110); mientras que Canales y Peinado se acercaron de esta forma a la dinámica de consenso en el interior del grupo de discusión: “En este sentido, puede decirse que el grupo «normaliza», al forzar que las hablas individuales se despojen –al menos en mayor medida que otras técnicas cualitativas-, de las adherencias de lo singular, y aun de la sintomatología de cada individuo. Del mismo modo, en el grupo de discusión las diferentes situaciones de hecho (diferentes experiencias, biografías, circunstancias sociales, etc.), pierden su singularidad para elevarse al estatuto de palabra, nivel en el que son ya comunicables (lo singular, por definición, no lo es)” (Canales y Peinado, 1994: 294).

Entonces, insistir en la idea de que el grupo de investigación es una técnica que trabaja con el habla. De modo elocuente, decimos que en el habla se entretujan las dimensiones del orden social que según Ibáñez equivale a decir el orden del decir y la subjetividad en forma de circulación de sentidos revestidos y enmarañados por un velo ideológico difícilmente visible pero que no puede ser denominado, craso error si así fuera, de falsa conciencia. Por ello lo individual cobra relevancia en consonancia con lo colectivo, es justamente, en el nexo allende de cualquier vasto reduccionismo, entre lo individual y lo colectivo que estaremos en condiciones de captar los discursos sociales que se ponen en juego o en funcionamiento. No hay otro modo de intentar acceder y analizar el discurso social que a través del lenguaje y los discursos de los sujetos: “A nosotros nos interesa saber cómo se forma la experiencia a partir de ese apasionante engranaje entre lo individual y lo social. Aproximarnos a sus significados pasaría por registrar, simultáneamente, dos elementos: lo que los sujetos hacen (su acción) y lo que los sujetos dicen (su discurso)” (Murillo y Mena, 2006: 31). El discurso social, o la ideología, hunde sus raíces en el amplio lago de las producciones significantes que rigen la cotidianidad y la regularidad social no como falsa conciencia, sino diseminado en las prácticas del día a día en lo social: “Si el discurso social se halla diseminado en lo social mismo, el grupo de discusión equivaldrá a una situación discursiva, en cuyo proceso este discurso diseminado se reordena para el grupo. [...] El grupo actúa así como una retícula que fija y ordena el sentido social correspondiente al campo semántico concreto en el que se inscribe la propuesta del prescriptor” (Canales y Peinado, 1994: 290).

Desde este punto de vista, el sujeto es dueño y señor de las palabras y opiniones que piensa y expresa. Eso no nos debería impeler a desconsiderar las estructuras como las generadoras de génesis y reproducción de las mismas. La aceleración de lo dictaminado nos puede conducir a la afirmación por la que considerar estructuralmente la función de segundo orden o subsidiaria del sujeto. Nada más lejos de la realidad. Lo que se produce es una continua e incesante negociación conflictiva entre el sujeto y las estructuras que desde un punto de vista riguroso sería acertado observar a través de un estudio histórico en profundidad: “El sentido es, en efecto, circulación, antes que producción. Es preexistente a y viene dado como un todo para el sujeto parlante. En el intercambio se re-produce el sentido” (Canales y Peinado, 1994: 191). A lo que Alonso magistralmente añadió: “El grupo de discusión es, fundamentalmente, un proyecto de conversación socializada en el que la producción de una situación de comunicación grupal sirve para la captación y análisis de los discursos ideológicos y de las representaciones simbólicas que se asocian a cualquier fenómeno social” (Alonso, 1998: 93).

Ahora bien, el grupo de discusión es una técnica de investigación metodológica que simula o es un artificio de un grupo representativo con roles o posiciones sociales del conjunto amplio de la sociedad. Frente a la utilización de la técnica del grupo de discusión en otras disciplinas médicas o terapéuticas, en sociología no escenifica la profusión de grandes e impenitentes provocaciones de formas de conducta, sino que de lo que trata es simplemente de generar un espacio micro cuyos ecos refuercen un microuniverso de los roles sociales de la realidad para acceder a las amplias representaciones colectivas que se generan en relación a nuestro objeto de estudio: “El grupo de discusión en sociología, por tanto, no tiene ni carácter terapéutico, no tampoco un carácter experimental [...] sino que su objetivo fundamental es el estudio de las representaciones sociales que surgen a partir de la confrontación discursiva de sus miembros” (Alonso, 1998: 94). En este sentido, son tres los elementos combinados que sirven para producir una situación discursiva adecuada en la investigación: 1) El grupo de discusión no es tal ni antes ni después de la discusión. Su existencia se reduce a la situación discursiva. 2) El grupo de discusión, en efecto, realiza una tarea. Su dinámica, en ese sentido, simula la de un equipo de trabajo. 3) El grupo de discusión instaura un espacio de –opinión grupal-. Finalmente, el grupo produce un discurso para otro, trabaja para otro, sirve a otro. (Canales y Peinado, 1994: 292-293).

Dicho lo cual, J. Callejo (2001: 65-76) y R. Llopis (2004: 28-32) han resumido perfectamente la caracterización del grupo de discusión, cuyos principales puntos vamos a seleccionar inmediatamente:

1. El grupo de discusión es una situación pública
2. El grupo de discusión es una situación de interacción *face-to-face*
3. El grupo de discusión es un encuentro entre personas que no se conocen
4. El grupo de discusión es un proceso de reagrupamiento
5. El grupo de discusión es un espacio de interacción identitaria
6. El grupo de discusión está dirigido por un moderador que gestiona la interacción
7. El grupo de discusión tiene lugar en un tiempo y un espacio acotado
8. El grupo de discusión responde a una demanda de información de un cliente

Características situacionales del grupo de discusión

1. Es una situación pública
2. Es una situación de interacción *face-to-face*
3. Es un encuentro entre personas que no se conocen
4. Es un proceso de reagrupación
5. Es un escenario de lucha identitaria
6. Hay un moderador que gestiona la interacción
7. Está acotado en un tiempo y un espacio
8. Parte de una demanda de investigación

Fuente: Elaborado a partir de Llopis (2004: 32)

A partir de esta enumeración se deslindan otras muchas consideraciones que conforman la complejidad de la técnica del grupo de discusión. Tomando las apreciaciones de Canales y Peinado (1994: 297), quizá sea útil registrar las características más relevantes de todo recorrido desde su diseño, hasta el momento del análisis. Todas estas características permiten al investigador y, nos han permitido a nosotros al tomarlas en consideración y llevarlas a cabo, ser capaces de subjetivar los discursos que se producen en el grupo, es decir, visibilizar que ahí «en la investigación» hay un sujeto que no se borra ni se esconde tras una técnica. Para llevar a cabo esta categorización genérica nos hemos apoyado en Canales y Peinado (1994: 297-311), Callejo (2001: 77-178), De Val Cid y Gutiérrez Brito (2010: 92-109), Gil Flores (1992: 200-210), Gutiérrez Brito

(2014: 31-137), Ibáñez (1979: 261-351), Krueger (1991: 57-177), Llopis (2004:69-209), Murillo y Mena (2006: 67-121). *Grosso modo*, las coordenadas que vamos a registrar para llevar a cabo una investigación de este tipo arrancan con la demanda del cliente y el diseño de la investigación. En el diseño de la investigación que elaboraremos a partir de una demanda muy concreta se dan tres variables a responder súbitamente: el número total de los grupos de discusión que vamos a necesitar en virtud de saturar el espacio social de forma que incluir más grupos no es sinónimo de captar mayor atención representativa e ideológica; las variables o los atributos que definirán y marcarán a los participantes en cada uno de los grupos (sexo, edad, status, hábitat); y la dispersión geográfica de los grupos. Esta última variable, como veremos, será nuclear en el diseño de nuestra investigación. Después de haber definido elocuentemente estas variables, daremos el paso a identificar el número de actores que debemos incluir en un mismo grupo, y esto dependerá de lo homogéneo o lo heterogéneo que pretendamos que sea nuestro diseño final. Tras haber realizado este primer esbozo de los grupos que incluimos en el diseño final atendiendo a cómo de homogéneo o heterogéneo auguramos que sea nuestra investigación, debemos dar cuenta del tamaño de los mismos.

Siguiendo a Canales y Peinado (1994: 302), realizado el diseño, se entra en la fase de campo, que en el caso de la técnica cualitativa del grupo de discusión responde a los aspectos «logísticos» y a la captación o selección de los participantes del grupo. En esta fase destacar los siguientes apartados: 1) Captación o convocatoria de los grupos, generalmente a cargo de personal profesional y competente. 2) Entre el investigador y los participantes existe una relación de contraprestación. 3) Los grupos de discusión se realizan en espacios lo más asépticos posibles, motivo por el cual erradicar en la medida de nuestras posibilidades los elementos que distorsionen o generan violencia simbólica. 4) Tener muy en cuenta la disposición del espacio en el que se van a celebrar los grupos, tipo de mesa y posición, sillas, ventanas, iluminación, etc., decir que la mesa redonda es siempre la más conveniente. 5) El texto conformado por el conjunto de los discursos que ocasione la conversación del grupo será registrado para su posterior transcripción y análisis. 6) La duración del grupo de discusión variará en función del tipo de dinámicas que se generen aunque lo normal es que oscile entre 90 y 120 minutos.

Una vez tenemos estos pasos previos bien claros⁴⁹⁰, podemos ocuparnos de su dinámica, y para ello nos ha sido de gran ayuda el libro de Gutiérrez Brito (2014: 31-137) *Dinámica del grupo de discusión*. En líneas generales, coincidimos con el autor en la necesidad de que se establezcan relaciones entre sus miembros como forma de constituir un grupo. Habíamos coincidido en definir al grupo como un horizonte o, dicho de otra manera, el grupo se conformará en un proceso, y eso se hace de la única manera que es posible para un tipo de técnica de investigación de esta índole: insistiendo en que hablen. En suma, destacar en esta dinámica de grupo tres secuencias relevantes y destacadas: La intervención inicial del moderador del grupo (Gutiérrez Brito, 2014: 51-70); el intento de tejer y hacer converger la estructura del grupo mediante instrumentos para la conducción (Gutiérrez Brito, 2014: 71- 100); y, la moderación y modo que tiene el conductor/moderador/investigador durante el tiempo del ejercicio (Gutiérrez Brito, 2014: 100-113).

En resumidas cuentas, los puntos nodales que habrá que desbrozar sistemáticamente en el uso de la técnica del grupo de discusión desde su diseño hasta el momento del análisis son los siguientes:

1. El diseño de las reuniones: lugares donde consideremos a celebrar los grupos de discusión
2. Reclutamiento y convocatoria de los participantes
3. Gratificaciones o relación de contraprestación
4. La representatividad del grupo de discusión: buscar la saturación del campo de las diferencias para hallar la unidad discursiva
5. La presentación o intervención inicial del moderador
6. Tener en cuenta y atisbar lo imprevistos y descuidos que se puedan producir a lo largo de la sesión.
7. Dinámica de los grupos de discusión
8. Las preocupaciones por el tipo de espacio, ya que tiene que ser lo más aséptico. Debemos evitar la violencia simbólica del espacio y su ordenamiento.
9. Estar pendientes de la duración del grupo

⁴⁹⁰ Para un estudio más pormenorizado de los pasos, tensiones y límites de cada uno de ellos remitimos a la revisión de la literatura señalada: Canales y Peinado (1994: 297-311), Callejo (2001: 77-178), De Val Cid y Gutiérrez Brito (2010: 92-109), Gil Flores (1992: 200-210), Gutiérrez Brito (2014: 31-137), Ibáñez, (1979: 261-351), Krueger (1991: 57-177), Llopis (2004:69-209), Murillo y Mena (2006: 67-121).

10. Avisar y resaltar el tipo de formato que se va a emplear para grabar y posteriormente analizar el grupo de discusión.
11. Por último, transcripción del grupo de discusión y análisis discursivo del texto producido.

Características del diseño completo del grupo de discusión

1. Diseño de las reuniones
2. Reclutamiento de los participantes
 - Selección de los participantes
 - Reclutamiento
 - Espacios para la reunión
 - Recepción
3. Las gratificaciones
4. La representatividad del grupo de discusión
5. La presentación del tema
6. El moderador
7. Sobre la espontaneidad del grupo de discusión
8. Las dinámicas de los grupos de discusión
9. Espacio y tiempo de los grupos
10. Los útiles de la reuniones de los grupos
11. La transcripción
12. Interpretación y análisis

Fuente propia a partir de Callejo (2001: 77-160)

Dicho lo cual, y tras haber expuesto con suficiencia las características más relevantes de la técnica del grupo de discusión, concitamos que la herramienta más sinuosa y sustanciosa para el análisis del texto producido en el desarrollo de la dinámica del grupo de discusión es el análisis sociológico de los discursos. Este análisis se concentra en el texto íntegro y holístico que recibimos en forma de transcripción escrita. De esta forma, la primera aproximación en aplicar la técnica del análisis sociológico del discurso a la herramienta de los grupos de investigación procede de la pluma de Jesús Ibáñez para quien:

El grupo de discusión se inscribe en un campo de producción de discursos: el proceso de producción de esos discursos tiene una forma aparentemente circular. La actuación del grupo produce un discurso –discurso el grupo- que servirá de materia prima para el

análisis. El análisis produce un discurso –informe- que servirá de contexto lingüístico para el uso social de sus resultados. [...] Un discurso es un trozo de lenguaje – perteneciente a la dimensión del habla- puesto en acción: es el habla considerada desde el contexto existencial (plano de la enunciación). En un estudio realizado mediante – grupos de discusión- se actúan una gran variedad de discursos. Discursos producidos por el proceso de investigación, en los que el contexto existencial –la situación de producción- es patente. (Ibáñez, 1979: 136).

Recogiendo el testigo de las palabras de Ibáñez y como preámbulo del siguiente epígrafe donde expondremos sucintamente la cuestión, los discursos están conformados por la idea del habla como resultado de un campo de fuerzas en tensión y negociación siempre dirimido y articulado en relaciones históricas estructurales y de muy larga duración, por ello y apelando a Foucault, terminaremos este apartado admitiendo la definición de discurso que realiza el pensador francés: “Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas [...]” (Foucault, 1978: 124). Quiere decirse que los discursos encarnan en su circulación relaciones de fuerza y relaciones de poder asimétricas que definen y congelan un tipo de orden legible frente a lo ilegible o turbulento. No obstante, en sí mismos y aquí hallamos la paradoja foucaultiana del binomio poder/discurso, también condensan fuerzas que exponen y desvelan las relaciones de poder imperantes: “Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras” (Foucault, 1978: 123)

1.2. El análisis sociológico del discurso

En este apartado nos acercaremos a la categoría de discurso como objeto o herramienta orientada a dimensionar y comprender la realidad social. Para ello nos adentraremos, de nuevo, en intentar definir una vez más lo que queremos decir con discurso. Si anteriormente nos adentrábamos en las condiciones del discurso circunscrito a la

semiótica, esta vez lo haremos desde el prisma del análisis crítico del discurso. Eso sí, rescatando ideas y autores señalados y estudiados previamente. Anticipamos que el discurso en esta sección no será la de un mero objeto capaz de tejer y reflejar los hechos acaecidos en la realidad que nos rodea, sino que hablamos de una categoría que trascendiendo lo mencionado, nos insta y posibilita tanto a interpretar lo sucedido, como a su propia construcción, lugar donde encontramos otras muchas relaciones de poder sociales y de los sujetos: “El ACD se concibe, en consecuencia, como una práctica tridimensional que emprende el estudio de cualquier discurso simultáneamente en tanto que texto, es decir, como el producto, oral o escrito, de una producción discursiva; en tanto que práctica discursiva que se inserta en una situación social determinada; y, por último, como un ejemplo de práctica social que estructura áreas de conocimiento, que no sólo expresa o refleja entidades, prácticas, relaciones de conocimiento, sino que las construye y las conforma” (Fairclough, 1992: 4, citado en Martín Rojo *et al.* 1998: 12).

De este modo, decimos que los discursos poseen la capacidad de ordenar, organizar, conformar y delinear nuestra interpretación de los acontecimientos y, también, nuestra postura frente a la sociedad, incorporando en su seno todo tipo de relaciones de poder en forma de opiniones, creencias, consignas, marcos e ideologías. Admitiendo lo dicho, estamos impelidos a asegurar que el orden del discursos es un centro social que posibilita la interpretación de la realidad pero que también la conforma, admitiendo la desigualdad existente entre ellos en virtud de que hay discursos que en calidad de mantener en su vientre mayor cantidad de legitimidad conformada al calor de unas relaciones de poder congeladas tiene mayor carácter veritativo y performativo que otros. Las diferencias sociales sobre el universo de los discursos provienen en gran medida de la capacidad que tienen algunos centros de poder, por ejemplo los discursos expertos o los burocráticos, de regular y producir la propia circulación de sentidos que recorren las arterias y mentideros de la composición discursiva de la sociedad. Entones, como advierten L. Martín Rojo, M. Laura Pardo y M. Whittaker se trata, en último término, de lo que podríamos llamar «la economía de los discursos»: “cómo se regula socialmente la producción discursiva en nuestra sociedad; cómo se establecen normas y restricciones que los discursos deben cumplir en los distintos contextos, cómo se bloquea o, al menos, obstaculiza el acceso a aquellos discursos que no satisfacen estas regulaciones [...]” (Martín Rojo *et al.* 1998: 13).

Dadas las condiciones teóricas precedentes, entre las obras más señaladas y de las cuales nos hemos alimentado para realizar esta incursión teórica⁴⁹¹, cabría destacar a Alonso (1998), Bourdieu (1975, 2016a), Conde (2009, 2015) Delgado y Gutiérrez (1994), Van Dijk (1980, 1984), Fairclough (1998), Foucault (1978, 1990), Gordo López y Serrano Pascual (2008), Íñiguez Rueda (2003), Martín Criado (1991, 1997), Martín Rojo y Whittaker (1998). Para el conjunto de las obras señaladas los discursos son un tipo muy preciso de práctica social o, dicho de otra forma, explican algo más que un simple lenguaje verbal o no verbal, ya que las palabras que tejen un discurso son algo más que intencionalidades o proposiciones manifiestas. El discurso en su propia articulación está condicionado y así lo hará en su exterioridad y en su carácter performativo por unas relaciones de poder que son las que le otorgan cuerpo y volumen. Los discursos, en este sentido, son parte sustancial de la materia prima que emplean y utilizan los sujetos para reconocer, justificar y alertar una particularidad a través de la que ver el mundo, un tipo de ideología. Entonces, acercándonos a Martín Criado (1997: 82-83) diremos que los discursos no son algo así como brújulas de lo que ocurre y sucede en el interior de los propios individuos, sino jugadas en la interacción social: “prácticas para obtener recursos, para negociar el sentido de la interacción y el valor social de las personas implicadas y de uno mismo” (Martín Criado, 1997: 83).

Las palabras señaladas de Martín Criado nos dirigen directamente a las peculiaridades de la posición dialogística defendida por Bajtín, puesto que los discursos como prácticas sociales nos obliga a considerar que en el estudio de los grupos de discusión lo verdaderamente significativo es el análisis de la producción discursiva que se produce al calor de la interacción en el proceso dialógico:

De este modo, las relaciones dialógicas son de carácter extralingüístico, pero al mismo tiempo no pueden ser separadas del dominio de la palabra, es decir, de la lengua como fenómeno total y concreto. La lengua solo existe en la comunicación dialógica que se da entre los hablantes. La comunicación dialógica es la auténtica esfera de la vida de la palabra. Toda la vida de una lengua en cualquier área de su uso está compuesta de relaciones dialógicas. Pero la lingüística estudia la “lengua” misma con su lógica, dentro

⁴⁹¹ Más allá de los autores señalados, destacar otros muchas escuelas y pensadores que son igualmente necesarios y complementarios: el modelo hermenéutico que ampliamente trataremos en el desarrollo del grupo de discusión cuyos representantes más afamados son Gadamer y Ricoeur, el modelo psicoanalítico de T. Adorno, el modelo pragmático y comunicativo que también trataremos ampliamente con la figura de Habermas, las aportaciones de la filosofía analítica de Austin y Searle, el modelo implícito y enunciativo de Ducrot, el trabajo de la gramatología y la deconstrucción de Derrida, el modelo arqueológico al que aludiremos ampliamente en este punto de Foucault, el estudio de la narratología que tanto nos sirvió para el estudio socio-semiótico de Cuéntame... de Greimas, Barthes, Bremond, etc., y, por último, la escuela de la teoría del discurso francesa encabezada por Pecheux.

de un carácter general, como algo que vuelve posible la comunicación dialógica, abstrayéndose metódicamente de las propias relaciones dialógicas. Éstas se ubican en el dominio de la palabra, puesto que la palabra es dialógica por naturaleza, y por lo tanto deben estudiarse por la translingüística, que trasciende los límites de la lingüística y posee un objeto y propósito independientes (Bajtin, 1986: 286-287).

Así, el discurso es definido por J. Kristeva (1988: 10) como la manifestación de la lengua en la comunicación viva. Para Kristeva el discurso como vehículo de un mensaje propio de la estructura particular de un sujeto deja sobre la huella de la lengua un sello específico por el que el sujeto viene marcado sin que sea consciente de ello.

Entonces, los discursos en tanto que conformar los vástagos pistones que inyectan energía al motor ideológico por el cual los sujetos ven el mundo de una manera o de otra, deben ser vistos, sobre todo, como lenguaje que se intercambia, es decir, desde un punto de vista de la economía del lenguaje que en términos de Bourdieu es perfectamente observable también en los acentos y, dado la amplia gama de acentos que se dan cita en el territorio español, consideramos conveniente rescatar esta cita de su texto junto a Boltanski:

Autrement dit, dans une société divisée en classes, les variations prosodiques et articulatoires (ce que l'on appelle communément les "accents") ou les variations lexicologiques ou syntaxiques (et plus largement, ce que Troubetzkoy appelle les "styles expressifs") sont objectivement marquées socialement (comme distinguées, vulgaires ou neutres) et marquent celui que les adopte. [...] Parler, c'est s'approprier l'un ou l'autre des styles déjà constitués dans et par l'usage et objectivement marqués par leur position dans une hiérarchie des groupes qui les ont produits et reproduits. [...] Au travers du système des marques distinctives associées à l'expression linguistique et le stylistique spontanée parle toujours des classes sociales que distinguent les usages de la langue. (Bourdieu y Boltanski, 1975: 15-16).

Por lo tanto, destacamos una lógica exterior de relaciones de fuerzas (ideológica y social) que será la relevante para el tipo de análisis crítico que pretendemos realizar y, en otro término, existe una lógica interna (lingüística) de los discursos más cercana a la semiótica. En este último sentido, se apelaría por ejemplo a *la manière de Greimas* al concepto de isotopía que nos dota de instrumentos semióticos que garantizaría la cohesión semántica y la homogeneidad del discurso. Sin embargo, el discurso es algo más que una forma de habla o de enunciación, incluso, algo más que un objeto a través del cual entender las estructuras de sentido mediante el concepto de isotopía como si la realidad histórica y las relaciones de poder no existieran. El discurso, asimismo, es una práctica social en la que se producen y condicionan unas relaciones de poder

íntimamente ligadas a su condición de génesis que circulan buscando su legitimidad. Asimismo, Kristeva nos alertó de que: “el discurso conlleva e impone una ideología; y cada ideología encuentra su discurso. Se comprende entonces por qué toda clase dominante cuida particularmente la praxis del lenguaje y controla sus formas y los medios de su difusión: la información, la prensa, la literatura. Se comprende por qué una clase dominante tiene sus lenguajes predilectos, su literatura, su prensa, sus oradores y tiende a censurar cualquier otro lenguaje” (Kristeva, 1988: 259). En este sentido, para Foucault el discurso no es un tipo de habla desligado de las prácticas sociales: “éste no se halla establecido por la actividad sintética de una conciencia idéntica a sí misma, muda y previa a toda palabra, sino por la especificidad de una práctica discursiva” (Foucault, 1990: 90). Así, el discurso para Foucault es una práctica social:

Se renunciará, pues, a ver en el discurso un fenómeno de expresión, la traducción verbal de una síntesis efectuada por otra parte; se buscará en él más bien un campo de regularidad para diversas posiciones de subjetividad. El discurso, concebido así, no es la manifestación majestuosamente desarrollada, de un sujeto que piensa, que conoce y que lo dice: es, por el contrario, un conjunto donde pueden determinarse la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo. Es un espacio de exterioridad donde se despliega una red de ámbitos distintos. Acabo de demostrar que no era ni por las palabras ni por las cosas con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto transcendental, ni por el recurso a un sujeto transcendental, ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones (Foucault, 1990: 90)

Bajo este telón de fondo es conveniente realizar un breve acercamiento a lo considerado por Jesús Ibáñez, ya que nos permite observar una perspectiva que si bien contempla el discurso como un vehículo ideológico lo observa desde una posición cercana al estructuralismo y, en particular, por el psicoanalista Jacques Lacan, que no le permite trascenderlo y abrirlo a una práctica social donde la génesis histórica de las relaciones de poder importa mucho más que las estructuras inconscientes de un psicoanálisis que nos acerca a un regreso acrítico e hipertrofiado filosóficamente. Para Ibáñez (1979: 204) el discurso es opaco a la comunicación entre sujetos, comunica sistemáticamente a los sujetos como objetos, los hace circular, ordena sus comportamientos. Comprobamos perfectamente que no podemos estar más en desacuerdo con este argumento proveniente de la lectura que realiza Ibáñez de Lacan cuando ya hemos profusamente expuesto los motivos por los que devolver al sujeto al centro del estudio sociológico. Desde este

punto de vista, la palabra no estaría enmarañada como vemos en Bourdieu de relaciones asimétricas de clase, sino que sería un artefacto inconsciente y jalonado a priori de la contienda social, por lo que representaría una espiral que se repite en la historia bajo distintas declinaciones. Por ello Ibáñez cita acertadamente para su caso esta tesis lacaniana: “el lenguaje humano constituye una comunicación en la que el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida” (Ibáñez, 1979: 204). Por lo tanto, contraponiéndonos a la concepción de Ibáñez, habría que decir que el análisis sociológico del discurso no preconfigura ni determina la manera a priori de enfocar los análisis, es decir, no delimita el campo de exploración y estudio. En la investigación social, como afirma Alonso (1998: 202), el discurso desborda y sobrepasa tanto al texto, como a unas estructuras ontológicas en lo inconsciente. Lo que se analiza, y así haremos en esta investigación, son los discursos en tanto representaciones sociales y no los textos, la transcripción como tal. Los textos y, en nuestro caso, la transcripción, será necesaria ya que es el soporte técnico en el que nos apoyaremos. No obstante, tan pronto como lo tengamos delante, nuestro trabajo crítico lo desbordará. Por este motivo, y a diferencia del estructuralismo semiótico o psicoanalítico tan abigarrado en las consideraciones de Ibáñez, no nos acercamos al texto con el objetivo de descubrir la riqueza estilística o las estructuras subyacentes de sentido que se condensan en su ocultamiento, sino que referiremos desde un punto de partida que lo contempla en virtud de prácticas sociales con capacidad de acción y praxis que en continuas negociaciones impone una determinada y legítima visión de lo que es el mundo que nos rodea.

El análisis social de los discursos no se produce, por tanto, a través de un proceso de desmigajamiento de un texto o un corpus textual en palabras-señal, ni tampoco por la imposición sobre ese texto de un modelo de representación que cristalice la estructura enunciativa del mismo. La forma de procedimiento es más simple y, a la vez, mucho más compleja; [...] que obliga en la práctica a situar los textos en contextos, contexto que no es sólo un marco situacional de la producción del discurso –el contexto micropragmático-, ni el contexto semiótico o intertextual; es también, y sobre todo, el contexto social, como conjunto de referentes sociogrupales que otorgan significaciones al discurso. (Alonso, 1998: 203-204)

A diferencia de la perspectiva tanto semiótica estructuralista propia de Barthes o Greimas, como la psicoanalítica de Ibáñez, en la corriente de análisis crítico del discurso, los sujetos ocupan la centralidad del análisis. Sujetos que encuentran su *raison d'être* como en la obra de Bourdieu, en tanto que sujetos sujetos por las estructuras

históricas. Caben los sujetos porque los discursos son observados como prácticas sociales. Discursos que son producto de un tipo de contexto histórico. El contexto en el que se producen los discursos son las relaciones de poder que se imponen en una determinada formación discursiva. La producción de estas formaciones discursivas enmarañadas de determinadas relaciones de poder es definida por Foucault así: “De esta manera, existe un sistema vertical de dependencias: todas las posiciones del sujeto, todos los tipos de coexistencia entre enunciados, todas las estrategias discursivas, no son igualmente posibles, sino tan sólo aquellas que están autorizadas por los niveles anteriores” (Foucault, 1990: 120).

Estos sistemas de formación no deben ser tomados por unos bloques de inmovilidad, unas formas estáticas que se impusieran desde el exterior al discurso y que definirían de una vez para siempre las características y las posibilidades. No son compulsiones que tuviesen su origen en los pensamientos de los hombres o en el juego de sus representaciones; pero tampoco son determinaciones que, formadas al nivel de las instituciones, o de las relaciones sociales o de la economía, viniesen a transcribirse por la fuerza en la superficie de los discursos. [...] Por sistema de formación hay que entender, pues, un haz, complejo de relaciones que funcionan como regla: prescriben lo que debido ponerse en relación, en una práctica discursiva, para que ésta se refiera a tal o cual objeto, para que ponga en jugo tal o cual enunciación, para que utilice tal o cual concepto, para que organice tal o cual estrategia. Definir su individualidad singular un sistema de formación es, pues, caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica. (Foucault, 1990: 122-123)

Caracterizar un discurso por la regularidad de una práctica equivale a decir en la prosa de Foucault que el resultado del discurso es ya en sí mismo una evidencia del poder social. De esta forma, su análisis crítico de los discursos es un acercamiento manifiesto y una brújula para un estudio crítico del poder. Por consiguiente, todo discurso remite a otro discurso en el orden de la discursividad. Desde este punto de vista, los discursos no provienen o emanan de la reflexividad del sujeto cognoscente, ni tampoco son un tipo de inoculación ideológica por la que los sujetos a través de una suerte de aparatos ideológicos del estado piensan y fundamentan sus vidas alrededor de unos principios nodales. Los discursos enhebran las posibilidades de una formación práctica, por lo que los sujetos inmersos en ella negocian y discuten valores y principios que vividos desde instancias prácticas chocan y resultan convincentes con unas determinadas luchas de poder que circulan en cada coyuntura histórica. Así, hablar es algo más que articular semánticamente sonidos y ritmos en conjunción con unas determinadas estructuras sintácticas, sino que es hacer algo, es crear y fundamentar todo aquello de lo que hablamos cuando lo hacemos. Por todo ello, en la circulación de sentidos que discurren

por el orden de la discursividad se encuentran alambicadas posiciones de poder. En definitiva, la obra a la que nos referimos de Michel Foucault *La arqueología del saber* puede ser definida como una caja de herramientas para desbrozar las formaciones o prácticas discursivas que se imponen por el poder en forma de conocimiento en cada coyuntura histórica:

Se trata de hacer aparecer las prácticas discursivas en su complejidad y en su espesor; mostrar que hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua; mostrar que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados, es hacer un gesto complicado y costoso, que implica unas condiciones y que comporta unas reglas; mostrar que un cambio, en el orden del discurso, no supone “unas ideas nuevas”, un poco de invención y de creatividad, una mentalidad distinta, sino unas transformaciones en una práctica, eventualmente en las que la avecinan y en su articulación común. Yo no he negado, lejos de eso, la posibilidad de cambiar el discurso: le he retirado el derecho exclusivo e instantáneo a la soberanía del sujeto. (Foucault, 1990: 350)

La posición de Foucault si bien extendida y legitimada entre los expertos que se acerca al análisis crítico del discurso e, incluso, aceptando como válidas muchas de sus apreciaciones, deben ser ampliamente problematizadas. Sería un tema amplio y pedregoso al que no le vamos a dedicar más que algunas puntualizaciones. Los resortes críticos con la obra de Foucault, y que nosotros aceptamos ampliamente, provienen de las enérgicas y volcánicas críticas proferidas por Bourdieu. Si bien Bourdieu guardaba un estrecho vínculo y respeto por Michel Foucault reconociendo públicamente su labor intelectual, así como reconociendo amplias similitudes tanto en el orden científico como en el de la acción: “Ajeno a la jerarquía establecida de los objetos y a la frontera sagrada entre la filosofía y las ciencias históricas, Michel Foucault no cejó en su empeño por ampliar la definición tradicional de la filosofía para que cupiera en ella el mundo tal y como es y, con ello, todo tipo de objetos, desconocidos o excluidos, la locura, el encierro, el poder, etcétera, aprehendidos cada vez a través de casos precisos, situados y fechados, y de expedientes pormenorizados” (Bourdieu, 2006: 112). Les separaba, según Bourdieu, un abismo científico en tanto que el primero había decidido emprender su carrera intelectual cercana a una sociología antitética respecto a lo solicitado por el campo intelectual francés, dedicando tiempo y esfuerzo a la construcción y análisis de trabajos etnográficos y estadísticos, Foucault se mantuvo continuamente atento a las expectativas del mundo intelectual parisiense. Allende de lo citado, las diferencias hunden más sus raíces en el devenir teórico de sus trabajos. Lo que sería a priori una similitud teórica entre ambos: la crítica a la falsa conciencia propia de la tradición

marxista y las virtudes de dimensionar los principales efectos ideológicos transmitidos primordialmente a través del cuerpo, se convierte en una de sus mayores diferencias. Para Bourdieu (2003b: 300) el mecanismo de la ideología –dominación simbólica– opera mediante el lenguaje, el cuerpo, y las actitudes que se conforman por debajo del nivel de lo que podemos denominar conciencia. Dadas las condiciones presentadas, la crítica de Bourdieu se dirige en particular al campo escolástico y al mundo universitario e intelectual, para quienes pensar en estos problemas implica en su último término poder ser resueltos mediante la conciencia. En esta fulgente crítica se encuentra también comprometida la figura de Foucault y, es a través de ella, que Bourdieu desvela el por qué del alejamiento de una de las figuras del pensamiento más influyentes del siglo XX:

Ahí es donde difiero de Foucault y donde marcaría un contraste respecto de su importante concepto de disciplina. Disciplina, al menos en francés, señala algo externo. La disciplina es impuesta por una fuerza militar: se debe obedecer. En cierto sentido es fácil rebelarse contra la disciplina porque se es consciente de ella. De hecho, pienso que en términos de dominación simbólica, la resistencia es más difícil, ya que es algo que se absorbe como el aire, algo por lo que uno no se siente presionado; está en todas partes y en ninguna, y es muy difícil escapar de ello. Los trabajadores están bajo esta clase de presión invisible, y se han adaptado mucho más a su situación de lo que podemos creer. Cambiar esto es muy difícil, especialmente hoy en día. Con el mecanismo de violencia simbólica, la dominación tiende a tomar forma de un medio de opresión más efectivo, y en este sentido más brutal. Considere las sociedades contemporáneas donde la violencia se ha vuelto invisible. (Bourdieu, 2003b: 300)

A diferencia de Foucault que consideraba o bien la muerte del sujeto moderno, o bien la retirada de su soberanía a causa de la maraña discursiva que recorría ampliamente las redes de la sociedad, los trabajos de Bourdieu nos permiten reintroducir la soberanía del sujeto en el centro del análisis social. Una soberanía, claro está, atravesada por relaciones estructurales y asimétricas que conforman en su génesis las expectativas y orientaciones de sus acciones cotidianas. La violencia simbólica invisible a la que hemos referido delinea contextos de hegemonía aproximándonos a ellos como lo hacen fundamentalmente Gramsci (2000) y Williams (1977). Estos procesos de violencia simbólica invisible traen consigo el delineamiento de unos cuerpos y unas actitudes con las cosas que favorecen unas determinadas prácticas cotidianas y legitiman sus acciones como naturales más que un tipo de objeto que refleja una posición o interés particular y concienzudo. Esta violencia toma forma en los cuerpos humanos de manera que la dominación se da por supuesta cuando la génesis violenta que la vio brotar desaparece y se naturalizan sus prácticas.

Dicho todo esto, el objetivo del análisis crítico del discurso que se fija desbrozar las representaciones sociales e imaginarios colectivos hegemónicos, tratando de desvelar su *illusio* histórica, deriva según Martín Rojo (2003: 165) de una concepción tridimensional del discurso: discurso como práctica social, como práctica discursiva y como práctica textual: “Los elementos lingüísticos que aparecen en el discurso concreto, las palabras que lo integran, el estilo o la lengua a la que pertenecen, las voces que en él se evocan, todo ello contribuirá a realizar una determinada tarea, a actuar en sociedad, y al mismo tiempo, a crear una representación y no otra de los acontecimientos, y ésta a su vez reforzará o cuestionará, naturalizará, u objetivará unas visiones de los acontecimientos y del orden social y no otras, unas ideologías y no otras, que puede ir en beneficio o en detrimento de los intereses de los distintos grupos, clases sociales y géneros” (Martín Rojo, 2003: 164). En este sentido, ya aludíamos en la sección inmediatamente anterior que en un sentido análogo a lo presente, Van Dijk definía la coherencia del discurso como: “parte inherente de las prácticas ideológicas” (Van Dijk, 1980: 153). En suma, a partir de estas vicisitudes teóricas y de la mano de Marín Rojo se perfilan dos ámbitos de investigación que recogeremos y tendremos muy en cuenta en el momento de llevar a cabo el análisis discursivo de los textos que produzcan los diferentes grupos de discusión:

1. Por un lado, el estudio de cómo los discursos ordenan, organizan, instituyen nuestra representación de los acontecimientos y de la sociedad e incorporan además opiniones, valores e ideologías. Este estudio se centra en la construcción discursiva de representaciones sociales.
2. Y, por otro lado, el estudio de cómo se gestiona socialmente este poder generador de los discursos, de cómo se distribuyen socialmente los discursos, de cómo se les atribuye un diferente valor en la sociedad dependiendo de quién los produzca y dónde se difunda. Esto es el orden social del discurso. (Martín Rojo, 2003: 166).

1.3. Conclusión

La centralidad del sujeto que hemos querido recuperar en estas páginas arranca de la lectura crítica que realiza Gadamer de la obra *El ser y la nada*, puesto que en ella Sartre apelando a un Heidegger previo a una ontologización del lenguaje, realiza una apología antropológica del miedo hacia el otro, hacia el diferente y, por lo tanto, circunscribe su proyecto intelectual a una estricta posición existencial individualista. El programa crítico de Gadamer respecto a esta postura, encuentra un desarrollo análogo en la

apertura fenomenológica hacia el mundo de la vida y la intersubjetividad en la obra de Maurice Merleau-Ponty. Recogiendo el testigo y arrastrando al sujeto a una posición de centralidad pero atravesado de relaciones históricas y de génesis es desde donde Pierre Bourdieu entroniza sus críticas a la fenomenología, a la hermenéutica fenomenológica o la hermenéutica a favor de una sociología reflexiva o sociología de la sociología. Desde este punto de vista, y atendiendo a las pesquisas teóricas de Bourdieu, la necesidad de llevar a cabo un trabajo de sociología reflexiva y, la elección de un método cualitativo, hunde sus raíces en las apreciaciones de Georg Simmel (1986: 236) en *El ámbito de la sociología*, para quien el hombre está determinado desde lo más profundo de su ser por el hecho indiscutible e inexorable de ser un ser social: “todos los objetos de estas ciencias serían sólo canales particulares, específicamente conformados, por los cuales discurre la vida social, única portadora de toda fuerza y todo sentido” (Ibidem., 236). Así, hemos decidido profundizar en la metodología cualitativa mediante la técnica de los grupos de discusión. Técnica de investigación que nos permitirá acceder a las amplias representaciones sociales a través de los discursos individuales que serán ampliamente recogidos en una transcripción.

Dicho lo cual, el enfoque cualitativo propuesto en virtud de buscar una salida de la prisión de las estructuras subyacentes de la semiótica estructuralista, encuentra en el grupo de discusión una técnica de investigación plausible para captar los discursos y construcciones ideológicas. Esto es así, porque el grupo de discusión es un dispositivo, harto capaz, de producir textos a través de un ambiente dialógico. El funcionamiento del grupo de discusión se abre a la exploración individual de los universos discursivos en situaciones comunicacionales. Por ello, tal como arguye Alonso: “[...] en tanto que estos universos trascienden la experiencia comunicativa inmediata y se presentan como códigos que construyen el modo histórico de ver y vivir la realidad social misma” (Alonso, 1998: 96).

Entonces, si el grupo de discusión se erige en una técnica de investigación cualitativa, harto sofisticada, es precisamente porque nos permite acceder desde un nivel micro a las representaciones sociales e ideológicas que circulan alrededor de la realidad social. Por lo tanto, la labor que tengamos como investigador social estará condicionado a descifrar el análisis pragmático de los usos y efectos que se produzcan durante la conversación transcrita y, realizar una reconstrucción crítica de los elementos ideológicos que funcionando en un ambiente micro nos permiten desbrozar estructuras y

representaciones sociales más amplias. En definitiva, nuestra labor investigadora es recogida magistralmente por estas palabras de Alonso: “La microsituación del grupo sirve, por tanto, como analizador de una macrosituación social, y la labor del investigador será precisamente la interpretación de la situación del grupo como reflejo de la situación social; siendo así el análisis de contenido de los textos producidos en el grupo no una simple utilización mecánica de la amplia caja de herramientas heredadas de la metodología lingüística o semiótica, sino el uso estratégico y orientado de esas herramientas en el marco siempre concreto, completo y complejo del contexto temático de la investigación social” (Alonso 1998: 123).

Anexo 2.1. Ficha del grupo de discusión del Partido Socialista Obrero Español en el municipio de Los Cerralbos

Ficha 1. Presentación del Grupo

G.D. 1. [GRUPO PARTIDO SOCIALISTA EN LOS CERRALBOS]

Ficha técnica del grupo de discusión.

Variables de composición:

Número de participantes: 6

1. 3 adultos varones.
2. 3 adultos mujeres.
3. Jubilados, trabajadora en una guardería, auxiliar de enfermería, administrativa.
4. Intervalos de edad entre los 40 y los 75

Objeto del grupo: conocer la percepción que tienen sobre la relación de las series de televisión y, en especial, Cuéntame Cómo Paso y la historia de España. A su vez, comprobar la negociación que mantienen desde su posición micro con el conjunto de imágenes seleccionadas en forma de lectura preferente del sustrato ideológico de la serie en cuestión.

Lugar de celebración: Sala de Plenos del Ayuntamiento de Los Cerralbos

Fecha: 16 de enero del 2021.

OBSERVACIONES

La captación de este grupo fue relativamente sencilla. Y, relativamente, porque debemos atender a la variable coyuntura que vuela por encima de nuestro presente e impele a ajustarnos a sus vaivenes y ferocidades: la pandemia de la Covid-19. En cualquier caso, la captación fue sencilla. Desde un primer momento no opusieron resistencia más allá de los reiterados comentarios sobre la distancia de seguridad. La captación se produjo con el acercamiento del investigador principal de este proyecto al propio ayuntamiento en un día de pleno. En ese momento, y tras mantener una conversación fructífera con el grupo parlamentario de la oposición, se prestaron ellos mismos, en función de nuestras peticiones a organizarlo y hablar con los integrantes. Para este grupo, se prestaron más personas de las que finalmente concurren a la sesión, pero por motivos más que señalados y en pro de respetar la distancia social y las prescripciones sanitarias, también y con más razón, por la edad de los integrantes, finalmente decidimos que se realizara una convocatoria de 6 personas.

El municipio en el que se desarrolló el grupo es pequeño, con un censo total de 414 personas en el 2020. Por lo tanto, resultó imposible que los integrantes al grupo no se conocieran previamente. No obstante, y acordándolo con el Grupo del Partido Socialista, llegamos a la conclusión y así se hizo, de que los miembros no formasen parte de la misma familia y, se conocieran o tuvieran el menor trato posible.

La llegada de los participantes se produjo escalonadamente pero con una brecha temporal entre ellos de pocos minutos. Lo relevante y digno de mencionar en esta ficha fue la ocupación del espacio descrito para el desarrollo del mismo donde las tres mujeres se sentaron en una parte de la mesa y los tres varones en la otra parte, percibiendo, de entrada, un sesgo de género muy marcado. Este sesgo se desarrolló, también, en las propias intervenciones. Dadas las complejidades de la situación, y de no querer concitar dentro del grupo afinidades familiares, las edades de los mismos no

fueron del todo homogéneas, generando, y somos conscientes de ello, una imposibilidad de homogeneidad metodológica como se hubiera requerido para un normal funcionamiento. En suma, las relaciones de género y edad, siendo los tres varones mayores que las mujeres, impuso como era de suponer una violencia simbólica por la que las mujeres teniendo, incluso, mayor formación académica (estudios secundarios) permanecieron más calladas y, de alguna manera, a la sombra de los hombres. Sin embargo, y esto aparecerá en el análisis del discurso sociológico, recogieron y expulsaron al grupo entrópicamente un conjunto de cuestiones relevantes y ricas para su desarrollo.

Para este grupo fue especialmente importante generar unas dinámicas discursivas propias y propiciadas por las experiencias personales, no fue casi necesario estimularlo, ellos mismos desde un primer momento conformaron una atmósfera propicia y rica en aseveraciones y conformaciones simbólicas desde sus cotidianidades por las que analizaron y atravesaron las imágenes seleccionadas de Cuéntame... Eso sí, es relevante, y cabe señalarlo, que en muy pocos casos acompañaron el recurso de la serie con textos o lecturas de todo tipo consideradas de autoridad, es decir, apoyos que pudieran conferir un grado de autoridad histórica a su semántica coral. Esto fue muy relevante y significativo a tener del tipo de grupo de discusión y del tipo de estructura espacial que ocupan dentro de la compleja maraña de estructuras que conforman la estructura social de un país avanzado como España.

Es importante resaltar que desde el inicio de la sesión hasta el final de la misma acompañaron continuamente la imagen de lo sucedido en España en los últimos años del franquismo y los de la transición atravesadas tanto de sus vivencias como hemos comentado, como desde una lectura del Rey desde el presente más inmediato, por lo que toda imagen del Rey y la Monarquía excepto en contadas ocasiones como la defensa de su figura en el 23F estuvo enmarañada de los presuntos casos de corrupción que acompañan a su persona en la actualidad.

Anexo 2.2. Ficha del grupo de discusión del Partido Popular en el municipio de Los Cerralbos

Ficha 2. Presentación del Grupo

G.D. 2. [GRUPO PARTIDO POPULAR EN LOS CERRALBOS]

Ficha técnica del grupo de discusión.

Variables de composición:

Número de participantes: 3

1. 2 adultos varones.
2. 1 adultos mujeres.
3. Bombero, albañil y auxiliar de enfermería
4. Intervalos de edad entre los 30 y los 55

Objeto del grupo: conocer la percepción que tienen sobre la relación de las series de televisión y, en especial, Cuéntame Cómo Paso y la historia de España. A su vez, comprobar la negociación que mantienen desde su posición micro con el conjunto de imágenes seleccionadas en forma de lectura preferente del sustrato ideológico de la serie en cuestión.

Lugar de celebración: Sala de Plenos del Ayuntamiento de Los Cerralbos
Fecha: 16 de enero del 2021.

OBSERVACIONES

La captación de este grupo fue muy difícil. La forma de acercarnos al grupo de gobierno del Ayuntamiento fue el mismo que el expuesto para el Grupo Socialista. Si en un primer momento obtuvimos unas buenas predisposiciones, asegurándonos un mínimo de 6 personas, unos días después nos afirmaron la imposibilidad de lo mismo por el miedo a poder contagiarse. La edad de los habitantes de un pequeño municipio rural de La Mancha complicó el persuadir a más de 3 personas para que participaran en el grupo. Dicho esto, podemos afirmar que lo que realizamos en este caso con el mismo material que lo ejecutado con el Partido Socialista fue una entrevista triangular. Salvando esta gran limitación, el desarrollo de la conversación fue ameno, cercano y muy agradable. Las imágenes ejercieron de conductor de la conversación por lo que nuestras intervenciones se reducen a una única apuesta discursiva en un momento muy preciso del desarrollo. Lo realmente relevante de este grupo, a diferencia de lo sucedido en el grupo anterior, es que en relación a la conjunción rey y transición política, el clima discursivo y las estructuras simbólicas a las que aludieron esquivaban en todo momento la presunta implicación corrupta en la que está envuelto en la actualidad Juan Carlos I. Más allá de comentarios que apelaban a disculparle de sus posibles fechorías admitiendo la malvada y perversa naturaleza humana que nos acecha a cada uno de nosotros por el mero hecho de existir y tener conciencia, los mensajes críticos brillaron por su ausencia. Desde una misma estructura de la ubicuidad geográfica rural y también del espacio ocupado dentro del sistema productivo español, las diferentes constelaciones ideológicas de los dos grupos son las que justifican y así lo veremos con más detalles, los esfuerzos más que denodados de justificar y exonerar al Rey Emérito Juan Carlos I cuya condición arcádica y más relevante en el proceso de la Transición española está siendo mancillada por españoles heréticos.

Anexo 2.3. Ficha del grupo de discusión del Partido Socialista Obrero Español en la ciudad de Talavera de la Reina

Ficha 3. Presentación del Grupo

G.D. 3. [GRUPO PARTIDO SOCIALISTA EN TALAVERA DE LA REINA]

Ficha técnica del grupo de discusión.

Variables de composición:

Número de participantes: 4

1. 2 adultos varones.
2. 2 adultos mujeres.
3. Jubilado, y funcionarios.
4. Intervalos de edad entre los 35 y los 70

Objeto del grupo: conocer la percepción que tienen sobre la relación de las series de televisión y, en especial, Cuéntame Cómo Paso y la historia de España. A su vez, comprobar la negociación que mantienen desde su posición micro con el conjunto de imágenes seleccionadas en forma de lectura preferente del sustrato ideológico de la

serie en cuestión.

Lugar de celebración: Centro Cultural El Rafael Morales en Talavera de la Reina

Fecha: 03 de febrero del 2021.

OBSERVACIONES

El proceso de captación para este grupo fue similar a lo emprendido también para los siguientes dos grupos realizados en esta ciudad. La acción consistió en ponernos en contacto directamente con la estructura del Partido en la ciudad que, en este caso, es el partido del gobierno. La captación fue complicada y requirió para ello de mucho tiempo, siendo el resultado insatisfactorio a lo que nos esperábamos y nos aseguraron. En primera instancia nos aseguraron que tenían el sí afirmativo de las seis personas que habíamos solicitado, así como que se cumplían nuestras exigencias de homogeneidad en nivel de estudios, lugar de residencia y su desconocimiento previo. Todas estas exigencias se cumplieron eficazmente, pero asistieron a la reunión únicamente cuatro personas. En cualquier caso, el desarrollo del grupo fue bueno, aunque debemos destacar un pequeño inconveniente y ese fue que el varón de 70 años vivió como estudiante universitario en Madrid el espacio temporal comprendido en las imágenes de Cuéntame Cómo Pasó por lo que su producción discursiva fue mayor y resultó de alguna manera aleccionadora. No obstante, y a tenor de nuestro súbito palpito de que esto mismo iba a echar por tierra toda la dinámica, se erigió una voz altisonante pero no contraria de las palabras doctas de este varón como del resto de la mesa, conformando una loable heterogeneidad que dinamizó y tejió un texto cuyo análisis sociológico mostrará grande e impenitentemente diferencias con el Partido Socialista del ámbito rural. Atendiendo brevemente a algunas de la pléyade de ideas que fuertemente resuenan en mi cabeza en estos momentos del texto de Pierre Bourdieu *¿Qué significa hablar?*, este grupo a diferencia del mencionada anteriormente, hicieron reverberar una estructura lingüística que a tenor de la legibilidad de los mercados lingüísticos y de su relación con el binomio poder/legitimidad se encuentra mucho más próximos no topándose con tantos óbices en su conformación. Otra gran característica que debemos brevemente articular en estas primeras líneas cocinadas pocos minutos después de la escucha del mismo, es que es sorprendente y notable el continuo acompañamiento de los comentarios proferidos acerca de las imágenes de Cuéntame no sólo con las experiencias vividas, que también, sino con textos considerados de autoridad histórica que proporcionan a su lector en forma de articulación semántica la posibilidad de jugar con fechas, nombres y acontecimientos que auguran una considerable potestad de la que carecían los integrantes del Grupo del Partido Socialista en el ámbito rural. En relación a lo dicho, en efecto, las disposiciones estructurales del *habitus* son más que significativas.

Anexo 2.4. Ficha del grupo de discusión del Partido Popular en la ciudad de Talavera de la Reina

Ficha 4. Presentación del Grupo

G.D. 4. [GRUPO PARTIDO POPULAR EN TALAVERA DE LA REINA]

Ficha técnica del grupo de discusión.

Variables de composición:

Número de participantes: 6

1. 4 adultos varones.
2. 2 adultos mujeres.
3. Empresarios, funcionarios, procuradoras.
4. Intervalos de edad entre los 34 y los 45

Objeto del grupo: conocer la percepción que tienen sobre la relación de las series de televisión y, en especial, Cuéntame Cómo Paso y la historia de España. A su vez, comprobar la negociación que mantienen desde su posición micro con el conjunto de imágenes seleccionadas en forma de lectura preferente del sustrato ideológico de la serie en cuestión.

Lugar de celebración: Centro Cultural El Rafael Morales en Talavera de la Reina

Fecha: 02 de febrero del 2021.

OBSERVACIONES

Como hemos asegurado anteriormente, la captación de este grupo fue similar a lo ejecutado para el Partido Socialista o el de Unidas Podemos. Sin embargo, a diferencia de los otros 2, el grupo se desarrolló tal y como esperábamos, es decir, con 6 miembros y respetando los criterios de homogeneidad y desconocimiento de los mismos. Para este grupo la concordancia perfecta entre homogeneidad, desconocimiento y parcial heterogeneidad en relación a algunos temas generó un clima propicio para que se conformasen lazos empáticos muy rápidamente y, así, se propiciase una conversación y un texto propicio, destacado y pertinente para su análisis sociológico. De nuevo, como ocurrió con el grupo del Partido Socialista las diferencias con el medio rural pueden ser catalogadas y señaladas enteramente como similares, por lo que hemos decidido no nombrarlas y remitir a la lectura de la ficha 3 íntegra. Admitiendo estas apreciaciones y sus complejas y ricas sociológicamente hablando distancias, percibimos enormemente el papel ideológico que desempeña la adscripción a unas determinadas siglas políticas en la propia descodificación de las imágenes mostradas. Salvo contadas excepciones, pero realmente relevantes como señalaremos, los miembros de este grupo encontraron una predisposición positiva y adecuada tanto a salvar la figura del Rey Emérito de los presuntos casos que le asolan en la actualidad, así como de situarle como el principal hacedor del andamiaje democrático erigido tras la muerte del dictador Franco. Si bien comienzan abordando la serie Cuéntame Cómo Pasó como un documento fidedigno de lo acaecido en la historia reciente de nuestro país, por lo tanto, de un recurso posible y locuaz para aprehender la historia de España, seguirán y terminarán tejiendo y articulando los procelosos caminos temporales por los que irán pasando las imágenes con la impenitente certeza de que si en aquellos años y acontecimientos no se hubiera erigido la figura de Juan Carlos todo lo ocurrido se hubiera desencadenado de otra manera, llegando incluso, a considerarlo de manera trágica.

Anexo 2.5. Ficha del grupo de discusión del Partido Popular en la ciudad de Talavera de la Reina

Ficha 5. Presentación del Grupo

G.D. 5. [GRUPO DE UNIDAS PODEMOS EN TALAVERA DE LA REINA]

Ficha técnica del grupo de discusión.

Variables de composición:

Número de participantes: 5

1. 3 adultos varones.
2. 2 adultos mujeres.
3. Empresarios, funcionarios, procuradoras.
4. Intervalos de edad entre los 28 y los 60

Objeto del grupo: conocer la percepción que tienen sobre la relación de las series de televisión y, en especial, Cuéntame Cómo Paso y la historia de España. A su vez, comprobar la negociación que mantienen desde su posición micro con el conjunto de imágenes seleccionadas en forma de lectura preferente del sustrato ideológico de la serie en cuestión.

Lugar de celebración: Centro Cultural El Rafael Morales en Talavera de la Reina

Fecha: 05 de febrero del 2021.

OBSERVACIONES

Es importante para advertir de las nefastas y tristes condiciones en las que se ha realizado este trabajo cualitativo destacar que en el último momento y en el mismo día de la realización de este grupo, uno de los 6 integrantes convocados, no pudo asistir al dar positivo en una prueba PCR de la Covid-19. Debido a esta baja de última hora, el grupo conformado se estructuró en forma de 5 personas. Fue especialmente significativo en este grupo la implicación que mostró desde el comienzo con el objeto de la investigación; no necesario estimular su participación por lo que el investigador principal y encargado de ser el moderador del grupo no tuvo que realizar ninguna intervención salvo la reproducción de las imágenes de la serie. Esto fue posible porque desde un primer momento se centraron en los puntos que pretendíamos obtener. Tanto es así que el moderador no tuvo que intervenir en ningún momento, se limitó a poner las imágenes y que los miembros del grupo dibujaran el paisaje discursivo. Si bien es cierto, que pudimos encontrarnos con lo que uno a priori puede esperar de un grupo de jóvenes militantes y votantes de Unidas Podemos con estudios universitarios, sorprendente y a la vez inesperado pero agradecido para nuestro futuro análisis son las implicaciones didácticas y pedagógicas que atisban los integrantes de la conversación en el recurso audiovisual de Cuéntame. En suma, el micro espacio social en tanto ideológico como estructural mostró una posición abiertamente crítica con el relato hegemónico de la transición y de la figura del Rey Juan Carlos. Sin embargo, y admitiendo esto, sus proclamas semánticas se transformaron en una conclusión nítidamente positiva de la serie, es decir, que la serie siempre desde un enfoque histórico hegemónico es igual de válida, pedagógica y didáctica que cualquier libro de historia dedicado a explicar la historia de España antes de dar paso a la universidad. Claro que la micro situación conformada en este grupo impugnará y será crítica con la misma, pero admiten el valor pedagógico e incluso muchas veces crítico de la serie de Cuéntame Cómo Pasó, generando así, y a tenor de los grupos ya conformados hasta el momento, la apelación positiva de haber generado una estructura ideológica amplia y transversal por la que teniendo una lectura preferente y una connato ideológico subyacente es capaz y esto es lo relevante de la trama de conformar adhesiones y anhelos de confirmación entre los diferentes partidos políticos. Por supuesto, que existen diferencias, muchas, y no solamente ideológicas sino de habitus, pero salvando este análisis cualitativo que trabajaremos pormenorizadamente, podemos admitir antes de su análisis, y con la humildad y precaución necesaria por una investigación

inacabada, que la trama de la serie más allá de algaradas críticas se confirma como cercana y transversal ideológicamente.

Anexo 3.1. Transcripción del grupo de discusión del Partido Socialista en el municipio de Los Cerralbos.

Fecha de realización: 16 de enero 2021

Lugar de realización: Sala de Juntas del Ayuntamiento de Los Cerralbos (Toledo)

Duración: 1:05:00

1.1 H-LO PRIMERO, AGRADECEROS QUE HAYÁIS PODIDO VENIR A TODOS, QUE AL FINAL ES (0,2) OS HE PODIDO OCASIONAR UN PROBLEMA DE VENIR UN SÁBADO. VAMOS A HABLAR SOBRE LA SERIE CUÉNTAME CÓMO PASÓ, NO SÉ SI LA HABÉIS VISTO O NO, EN CUALQUIER CASO NO ES MUY RELEVANTE, Y LA RELACIÓN ENTRE LA SERIES, EN ESTE CASO, CUÉNTAME, Y LA HISTORIA DE ESPAÑA. SI ES POSIBLE APRENDER LA HISTORIA DE ESPAÑA A TRAVES DE LAS SERIES DE TELEVISIÓN, O NO... EEE... DECIROS QUE CUALQUIER OPINIÓN QUE TENGÁIS, O CUALQUIER IDEA QUE OS SURJA O CUALQUIER IDEA QUE OS VENGA A LA CABEZA ES BUENO QUE LO DIGÁIS

1.2 H-[Decirla...

1.3 H-EN ESTE TRABAJO NO HAY NINGUNA IDEA QUE PENSÉIS QUE ES SUPERFLUA O TONTA, TODO AQUELLO QUE PODÁIS PENSAR ES RELEVANTE... Y... NADA, TAMPOCO ME VOY A EXTENDER MUCHO. EMPEZAR ENTONCES... VAMOS A IR VIENDO IMÁGENES Y A TRAVÉS DE LAS IMÁGENES SEGURAMENTE OS VAYAN SURGIENDO IDEAS QUE QUERÁIS IR COMPARTIENDO.

LA PRIMERA PREGUNTA, UN POCO COMO INTRODUCCIÓN Y PARA EMPEZAR UN POCO, EE... DECIROS QUE, ¿QUÉ RELACIÓN PODÉIS VER ENTRE LAS SERIES DE TELEVISIÓN, EN ESTE CASO, CUÉNTAME Y LA HISTORIA DE ESPAÑA? ENTONCES, PARA ARTICULAR LAS PRIMERAS PALABRAS, QUE ENTIENDO QUE SON LAS MÁS DIFÍCILES, OS VOY A PONER UNAS PRIMERAS IMÁGENES DE CÓMO EMPEZÓ LA SERIE, QUIÉN LO HAYA VISTO LO ENTENDERÁ PERFECTAMENTE Y QUIÉN NO, ES, ES UN NIÑO, CARLOS ALCÁNTARA A TRAVÉS DEL CUAL SE VA CONTANDO LA HISTORIA DE LA FAMILIA ALCÁNTARA Y PONIENDO EN RELACIÓN A LA FAMILIA CON LA HISTORAI DE ESPAÑA. ENTONCES VAMOS A VERLO Y EMPEZAMOS A CHARLAR...

Palabras de Carlos Adulto en Off y discusión de la familia Alcántara alrededor de la mesa del comedor. (T1C1):

Carlos Adulto: En 1968 yo tenía 8 años, ahora dicen que 1968 fue un año revolucionario y lo fue por lo menos para mí. La verdad que en 1968 yo no estaba para revoluciones, me preocupaban otras cosas, me preocupaba que el pobre Fugitivo estuviera siempre huyendo cuando todos sabíamos que no había matado a nadie. También me preocupaba que el televisor que mi padre acababa de comprar no llegara a tiempo para el festival de Eurovisión. A mi padre le preocupaba que hubiera trabajo, paz, y salud, y mi madre lo que de verdad quería es que hubiera salud, paz y trabajo. Mis padres habían pasado muchas estrecheces, mi abuela aún más, ahora era una mujer de mucho punto y pocas

palabras. Toni mi hermano mayor. A este lo único que le preocupaba era la música, las chicas y al acné juvenil.

Mercedes: ¡A cenar! ¡Nene a cenar!

Carlos Adulto: Antes de que tuviésemos televisor todavía se hablaba en la mesa, bueno hablaba mi padre y los demás respondíamos.

Antonio: ¿Y la niña qué?

Mercedes: Se habrá retrasado. Venga vamos que se enfría la cena.

Antonio: ¿Se puede saber por qué nunca podemos cenar todos juntos?

Carlos Adulto: La niña era Inés, mi hermana mayor. Se pasaba la vida despidiéndose del novio y yo no entendía por qué tardaban tanto en despedirse. Total se iban a ver al día siguiente. Inés: Hola. Llego tarde, lo siento.

Antonio: Lo raro sería que llegaras a la hora. ¿Y a esa falda que le ha pasado, se ha vuelto a encoger?

Mercedes: es la moda Antonio.

Herminia: hay modas y modas.

Inés: Ay abuela no empieces de verdad

Antonio: La abuela tiene razón hija, hay modas y modas. Las modas como dios manda y las otras.

Mercedes: ¿Cuándo te han dicho que van a traer la televisión?

Carlos: ¿Y cómo es papá?

Antonio: ¿La televisión? Es muy hermosa, y tiene una pantalla gris muy grande. Cuatro botones a la derecha. Pesa mucho, y tiene UHF.

Inés: ¿De verdad que tiene UHF?

Antonio: ¡Anda claro hija!

Mercedes: ¿Y la antena? ¿Cuándo van a colocar la antena?

Antonio: Pues no sé Merche, cuando lo traigan

Herminia: ¿Y cómo lo vais a pagar? ¿De dónde vais a sacar el dinero?

Mercedes: La vamos a pagar a plazos.

Herminia: a mí esas cosas... cuando se tiene el dinero tanto tengo tanto pago.

Antonio: Toni me estás poniendo nervioso ¿Qué te pasa? Toni todavía no ha acabado el parte.

Toni: Pero si ya ha acabado papá y están tocando Los Bravos en el Prince.

Antonio: No ha terminado porque todavía no han dado los toros. Anda pon el parte y siéntate. ¿No puedes esperarte un poco?

Toni: ¡No papá! Se están acabando y están en el Prince.

Antonio: ¿Qué es eso? Pues nada, escucha los Bravos esos.

Toni: Sí... ¿Con eso de fondo?

Antonio: ¿No quieres? Pues eso digo yo que no se escuchan los Bravos y ya está leches.

Carlos Adulto: Así era mi familia en 1968. Al recordar aquella época me parece como si estuviera hablando de otra gente y de otro país, y no es que hayan pasado tantos años, lo que ocurre es que todos hemos cambiado tanto en tan poco tiempo que hasta mi propia familia me parece irreconocible.

1.4 H- DE AQUÍ, TODO AQUELLO QUE SE OS HAYA PODIDO OCURRIR, PUES CON ELLO PODEMOS EMPEZAR A CHARLAR, QUIEN QUIERA... SOBRE LA RELACIÓN QUE PUEDE HABER ENTRE LA HISTORIA DE ESPAÑA Y LAS SERIES DE TELEVISIÓN, SI LO REFLEJAN BIEN, SI SE PUEDE APRENDER DE ELLO, APARTE DE PODER LEER UN LIBRO DE HISTORIA, SI ESTO NOS DA INFORMACIÓN DE CÓMO ERA ESPAÑA EN 1968, O NO... YA DIGO QUE CUALQUIER COSA PUEDE SER RELEVANTE...

(0,5)

-[Risas]

1.5 H- Bueno, a ver por dónde salimos...

(0,5)

1.6 M-El papel de la familia, los roles que tenían cada uno, el papel fundamental del padre, (0,2) eso en el año 68, ahora pues yo creo que las cosas han cambiado mucho.

[No reconocible]

1.7 H-En aquellos años estaban muy mal las cosas, y al mayor al Toni, le echaron, le metieron en la cárcel por tener unas ideas, unas ideas... (0,2)*

1.8 H-[Sí...

1.9 H-*unas ideas izquierdistas, claro digamos, y le metieron en la cárcel, porque estaba la cosa muy mala entonces, no se podía hablar, (0,3)

1.10 H-En aquella época era lo que pasaba,*

1.11 H-[Claro...

1.12 H-*El que tocaba el tema política iba a la cárcel

1.13 H-[Sí, sí...

1.14 H-Así que...

1.15 H-[Ese muchacho, el Toni, el mayor pues le pasó eso,

1.16 H-En cuánto tuvieron que emigrar al extranjero...

1.17 H-[Claro... tenías unas ideas

1.18 M-No estaba la democracia claro...

1.19 H-Sí, ahí yo creo que el padre era más (0,2) era más de derechas pero yo creo que tanto la mujer como los hijos tiraban un poco, amos, no tiraban, era a la izquierda.*

[Asienten al unísono]

1.20 H-*Vamos me parece a mí... mira el otro día he visto que ha empezado otra vez*

- [No comprensible, hablan muchos a la vez]

1.21 H-*Con distintos...*

1.22 M-[Personajes]

1.23 H-*Sí...

[Hablan a la vez]

1.24 H-Es que Toni estuvo metido en una... (0,2) en una de estas de mu mu jodida, muy gorda, estaban contra ellos...

1.25 H-[Tuvo su tema ahí...]

1.26 H-[Sí...]

1.27 M-[Se manifestaban, ¿no era que echaban la publicidad y era ilegal?*

1.28 H-[Sí]

1.29 M-*Claro todo eso no se permitía... y estaban en busca de ellos, en busca y captura.

1.30 H- Sí

1.31 H-Y el padre también era de izquierdas porque al al padre de ellos le fusilaron*

1.32 H-[¿Al padre?]

1.33 H-*Al padre de Emanuel Arias le fusilaron...

1.34 H-Yo es que, es que la serie, los capítulos que he visto tiraba un poco más para el otro lado...

-[No reconocible, hablan todos a la vez]

1.35 M- Hacía la rosca al jefe

1.36 H-[Eso es...]

1.37 H-Era más de izquierdas el otro, el, no sé...

1.38 M-[Pero, luego fue de Alianza Popular, yo creo eee...]

1.39 M-[Sí, se fue cambiando la serie*

1.40 M-[Sí...]

1.41 M-*Como que si no se cambiaba se quedaba rezagado por las ideas y tenía que ir evolucionando un poco...

1.42 M-[Y luego con Suárez, yo cuando lo veía...]

1.43 M-[Cuando se iba aproximando la democracia...]

1.44 H-[Yo no la he visto]

1.45 M-[Yo tampoco la he visto...]

-[No comprensible]

1.46 H-Si el hermano de ese Emanuel Arias, el que hace de hermano ese, ese era más de izquierdas*

1.47 H-[Ese sí...

1.48 H-*Ese era más de izquierdas

1.49 H-[Ese sí que era de izquierdas...

(0,5)

1.50 M-Yo creo que refleja un poco como era las familias antes... *

1.51 M-[Sí

1.52 M-*no tenían televisión*

1.53 M-[Hablar...

1.54 M-*Hablar

1.55 M-[Y la radio...

[Todos asienten afirmativamente]

1.56 H-Antes había más diálogo de lo que hay hoy*

1.57 M-[Claro...

-[No reconocible, hablan al unísono]

1.58 H-Aunque la batuta de todo el padre siempre

1.60 M-[Sí

1.61 H-Y la madre como hemos visto siempre...

1.62 M-[Aplacando...

1.63 M-[Sí

1.64 H-Aplacando y tirando pa los hijo, era la realidad de aquella época.

[No comprensible]

1.65 H-La madre pues como siguen haciendo todas las madres... *

1.66 H-[Sí

1.67 H-*tapando lo que puedan a los hijos

1.68 M-[Tapando...

1.69 H- Pero vamos, hubo racha muy mala, lo que pasa que ese muchacho estuvo... *

1.70 H-[Si hombre sí, ¿en el pueblo de ellos? Pues no hubo ni nada jaleo, pues vamos, en el pueblo de Emanuel Arias y esos

1.71 H-PUES NADA VOY A IR PONIENDO OTRAS IMÁGENES Y YA DECIROS QUE DESPUÉS DE ESTA INTRODUCCIÓN QUE VAYÁIS

COMENTANDO LO QUE OS SUGIERAN LAS IMÁGENES, LO QUE SE OS PUEDA VENIR A LA CABEZA...

- Imágenes de la coronación de Juan Carlos como sucesor en consonancia con la Ley de Sucesión que es observado por la familiar Alcántara (T1C32):

Procurador: ¿Juráis lealtad a su excelencia el jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino?

Juan Carlos: ¡Sí, juro lealtad al jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino!

Procurador: Si así lo hicierais, que Dios os lo premie, y si no, os lo demande.

Juan Carlos: Plenamente consciente de la responsabilidad que asumo, acabo de jurar como sucesor a título de Rey, lealtad a Su Excelencia el Jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y Leyes Fundamentales del Reino. En esta hora pido a Dios su ayuda y no dudo que nos la concederá, sí como estoy seguro, con nuestra conducta y trabajo nos hacemos merecedores de ella.

- Palabras de Carlos Adulto a colación de las imágenes anteriores (T1C32):

Carlos Adulto: La verdad que en esos momentos muy pocos españoles hubieran apostado por el futuro de la monarquía, mi hermano y tantos otros de su generación lo veían como un anacronismo, ni siquiera mis padres no estaban muy convencidos de que la corona nos pudiera dar un futuro estable después del Franquismo, ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar a todos de más de un aprieto.

1.72 H-¿Juan Carlos I, menudo pájaro nos ha salido no?

- [Risas]

1.73 H- El tío bandido este

- [Risas] [No comprensible]

1.74 M- Pero en su momento no...

1.75 H- Ahí en su momento no

1.76 H- El único momento que tuvo bueno*

1.77 H- [Claro...]

1.78 H- *Cuando salió Rey, luego ya se metió...

1.79 H- [En jaleos por todos lados...]

1.80 H- Hasta en Talavera tuvo jaleos...*

1.81 H- [¿Sí?]

1.82 H- *Si hombre, (0,2) ahí venía por las noches también de fiesta...

1.83 M- [Era un nocturno...]

- [Risas]

1.84 M- Ahí la familia, creía, ahí la familia tenía esperanza de que a lo mejor cambiaran las cosas

1.85 H-[Sí claro

1.86 M-de que al hacer, al venir la democracia, porque claro con la toma de posesión del Rey viene la democracia, entonces era un poco como ilusión de que las cosas en el país cambiaran a mejor y ahí se ve, ahí está haciendo alusión yo creo a que con Franco no estaba muy bien la situación o por lo menos pensaban que podía mejorar.

1.87 M-Yo creo que lo que tienen ahí es como un anhelo de a ver si España podía salir de donde estaba metido y tener un poco más de libertad. Y a los padres en general les daba miedo porque no sabían dónde iba a acabar la cosa.

1.88 H- Pero es que entonces era normal que tuvieran miedo*

1.89 M-[Claro...

1.90 H- Porque fue un cambio muy grande.

1.91 M-[Yo creo que la gente joven quería más...

1.92 H-[Libertad

1.93 M-[Y el cambio, y por eso apostaban más y la gente más mayor no sabían lo que iba a venir como ya habían vivido tantas cosas...

1.94 H- Pero vamos, eso era así, que la gente mayor miraba de una forma y la gente joven miraba de otra

1.95 M-[Con recelo...

1.96 H- Pero claro los mayores era por el miedo que tenían, de lo que habían pasado...*

1.97 M-[Porque habían pasado mucho...

1.98 H-*Y no querían que volviera a pasar

1.99 M-[Claro

-[No comprensible]

1.100 H-Y claro, ahí los mayores pues el 23F si que tuvieron...*

1.101 M-[Miedo...

1.102 H-*Acojonados digamos, porque como lo habían vivido antes, no querían vivirlo otra vez. Pero también de haber pasado de una cosa a la otra, bien estaba... [No comprensible]

-[Risas]

1.103 H-Si, yo creo que hemos pasado de un extremo casi a otro.

1.104 H-[Sí, sí, de un extremo a otro, creo yo

1.105 H- Y yo creo que ni lo de antes ni lo de ahora.

1.106 H-[El respeto que había, que ahora ya no tiene nadie respeto, hoy ya... hoy aquí porque estamos en buena armonía sino nos liamos a insultarnos y a decir disparates como están diciendo todos los políticos, que eso es vergonzoso.

1.107 H- Es que antes con Paquito el rana como decía el taxista, es que no me jodas, vamos...

- [No comprensible]

1.108 H-No debería haber sido eso porque había muertos...

1.109 H-Pues ha cambiado en eso nada más. Ahora mismo estamos que sólo ha cambiado en que no nos dan, bueno nos dan de otra manera. Ahora mismo estamos casi igual que entonces.

1.110 H-[Si porque yo veo las manifestaciones y es que la gente...

1.111 H-Hubo... Franco mando ¿Por qué? por el golpe de estado y ahora ¿Qué pasa? Que llevamos ya dos tres golpes de estado, y terminaran por darle bueno... Estamos en las mismas.

- [No comprensible]

1.112 H- Cualquier día le dan y salen con él.

1.113 H- Pero vamos yo el 23F lo pasé en Valencia en la mili, que fue donde pasó todo el tema, y allí porque el Milans del Boch no echó...

1.114 H-[Coño, de ahí salió los tanques...

[Risas]

1.115 H-Ardía Troya en Valencia.

1.116 H-[Tú verás...

-[No comprensible]

1.117 H-Y hubiéramos vuelto pues a lo que dice la serie, otra vez pues a humillarnos, y a tenernos debajo de su suela como pasaba entonces... Antes a un rico no se le podía decir ni media, llegaba un rico a la plaza y decía tú, tú, tú, tú, venga conmigo a trabajar por un gazpacho, y ahora es distinto, a lo mejor es que ahora queremos más derechos de los que tenemos, pienso yo... Pero vamos ha cambiado mucho.

1.118 M-Yo creo que ahí la gente tenía también miedo, porque era Franco el que le puso al Rey, el que le puso enfrente de la Corona, entonces si a este hombre le ponemos como Rey pero viene de quien viene pues la esperanza puede ser un poco también con miedo con mucho miedo de cómo puede gestionar.

1.119 H-[Se pasó miedo, se pasó miedo.

1.120 H-[Tú verás que se pasó miedo...

1.121 H-[Y más las personas mayores pienso yo, que ya lo tenían pasado.

1.122 H-[Igual que los pasó el otro día a los de Estados Unidos, que se metieron debajo de las mesas estaban,

-[Risas]

1.123 H-[Espérate a ver qué pasa hoy...

1.124 H-[Sí...

- [Risas]

1.125 H-Que estaba to lleno de militares y to

1.126 H-[Si es igual que aquí con el virus y con la, la política, como no salgan los militares no se hace nada, la policía no puede con la nación, tienen que ser los militares. (0,2) Que se echen a la calle y sacudan a...

1.127 H-[Yo cuando salían las imágenes de Catalunya lo decía, ahí un par de banderas de la legión y verás que pronto se encierran todos en sus casas sin nada.

1.128 H-[Claro... Van a los botellones de esos de cientos y hasta mil personas que hacen en algunas, y ahí la policía no pueden hacer nada...

1.129 H- Es como decían en Valencia a la legión, la furgoneta cargada de marihuana, que se fumen buenos porros y échalos a la calle...

1.130 H-[Sí sí

1.131 H-¿El otro día lo visteis? No sé si fue en la Puerta del Sol los bandos que había de cien o doscientos unos contra otros tirándose...

1.132 H-[Tirándose bolas de nieve...

-[Risas]

1.133 H-Y decían que estaba el este del policía a doscientos metros.

1.134 H- [A ver... allí estaban por allí andaban

1.135 H-[Yo creo que salieron porque lo pusieron en la televisión y dijeron vamos a salir porque sino...

1.136 H-Antes esto no pasaba, pasa hoy

1.137 H-[¿Qué antes no pasaba esto? Anda no me jodas, antes no salían ni de sus casas.

1.138 H-VAMOS A VER LAS SIGUIENTES IMÁGENES.

- Conversación entre Antonio Alcántara y Don Pablo (T9C148):

Antonio: Si es que claro, pasamos de Franco que gobierna por la gracia de Dios, a un Rey que gobierna por la gracia de Franco, eso no puede durar mucho o termina como el rosario de la aurora.

Don Pablo: No te equivoques Antonio, eso es lo que dice el populacho.

Antonio: Lo dicen porque lo sabe todo el mundo

Don Pablo: Mira Antonio, la gente de la calle no sabe nada. Hay que oír a los enterados de verdad, los que manejan los hilos del poder ¿De qué te crees que hemos estado hablando en la reunión?

Antonio: Si ya lo sé, si me he enterado perfectamente, de lo de los militares. Lo del búnker del Pardo. Pero luego ya entramos en los asuntos del Rey, de la Monarquía, el padre, el hijo, y me lío.

Don Pablo: Pero no solo tú, mucha gente. Pero ya veras, esa es la única salida.

Antonio: Pero ¿De qué Monarquía estamos hablando? Aquí quiere ser todo el mundo Rey. El marido de Carmencita, el padre de don Juan Carlos

Don Pablo: Ese lo tiene muy difícil

Antonio: Pues ¿Por qué? Es al que le toca

Don Pablo: Sí, pero los del exilio en París...

Antonio: ¿Carrillo?

Don Pablo: Carrillo y los demás. Como no están aquí, no saben lo que está pasando y siguen dorándole la píldora.

Antonio: A mí me daría lo mismo, total que sea el padre o que sea el hijo.

Don Pablo: No es lo mismo Antonio.

Antonio: Qué sí, que venimos de Franco, que nadie se lo cree.

Don Pablo: Se lo creen los que tienen que tomar decisiones. Y todas las personas con dos dedos de frente sabemos que es la única solución. La dictadura ya se está acabando. Se acabó. No pretenderás que los militares consientan otra república.

Antonio: Yo no digo eso. O sea que no nos queda otra.

Don Pablo: No señor

Antonio: ¿Y Juan Carlos crees que es capaz de gobernar?

Don Pablo: A ti te parece un poco cortito ¿no?

Antonio: No, yo no he dicho que sea cortito, eso lo has dicho tú. Pero este muchacho que ha estado a la sombra de Franco y aquí hay mucho buitre.

Don Pablo: Pues vuelves a equivocarte Antonio Alcántara. Ese muchacho como tú le llamas, Juan Carlos, es bastante más largo de lo que todos creemos. Y está perfectamente convencido de que necesita el apoyo para gobernar de la derecha civilizada y de la izquierda blanqueada porque si no acabará como su abuelo. En el exilio.

Antonio: Total que pasamos de ser demócrata cristianos de toda la vida a monárquicos de pura cepa

Don Pablo: Pues mira, eso es. Más que monárquicos, juancarlistas. Juancarlistas de momento.

1.139 M-¿Y éste era el jefe?

M-[Ahí se ve un poco lo que hemos hablado que pues eso que al final lo ha colocado Franco, y la gente no sabe las intenciones, si va a seguir igual, la continuidad y...

-(0,4)

1.140 M- Yo creo que se hace un poco caso del jefe, le va metiendo ahí*

1.141 M-¿Ese es el jefe?

1.142 M-*Es el jefe de la serie

1.143 M-[Que luego le meten en la cárcel, ¿no?

1.144 M- Claro es que está metido ahí también en sus trapos sucios. Y le va convenciendo, y yo creo que ahí Antonio, eee pues como que no tiene muy claro por dónde tirar, pues entonces el jefe le tira para ese lado. Que es lo que decías antes, que se tiraba para la derecha. Pues precisamente por eso, porque no se sabía por dónde tirar.

1.145 H- Tenía al jefe, que era ese, que era de derechas y le metió en la cabeza que sé las ideas que le metería, y por eso...

1.146 H-[Y porque era el jefe que es lo que pasaba antes...

-[Todos asienten afirmativamente con un ¡Claro!

-[Risas] [No comprensible]

1.147 H- Si era así la cosa...

1.148 H-[Era así la cosa

1.149 M-Hombre esta serie refleja muy bien lo que fue, yo no lo he vivido pero lo que nos ha contado mi abuela [Risas] Si que se refleja muy bien en la serie.

1.150 M-[Sí... en la historia.

1.151 H- El jefe queriendo envolver al obrero pa que tenerle a su lado, y*

1.152 M-[Claro, claro

1.153 H-*y tenerle dominado que es lo que se pretendía antes todos los jefes, tener al obrero debajo de la suela del zapado*

1.154 H-[Sí, sí, sí...

1.155 H-*y no decir nada porque te despedían

1.156 M-y lo que pretenden ahora algunos jefes

1.157 M-[Sí, sí

1.158 H-[Sí, sí, ahora más...

1.159 H-[Ahora estamos como te he dicho antes, estamos en las mismas

1.160 M-[Exacto

1.161 H-[Abusan todo lo que quieren

[No comprensible porque hablan todos a la vez]

1.162 H- La única diferencia aquí, ahora que entonces que un obrero estaba de sol a sol trabajando y ahora tienes tu jornada

1.163 M-[Claro

1.164 M-[Tu horario

1.165 M-[Es lo que se ha ganado

1.166 M-[Exacto

1.167 H- Pero vamos ahí se ha visto bien claro que el jefe, y el obrero el pobrecito que a callar y aguantar porque sino como llevo yo el dinero a mi casa para mantener a mi familia, eso es lo que pasaba antes.

-(0,3)

1.168 H-Que luego ese, Antonio como se volvió hacia el lado, se hizo jefe de la empresa.

1.169 H-[Claro

1.170 H-[Sí terminó haciéndose jefe de la empresa

-[Gestos de confirmación]

1.171 H-[Es lo que recuerdo de ello porque la serie la he visto muy poca.

1.172 M-[Yo sí que vi bastante

1.173 H-[Yo sí que vi bastante

1.174 M- Era o evoluciono a ese lado, o me despiden o algo así, me quedo sin trabajo...

1.175 H-[Sí, sí...

1.176 H-PUES VAMOS A VER EL SIGUIENTE

- Coronación del Rey tras la muerte de Franco (T9C152):

Rey Juan Carlos: Con respeto y gratitud quiero recordar la figura de quien durante tantos años asumió la pesada responsabilidad de conducir la gobernación del Estado. Comienza una nueva etapa de la historia de España. Que todos entiendan con generosidad y con altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional. El rey quiere serlo de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición. Al dirigirme como rey desde estas Cortes al pueblo español confío en que todos sabremos cumplir la misión en que estamos comprometidos. Si todos permanecemos unidos habremos ganado. ¡Viva España!

- Palabras de Carlos Adulto en relación a la figura del Rey (T9C152):

Carlos Adulto: Al fin el 6 de diciembre de 1978 los españoles vuelven a votar en referéndum para dar un mayoritario sí a la constitución aprobada en el parlamento. Cada 6 de Diciembre celebramos el aniversario de aquella fecha que está vez sí marca un antes y un después en la historia. Hoy hace exactamente 29 años de aquello y en este tiempo nos han pasado muchas cosas. Unas buenas y otras malas. Pero todas ellas vividas en libertad. Una libertad impensable en aquel 20 de Noviembre de 1975, el día en el que murió Franco.

1.177 H-¿Murió en el 72 no?

1.178 M-En el 75

-[Todos al unísono respondiendo que en el 75]

1.179 M-El 20 de noviembre

-(0,3)

1.180 H-En el 72 estuvo jodido pero luego compro escopetas el cabrón

1.181 M-[Luego aguantó otro poco...

1.182 H-[Aguantó el chaparrón

1.183 M-[Otros tres añitos

1.184 H-Me acuerdo porque estaba yo en la mili y me tuvieron toda la noche dando vueltas por el cuartel que hacía un frío que pelaba

-[Risas]

1.185 H-luego se recuperó el cabrón

1.186 H-[Claro hombre para dejar las cosas atadas...]

-[Risas]

1.187 M-Se habían pasado diez años, del 68 al 78, y yo creo que estaban iguales, más o menos iguales, como ahora ¿no? No sé... que la historia de España...

1.188 H-[Y en el 78 fue cuando las primeras elecciones ¿Claro?]

1.189 H-¿Y QUÉ RELACIÓN VEIS CON DON JUAN CARLOS? ¿QUÉ IMPORTANCIA TUVO JUAN CARLOS EN LA TRANSICIÓN? ¿FUE DETERMINANDO, O NO?

1.190 H-No sé si fue determinante yo creo que...*

1.191 H-[Yo creo que estaba ahí...]

1.192 H-*yo creo que estaba porque lo quiso la nación

1.193 H-[Sí, eso es...]

1.194 H- Y él intervino yo creo que poco

1.195 H-[Cuando el golpe de estado sí que sujetó un poco...]

1.196 H-[Entonces sí que sujetó]

1.197 H-[Sujetó el asunto...]

1.198 H- En el golpe de estado sí.

1.199 H-[Pero la democracia la dejó que...]

[No comprensible]

1.200 H-Ya lo tenía todo hecho, ya...]

[Hablan todos a la vez]

1.201 M-Yo creo que después del golpe de estado, la gente creyó un poco más en la monarquía y la gente se hizo monárquica, porque antes, porque ahora con los escándalos mucho menos.

1.202 H- Pero al principio sí que había un porcentaje más grande que quería la monarquía.*

1.203 H-[Sí hombre]

1.204 M-[Claro]

1.205 H-*Luego ya hemos ido... pero al principio sí que se le quería

1.206 H-[Si que se le quería, últimamente ha sido por lo...]

1.207 H-[Claro]

1.208 M-[Claro...]

[No comprensible]

1.209 M-[y encima lo estamos pagando los españoles...]

1.210 H-[Sí claro lo estamos pagando nosotros]

1.211 M-[Sí todo, todo...]

1.212 H-[Pero no debería de ser porque si ya no es rey...]

1.213 M-[Pues no]

1.214 H-Pero vamos tendrá que ser así la cosa, pero vamos yo digo eso que, que hasta el golpe de estado luego ya se desmadró que ya pasaba de todo, pues bueno un hombre que estaba como Rey...]

1.215 H- Pero ahora mismo no hay nada más que cuatro que le quieren echar a la sepultura o a la allá, hay cuatro los demás no.

1.216 H-[No si son cuatro si ahí estamos.

1.217 H-[Son los que están imponiéndose ahí y hay que darle caña, pero la mayoría no quiere claro.

-(0,3)

1.218 M- Porque tiene mucho papel, yo creo que los reyes, la monarquía en este país tiene mucho peso

1.219 H-[Siempre ha tenido mucho peso aquí la Monarquía...]

1.220 H-[Y sigue tirando]

1.221 M-[Y sigue teniéndolo]

1.222 H-[Se ve claramente]

1.223 M-[Está claro porque si no se hubiera decidido de otra manera.

1.224 H-[Son cuatro los que de echarla abajo, nada más]

1.225 H-[Son cuatro porque los demás...]

1.226 H- La derecha y parte de la izquierda]

1.227H-[Sí... también]

1.228 H-[Vamos parte del PSOE...]

1.229 H-[Sí, sí parte del PSOE]

1.230 H-[Parte del PSOE porque la izquierda de verdad la que quiere echarle.

1.231 M-Lo que pasa que yo creo que también les da un poco de miedo, la repercusión y tal y están ahí un poco...]

1.232 M- Como que cuesta mucho ese paso ¿de qué sería España sin un rey? ¿Cómo se viviría?]

1.233 M-[Pero tú fijate, porque mira Francia, Portugal...*]

1.234 M-[Efectivamente...]

1.235 M-*Viven]

1.236 H- Es que pensándolo bien menudo gasto que ha caído con esta gente]

1.237 M-[El presupuesto que se llevan...]

[No comprensible hablando todos]

- 1.238 H-[Y luego como si fuera poco que trincan de...]
- 1.239 H-[Ojo lo que estamos manteniendo joder]
- 1.240 M-[Pues ese dinero se destinaría en otras cosas que se necesitaran en el país, que se necesitan...]
- 1.241 H-[Para darle de comer a quién le haga falta]
- 1.242 M-[Efectivamente...]
- 1.243 H-[Que hay muchos]
- 1.244 M-[Que hay pobreza en este país...]
- 1.245 M- Pero cuesta mucho
- 1.246 H-Si ya te digo, si vas al congreso ¿pero cuántas personas hay ahí metidas? Y no ganan 1.000 euros...]
- 1.247 M-[No, no son mileuristas no]
- 1.248 H- Por eso te digo que yo muchas veces digo pero joder...]
- 1.249 M-[Ni el rey gana 1.000 euros]
- [Todos muestran afirmación hacia lo dicho]
- 1.250 M-Y ahora antes de venir, estaba escuchando a colación de esto en la televisión que la infanta Elena, y la infanta Cristina, porque el rey de ahora ha dicho que no quiere herencia, iban a heredar, iban a ser las más millonarias de España, iban a heredar una fortuna de 2.000 millones de euros...*
- 1.251 M-[¿Cada una?]
- 1.252 M-*2.000 millones de euros, o sea que eso es una barbaridad*
- 1.253 M-[Pues sí...]
- 1.254 M-*Como ese hombre ha amasado ese dinero.
- 1.255 H-[¿Pero quién?]
- 1.256 M-El rey
- 1.257 H-[¿éste?]
- 1.258 M-Este, este, el que está en Arabia Saudí, 2.000 millones de euros que tiene de fortuna, están diciendo que...]
- 1.259 H-[¿No has visto lo que dijeron el otro día de lo que cuesta el hotel dónde está a diario? No me acuerdo pero era un disparate lo que costaba.
- 1.260 M-[Cómo no lo paga él]
- 1.261 M-[Ahí sí que yo hacía algo, me refiero, ahí sí que actuaría.
- 1.262 M-[Sí, sí...]
- 1.263 H-[Pero quien está actuando no le dejan...]
- 1.264 M-[Hay gente muy necesitada en España.
- 1.265 M-¿Y qué han hecho estas personas para heredar ese dinero?

1.266 M- [¡Robar!

1.267 M- Es que encima es eso que encima es ilegal

-[Risas]

1.268 H-Trincar todo lo que han podido. Anda que el yerno este el Urdangarin este...

[No comprensible, muchas voces al unísono]

1.269 M-Y ahora le han reducido la condena...

1.270 M-[Ya ha salido, está en un centro de reinserción de esos.

1.271 M-[¡Ves! Algo había oído. Ya ha cumplido

1.272 H-[Y eso que decía el rey que la justicia pa tol mundo igual.

1.273 M-[Sí...

1.274 H-[Si hombre ya lo veo yo

1.275 M-[Si desde un principio cuando él jura juramento, cuando hace el juramento dice que los principios, que el buen funcionamiento y el primero que lo ha demostrado que no ha sido él.

1.276 H-[el primero que debería irse a la cárcel él solito. Sin llevarle, él solito...

[No comprensible]

1.277 H-[Lo que se está descubriendo de él, debería irse él solito a la cárcel o ¿no?

1.278 H-[No, no, si...

1.279 M-[Entonces la justicia no es igual para todos.

1.280 H-[No hombre no, la justicia no, dice el refrán que bendice y quien no se queda mono y se acabó y no hay más

1.281 M-Yo creo que el rey legará un momento que vendrá a España y no pasará nada, bueno el mérito, y no pasará nada.

1.282 M-[No pasará nada y ya está, y se irá a su casa

1.283 M-[Y se irá a su casa tan a gusto

1.284 M-[Efectivamente en el palacio

1.285 H-[Y dirá Sofía vaya cargo que me ha caído otra vez

1.286 H-[¿Y este rey dice que no quiere nada de la herencia esa no?

1.287 M-[Claro

1.288 H-No sa jodio se lo meterá en una cartilla buena a las hijas y ¿a él qué le importa?

1.289 M-[Claro...

1.290 H-[Claro, los va a dejar sin herencia bolo, ese ha dicho que no quiere esa herencia pero la tendrá las hijas por lo menos.

1.291 H-[Él para salvarse el pellejo
[Todos emiten ruidos de afirmación]

1.92 H-[Él lo tiene que hacer así porque...
[No comprensible]

1.293 H- Pero que azacarán no se va a llevar más que las hijas del rey
-[Risas]

1.294 H-[Ya ves... mira el pájaro ese

1.295 H-[Parecía tonto ese joder...
[Afirman todos al unísono]
[Risas]

1.296 H-Ese parecía tonto con su baloncesto ese

1.297 M-[Balonmano

1.298 H-[Que no hubiera hecho falta hacer la tontería que ha hecho...]

1.299 M-[Pues no...]

1.300 H-[Se ha llevado 1.000 euros para estar en boca de todo el mundo...]

1.301 H-[Porque ese con lo que ganaba en el balonmano

1.302 H-[¿1.000 euros?]

1.303 H-[Me refiero 1.000 euros...
[No comprensible hablan todos a la vez]

1.304 H-[Porque se ha llevado poco ese hombre, no como el suegro que se ha llevado todo lo que ha querido.
[Risas]

1.305 H-[Y ha regalado todo lo que le ha dado la gana

1.306 M-[Pues yo pienso que Undargarin se ha llevado más de lo que todos nos pensamos.
[Afirma toda la mesa un ¡Sí! Rotundo]

1.307 H-Y la mujer que dice que no está enterada...]

1.308 M-[Ella estaba en todas las firmas, aparecía en todas, pero cómo era la hija del rey.

1.309 H-[Un aperitivo de lo que estaba haciendo el viejo.

1.310 M-[Exacto

1.311 H- Fíjate a esa novia que tenía por ahí, a Corina lo que le regalaba el tío cabrón
[Hablan todos a la vez]

- 1.312 M-[Esa estaba viviendo la vida padre
- [Risas]
- 1.313 H-Y ahora se pone en contra de él
- 1.314 M-[Por algo será... que casualidad que salgo ahora diciendo pues mira todo esto es lo que me dio.
- [Hablan todos]
- 1.315 H-[Cuando a esa rubia le da 100 millones...
- 1.316 H-[Y los trapicheos que se traía con esos árabes...
- 1.317 H-[Esos le han dado mucho, y los mexicanos también, no te creas que...
- 1.318 H-[La monarquía arrastra mucho dinero
- 1.319 M-[Arrastra sí mucha desigualdad, mucha desigualdad y eso lo sabía muy bien cuando juraba juramento.
- 1.320 H-[Estas chicas las hijas del, del del rey...*
- 1.321 H-[Del rey...
- 1.322 H-*que ya tienen un sueldo que...
- 1.323 H-[Una por lo menos sí
- 1.324 M-[Las dos, las dos...
- [No comprensible]
- 1.325 M-Una es princesa de Asturias y la otra será... de donde sea.
- [Risas]
- 1.326 M-Yo quiero que seamos como en Francia que no haya...
- 1.327 M-[Y como en Portugal...
- 1.328 M-[Y Portugal igual es verdad.
- 1.329 M-[Bueno e Italia...
- 1.330 M-[Bueno en realidad todos los que tenemos alrededor. Todos los países colindantes.
- 1.331 H-[Yo soy de los que piensa, que que cojones pinta el rey. Mantener una casa real vale muchas perras
- 1.332 M-[En España tiene mucho poder.
- 1.333 H-[Cuesta mucho
- 1.334 M-[Es que tienes que mantener la casa real, a los reyes, a las hijas, a los nietos de no sé quién, más la presidencia del gobierno, vamos que tienes que mantener muchas cosas.
- 1.335 H- A mí no me molesta que sea rey pero oye es que ojo, ojo, ojo...
- 1.336 M-[La desigualdad absoluta.

[No comprensible]

1.337 H-PUES NADA VAMOS A VER LAS ÚLTIMAS IMÁGENES, ÉSTAS VAN A SER UN POCO MÁS LARGAS PORQUE SON 4 VÍDEOS PERO VAN A SER LAS ÚLTIMAS.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C235):

Carlos Adulto: Aquella noche, las viejas historias de mi abuela sobre el terror y el sinsentido de la guerra parecían más reales que nunca y nos quitaron el sueño a casi todos. Y yo sólo podía pensar que estábamos al borde del precipicio, de la peor de las pesadillas, quién sabe si de una lucha entre hermanos, entre amigos, entre personas que acabarían matándose unos a otros por sus ideas. Aquel 23 de febrero retumbaba en mi cabeza otra fecha de la que había oído hablar tantas veces a mis mayores desde que era un crío, la del 18 de julio del 36, entonces, como ahora, muchas familias quedaron separadas por las líneas de los tanques, las pistolas y, sobre todo, el miedo. Y todo en medio de la desinformación, de la incertidumbre, del terrible palpito de que nuestra vida en libertad, nuestra búsqueda de un futuro mejor podía saltar por los aires de un momento a otro

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Carlos Adulto: Fue la noche más larga, una noche cargada de malos presagios en la que el país volvió a pensar que la sombra de una nueva dictadura militar iba a caer inexorablemente sobre los millones de españoles que aún no habíamos tenido tiempo de acostumbrarnos a lo que era vivir en democracia. La desesperanza, la incertidumbre y, sobre todo, el miedo campaban a sus anchas. Y quien más, quien menos, quiso resguardarse del peligro a buen recaudo. Al grito de “Quieto todo el mundo”, Tejero y sus hombres habían tomado el Congreso a la fuerza, lanzando un manto negro sobre testigos, periodistas y cámaras para que nadie pudiera contar aquel disparate que estaba sucediendo en el hemiciclo.

- Intervención de Juan Carlos en la televisión la noche del golpe del 23F:

Rey Juan Carlos: Al dirigirme a todos los españoles con brevedad y concisión. Ante la situación creada por los sucesos desarrollados en el Palacio del Congreso y para evitar cualquier posible confusión, confirmo que he ordenado a las autoridades civiles y la Junta de Jefes de Estado Mayor que tomen todas las medidas necesarias para mantener el orden constitucional dentro de la legalidad vigente. Cualquier medida de carácter militar que en su caso hubiera de tomarse deberá contar con la aprobación de la Junta de Jefes de Estado Mayor. La Corona, símbolo de la permanencia y unidad de la patria, no puede tolerar, en forma alguna, acciones o actitudes de personas que pretendan interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Al final, después de aquella noche de infarto, afortunadamente ni mi hermana Inés ni nadie tuvieron que exiliarse a ningún sitio. [...] Aquel 23 de febrero quedó ya para siempre en la memoria de los españoles como una fecha imborrable, un momento de nuestras vidas que todos recordamos casi minuto a minuto. Para mí fueron unas horas de locuras en las que, tanto mi padre como mi tío demostraron, cada uno a su manera, su amor por sus convicciones y sobre todo por sus seres queridos. Tras el gran susto toda España respiró aliviada, en nuestras calles y también en nuestras vidas volvió a asomar de nuevo la libertad.

-(0,4)

1.338 H-Ese fue el trabajo más fuerte que ha tenido el rey y el mejor hecho en todos los años que ha estado de rey en el golpe de estado.

1.339 H- Y que silencio hubo, hasta que no asaltaron el congreso de los diputados nada sabía nada. Yo que vivía en Valencia los carros cargando municiones, los polvorines, y nada que era una maniobra. Ahí nadie se supo nada de nada, hasta que no salieron los carros a la calle. Pero allí en el cuartel no sabía nadie nada.

[No comprensible]

1.340 H-[El de Bosch ese os tenía allí más derechos...

[No comprensible]

1.341 H-[Pues sí, sí se guardó silencio bien y por eso estuvo a punto de que fuera bien el golpe de estado.

1.342 H-[Porque no se echaron más, porque solo se echó a la calle ese, el Bosch. El único que se echó.

1.343 H-[El único...

1.344 H-[Y en Valencia... (0,3) ahí estuvo el hombre luchando solo, pero vamos*

1.345 H-[Sí, sí...

1.346 H-[Luego hubo 2 o 3 generales que se echaron para atrás. Al final se quedó solo, pero si no si que hay, sí que hubiera habido jaleillo.

1.347 H-[Valencia estaba dispuesta a lo que hubiera hecho falta. O sea que Valencia estaba dispuesta a que el golpe de estado siguiera.

1.348 H-[Por eso de este partido se ha hecho VOX, por el Milans del Boch.

[Risas]

1.349 H- Y es lo que quieren estos, darle a ver si sale para adelante.

1.350 M-[No si ellos so extremistas totales.

1.351 H-[Joooder... el otro día salió en la televisión este tiparraco el Abarascal ese, con lo de Estados Unidos y que si es un buen presidente, es que igual que él...

[No comprensible hablan todos]

1.352 H-[Otro que ha estado viviendo 40 años ahí del –palabra no comprensible- y ahora parece que... joder yo no sé, no me lo explico...

1.353 H- Pero y ese que parece que no tiene ni oficio ni beneficio ¿ganó?

1.354 M-¿Ese? Ese se dedica a eso...

1.355 M-[¿Abascal?

1.356 H- Ese que no tiene ni carrera ni nada de nada

1.357 M- [Pues salió que se ha comprado un chalet que no veas, se ha comprado un chalet en la Moraleja...

1.358 H-[El otro día leí yo en el Facebook que a Casado le tuvieron que aprobar la universidad porque todo lo suspendía...

[No comprensible]

1.359 H-Y a Casado le echaron... ¿No sé si lo habéis leído vosotros?

1.360 M-[¿le echaron de dónde?

1.361 H- de la universidad porque... era mal estudiante

[Hablan todos a la vez]

1.362 M-[Si lo peor de todo eso es que perdemos derechos, yo creo que con todo eso perdemos, porque con Abascal solo quiere perder derechos, la mujer vuelve a retroceder como antiguamente a la época del 68 en ese sentido. Entonces, esta gente se siente que vuelve a tener libertad, si no hay golpe de estado volvemos a ser libres, imaginaros como eso se volvería a repetir ahora mismo, porque estaríamos acojonados con un golpe de estado.

[No comprensible]

1.363 H-[Peor que con Franco quizás...

1.364 M-[Pues claro, porque hemos vivido con derechos y ahora nos los quitan.

1.365 H-Quizá que si hay un golpe de estado y sale ahora ya hablaríamos si estaríamos iguales o peor que cuando Franco. Porque esta gente... ya lo habéis visto como el militar [No comprensible] Si es que no no, no rigen. [No comprensible] El salvajismo de decir que habría que matar a 26 millones de españoles.

1.366 M-[Para decir eso que locura se le ha tenido que pasar

1.367 H-[Y la justicia no hace nada. Coño si lo hubiera dicho un pobre ya verás cómo iban a...

1.368 M-[Y luego ha habido un actor que le han metido en la cárcel, ¿no? ¿Cómo se llamaba este? Por decir un montón de cosas contra el rey, contra dios, contra no sé qué...

1.369 M-[Ah sí, espera...

1.370 M-[¿Cómo se llamaba este actor?

1.371 M-[Willi Toledo

1.372 M-[Willi Toledo sí.

1.373 H-Ah ostias, ese está muy loco

1.374 M- [Ese se ha metido con el rey...

1.375 M-[Todo lo que ha querido

1.376 M-[¿Y está en la cárcel?

1.377 M-[Ha estado si... pero yo creo que esta ya fuera, pero sí, le meten y sale y eso.

1.378 M-[Exacto

1.379 H-[Y ese entra en la cárcel por decir cosas contra el rey, y los militares estos decir que había que matar a 26 millones de españoles eso no

1.380 M-[¡Eso no pasa nada! Y no fue una persona ni dos, que fueron muchos.

- 1.381 H-[Son 26 millones
- 1.382 H-[Estamos hablando que estamos como antiguamente, como los 40 años aquellos... [Risas]
- 1.383 H-[Vivir, vivimos mejor, pero...
- 1.384 H-[¿La guardia civil a quién nos pegaba? A la gente humilde, a la gente obrera, a los que iban con un mercedes y un coche de esos ni los paraban y estamos igual.
- 1.385 H-[Y ahora como dices, estamos más o menos
- 1.386 H-[Igual, igual que más da.
- 1.387 H-[Pues lo que hemos estado hablando, la familia del rey ha estado robando millones a punta pala y ahí los tienes, y tú robas...
- 1.388 H-[Y es que aunque mande la izquierda como manda ahora mismo es que no puede hacer nada, se le echan encima.
- 1.389 H-[Es que había que cambiar muchas cosas
- 1.390 H-[Muchísimas cosas tú veras
- 1.391 H-[Muchas cosas
- 1.392 H-[Aquí mientras no cambien muchos las cosas aquí lo mismo nos va a dar que mande la izquierda, o la derecha, lo mismo no pero...
- 1.393 H-[Felipe González, Felipe González los primeros años era un izquierdista, pero luego se le echaron encima el dinero y tuvo que rebajar, siguió mandando pero agachó, agachó la cabeza
- 1.394 H-[Cuando gano éste ya se le juraron, atente a las consecuencias que las vas a pasar muy putas, eso lo dijo... el Hernando, lo dijo en el patio del congreso, atente que las vas a pasar muy putas*
- 1.395 M-[Ya lo sabía
- 1.396 H-[*Y como ellos tienen una boca tan suelta.
- 1.397 H-[El dinero tiene mucha fuerza bolo, mucha fuerza.
- 1.398 H-[Pero bueno a ver si nos vamos librando poco a poco. Y no volvemos a las andadas de atrás
- [Risas]
- 1.399 M-[No, no... esperemos que no
- 1.400 H-[Yo por mis nietos
- 1.401 M-[Por las generaciones... Tenemos bastante con la pandemia.
- 1.402 H-[Encima esto, ya ves
- 1.403 M-[Eso nos está rematando.
- 1.403 H-[Y la pandemia, y la nieve.
- 1.404 M-[Y la filomena
- 1.405 H-[Y ahora viene...

1.406 M-[Y también te digo una cosa...

[No comprensible]

-DESDE AQUÍ HASTA EL FINAL DEL AUDIO HABLAN INDISTINTIVAMENTE TANTO DE LA PROBLEMÁTICA DE LA PANDEMIA COMO DE LA INSÓLITA NEVADA EN EL CENTRO DE ESPAÑA CONOCIDO CON EL NOMBRE DE FILOMENA.

1.407 H-NADA AGRADECEROS HABER VENIDO.

Anexo 3.2. Transcripción del grupo de discusión del Partido Popular en el municipio de Los Cerralbos

Fecha de realización: 16 de enero 2021

Lugar de realización: Sala de Juntas del Ayuntamiento de Los Cerralbos (Toledo)

Duración: 00:39:00

2.1 H- LO PRIMERO, MUCHAS GRACIAS POR VENIR, VAMOS IR VIENDO COSITAS DE CUÉNTAME CÓMO PASÓ Y EN SÍ, LO QUE VAMOS A HACER ES VER LA RELACIÓN, QUE RELACIÓN VÉIS ENTRE CUÉNTAME Y LA HISTORIA DE ESPAÑA O ENTRE LAS SERIES DE TELEVISIÓN Y LA HISTORIA DE ESPAÑA EN CUALQUIER CASO, TODO LO QUE PENSÉIS QUE PODÉIS DECIR, QUE SE OS OCURRA, CONTADLO NINGUNA IDEA, EN ESTE CASO, PARA ESTE TIPO DE TRABAJOS ES TONTA, POR MUCHO QUE PENSEMOS, BUENO ESTO NO LO DIGO QUE ES UNA TONTERÍA, PUEDE SER BASTANTE RELEVANTE. ENTONCES SI QUERÉIS EMPEZAMOS.

2.2 H- Sí

2.3 H-OS VOY A PONER ESTAS IMÁGENES Y VAMOS IR VIENDO ¿QUÉ RELACIÓN PUEDE TENER LA HISTORIA DE ESPAÑA CON, CON, CON, CUÉNTAME? Y, ¿QUÉ ES LO QUE PENSÁIS? ESTE VÍDEO PARA SER MÁS EXACTOS DURARÁ TRES MINUTOS. EL RESTO VA A SER MÁS CORTO, DE 20 O 30 SEGUNDOS.

[No comprensible]

2.4 H-¿LO ESCUHÁIS BIEN?

2.5 H-[Sí, sí...

-Palabras de Carlos Adulto en Off y discusión de la familia Alcántara alrededor de la mesa del comedor. (T1C1):

Carlos Adulto: En 1968 yo tenía 8 años, ahora dicen que 1968 fue un año revolucionario y lo fue por lo menos para mí. La verdad que en 1968 yo no estaba para revoluciones, me preocupaban otras cosas, me preocupaba que el pobre Fugitivo estuviera siempre huyendo cuando todos sabíamos que no había matado a nadie. También me preocupaba que el televisor que mi padre acababa de comprar no llegara a tiempo para el festival de Eurovisión. A mi padre le

preocupaba que hubiera trabajo, paz, y salud, y mi madre lo que de verdad quería es que hubiera salud, paz y trabajo. Mis padres habían pasado muchas estrecheces, mi abuela aún más, ahora era una mujer de mucho punto y pocas palabras. Toni mi hermano mayor. A este lo único que le preocupaba era la música, las chicas y al acné juvenil.

Mercedes: ¡A cenar! ¡Nene a cenar!

Carlos Adulto: Antes de que tuviésemos televisor todavía se hablaba en la mesa, bueno hablaba mi padre y los demás respondíamos.

Antonio: ¿Y la niña qué?

Mercedes: Se habrá retrasado. Venga vamos que se enfría la cena.

Antonio: ¿Se puede saber por qué nunca podemos cenar todos juntos?

Carlos Adulto: La niña era Inés, mi hermana mayor. Se pasaba la vida despidiéndose del novio y yo no entendía por qué tardaban tanto en despedirse. Total se iban a ver al día siguiente. Inés: Hola. Llego tarde, lo siento.

Antonio: Lo raro sería que llegaras a la hora. ¿Y a esa falda que le ha pasado, se ha vuelto a encoger?

Mercedes: es la moda Antonio.

Herminia: hay modas y modas.

Inés: Ay abuela no empieces de verdad

Antonio: La abuela tiene razón hija, hay modas y modas. Las modas como dios manda y las otras.

Mercedes: ¿Cuándo te han dicho que van a traer la televisión?

Carlos: ¿Y cómo es papá?

Antonio: ¿La televisión? Es muy hermosa, y tiene una pantalla gris muy grande. Cuatro botones a la derecha. Pesa mucho, y tiene UHF.

Inés: ¿De verdad que tiene UHF?

Antonio: ¡Anda claro hija!

Mercedes: ¿Y la antena? ¿Cuándo van a colocar la antena?

Antonio: Pues no sé Merche, cuando lo traigan

Herminia: ¿Y cómo lo vais a pagar? ¿De dónde vais a sacar el dinero?

Mercedes: La vamos a pagar a plazos.

Herminia: a mí esas cosas... cuando se tiene el dinero tanto tengo tanto pago.

Antonio: Toni me estás poniendo nervioso ¿Qué te pasa? Toni todavía no ha acabado el parte.

Toni: Pero si ya ha acabado papá y están tocando Los Bravos en el Prince.

Antonio: No ha terminado porque todavía no han dado los toros. Anda pon el parte y siéntate. ¿No puedes esperarte un poco?

Toni: ¡No papá! Se están acabando y están en el Prince.

Antonio: ¿Qué es eso? Pues nada, escucha los Bravos esos.

Toni: Sí... ¿Con eso de fondo?

Antonio: ¿No quieres? Pues eso digo yo que no se escuchan los Bravos y ya está leches.

Carlos Adulto: Así era mi familia en 1968. Al recordar aquella época me parece como si estuviera hablando de otra gente y de otro país, y no es que hayan pasado tantos años, lo que ocurre es que todos hemos cambiado tanto en tan poco tiempo que hasta mi propia familia me parece irreconocible.

2.6 H- ESTO ES. ESTE ES EL VÍDEO QUE OS QUERÍA MOSTRAR. Y NO SÉ ¿QUÉ OS SUGIERE, QUÉ PENSÁIS? ¿SE ADECUA A LA REALIDAD?

[No comprensible]

2.7 H-¿NOS PUEDE ENSEÑAR LA HISTORIA?

2.8 H-[A mí en mi caso, si que, porque precisamente por esa época fue cuando también nosotros compramos la tele [risas] Es cierto, cuando nació mi hermana, (0,2) No sé si fue en el 68 o en el 69, por ahí entonces, compramos la tele que no la teníamos (0,2) Y fue algo parecido, tú verás, todo el mundo esperando a que llegase. [Risas]

2.9 H- La tele siempre la recuerdo [Risas] Además tengo una y sale ahí, en el Cuéntame (0,2), la tengo todavía en casa (0,2) y esa época, es un poco, lo que pa, que también, co como ha dicho, que ha cambiado mucho... (0,2), eee... la forma de vida, pero también, yo no creo que haya cambiado es que cambiamos todos.

- [Sí a mí...

2.10 H- Ves las cosas de otra manera (0,2) luego lo piensas un poco detenidamente y... la realidad es que todos hemos pasado la niñez la hemos vivido de una manera y eso se nota ahí... la vida ha cambiado mucho pero hemos cambiado nosotros mucho o hemos cambiado mucho con la edad.

- [yo lo que noto mucho, por ejemplo ahí, que a ver...*

-[El papel del padre, ¿no?

-Eso

2.11 H-*Que no es lo mismo, eee... los años 65 o 68 en Madrid como aquí en el pueblo, aquí era todo mucho más atrasado todavía (0,2). Eso era como vivían estas personas, aunque eran personas humildes, era casi un lujo, aquí no se vivía así (0,2) las personas trabajadoras así humildes.

2.12 H- Yo por ejemplo esas imágenes [No reconocible] Yo tenía 3 añitos, pero sí me recuerdan esas imágenes, pues que el barrio que yo vivía prácticamente igual, la vivencia, las casas igual, los muebles y to. A mí, por eso, me gustaba esa serie porque era tu vivencia desde pequeñito, dos años, ahí ha dicho que tenía (0,2)

2.13 M-[Ocho

2.14 H- Ocho pero tampoco más o menos así. Luego el patriarca, como se dice

2.15 H-[Sí, Eso sí que es verdad

2.16 H-[El padre era el padre, ya no existe. Por eso, hoy en día ya no existe, tienes autoridad pero no la tienes, y ahí, en esa época sí, era el padre el que mandaba [Golpe en la mesa] Esto se hace así porque se hace así.

2.17 M- A mí lo que más me ha llamado la atención sin haber vivido yo esa época ni nada de eso. Es (0,2) la diferencia en cuanto a la época de ahora del papel de los padres, el padre...

2.18 H- [El padre era...

2.19 M-El respeto, la autoridad y la madre siempre disculpando al niño, a la niña

2.20 H-[Sí y... eso ya no es así, y el que (0,2) ahora mismo tú te sientas en una mesa a... comer y tienes la tele puesta y ahí era como...*

2.21 H-[La radio... si ahora es diferente, si no comes con la tele...

2.22 H-*O comes con el móvil sabes.

2.23 M-Ese respeto se ha pasado, y sobre todo la frase de la abuela de comprar eso a plazos, se compra cuando se tiene dinero que ahora mismo no lo hace nadie

-[No comprensible]

2.24 H-Hasta los móviles... ahora se compra todo a plazos

-[Risas]

2.25 H-Ahora no te esperas, ha salido el móvil

2.26 H-[Cambio de mentalidad, incluso con las casas, yo también hablas con gente mayor y las casas por ejemplo en Madrid, la de mis padres, no había letras como ahora me ha pasado aquí eso. Era hablar con el constructor o si no tienes el dinero vale venga dame tanto durante cinco años (0,3) eso ha cambiado tanto que...

2.27 H- A PARTIR DE AHORA, DESDE ESTE MOMENTO YA VAMOS A IR ORIENTANDO LAS IMÁGENES A.... LA FIGURA DE JUAN CARLOS ¿QUÉ RELAVANCIA TUVO? ¿CÓMO LO CUENTAN AQUÍ? Y SI SE ADECUA BIEN, SI PENSÁIS QUE SE ADECUA BIEN A LO QUE PASÓ REALMENTE EN ESPAÑA Y YA NOS VAMOS ACERCANDO A SI LA SERIE NOS CUENTA BIEN LO QUE PASÓ AQUÍ EN ESPAÑA O NO... O NO ESTAMOS DE ACUERDO EN FIN.

- Imágenes de la coronación de Juan Carlos como sucesor en consonancia con la Ley de Sucesión que es observado por la familiar Alcántara (T1C32):

Procurador: ¿Juráis lealtad a su excelencia el jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino?

Juan Carlos: ¡Sí, juro lealtad al jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino!

Procurador: Si así lo hicieris, que Dios os lo premie, y si no, os lo demande.

Juan Carlos: Plenamente consciente de la responsabilidad que asumo, acabo de jurar como sucesor a título de Rey, lealtad a Su Excelencia el Jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y Leyes Fundamentales del Reino. En esta hora pido a Dios su ayuda y no dudo que nos la concederá, sí como estoy seguro, con nuestra conducta y trabajo nos hacemos merecedores de ella.

- Palabras de Carlos Adulto a colación de las imágenes anteriores (T1C32):

Carlos Adulto: La verdad que en esos momentos muy pocos españoles hubieran apostado por el futuro de la monarquía, mi hermano y tantos otros de su generación lo veían como un anacronismo, ni siquiera mis padres no estaban muy convencidos de que la corona nos pudiera dar un futuro estable después del Franquismo, ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar a todos de más de un aprieto.

2.28 H- Y AHORA ESTAS... SIGUIENTES IMÁGENES LO QUE OS SUGIERA, LO QUE PENSÉIS, ¿ESTÁIS DE ACUERDO, NO...?

2.29 H-A mí un poco... que habla sin... sin haber vivido esa... con tres o cuatro añitos

2.30 H- [A ver, lo vives y no lo vives...

[No comprensible]

2.31 H-Luego un poco la historia te va contando las vivencias y tal, (0,2) yo no... yo según esto como decía, en... en... ¿Cómo se llama... el hijo?

2.32 M-[Carlos

2.33 H- Carlos (0,2) yo creo que fue positivo.

2.34 H-Yo creo que también

2.35 H- Ha tenido sus ratos malos, a los mejor oye, ha cambiado mucho la vida pero... yo creo que sí fue (0,2)*

2.36 M-[Yo creo que tuvo un papel importante en la transición ¿no?

2.37 H-*y ha hecho aparte de otras historias que puede estar pasando ahora con él, pero ha tenido su papel relevante en... para España. Yo creo que ha sido muy positivo. Quitando eso, pero al final todo el mundo somos unos (0,2) unos sinvergüenzas. Al final aprovechas el...

2.38 M-Pero analizamos ese momento...

2.39 H-[Por eso. Por eso yo analizando, yo ahora no...

2.40 H-[En ese momento, en ese momento ha tenido su buen papel pa eso. Luego quitando cada uno somos como somos y el ser humano comete errores pero yo creo que sí que vino bien.

-Sí

-A mí también me lo parece... que tuvo un papel relevante.

2.41 H- PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES YA DIGO QUE... (0,2) LO QUE OS SUGIERA, O QUERÁIS Y YA VAMOS ORIENTÁNDOLO TODO HACIA JUAN CARLOS...

2.42 H-[Y luego, esto es como yo digo esto también te hace consciente con lo que está pasando un poco ahora, que al final los cargos, que se hacen vitalicios que son para toda la vida, al final pues se estropean.

-[Claro

2.43 H- Porque si tú tienes proyectos, tienes tal... pues voy a ocuparme un año, dos, cinco, diez años, quince años, pero llega un momento que te apotronas en el ese y ya... (0,2) lo ves todo a tú manera y no te das cuenta de la gente que...

2.44 H-[No te importa tanto como al principio

2.45 H- Por eso ves lo tuyo y dices yo no lo estoy haciendo bien, yo sigo aquí en mi cargo y sigo pensando que esto es marrón porque tiene que ser marrón, pero a lo mejor estás equivocado y tiene que ser verde, por eso hay ahí, refleja mucho.

- Conversación entre Antonio Alcántara y Don Pablo (T9C148):

Antonio: Si es que claro, pasamos de Franco que gobierna por la gracia de Dios, a un Rey que gobierna por la gracia de Franco, eso no puede durar mucho o termina como el rosario de la aurora.

Don Pablo: No te equivoques Antonio, eso es lo que dice el populacho.

Antonio: Lo dicen porque lo sabe todo el mundo

Don Pablo: Mira Antonio, la gente de la calle no sabe nada. Hay que oír a los enterados de verdad, los que manejan los hilos del poder ¿De qué te crees que hemos estado hablando en la reunión?

Antonio: Si ya lo sé, si me he enterado perfectamente, de lo de los militares. Lo del búnker del Pardo. Pero luego ya entramos en los asuntos del Rey, de la Monarquía, el padre, el hijo, y me lfo.

Don Pablo: Pero no solo tú, mucha gente. Pero ya veras, esa es la única salida.

Antonio: Pero ¿De qué Monarquía estamos hablando? Aquí quiere ser todo el mundo Rey. El marido de Carmencita, el padre de don Juan Carlos

Don Pablo: Ese lo tiene muy difícil

Antonio: Pues ¿Por qué? Es al que le toca

Don Pablo: Sí, pero los del exilio en París...

Antonio: ¿Carrillo?

Don Pablo: Carrillo y los demás. Como no están aquí, no saben lo que está pasando y siguen dorándole la píldora.

Antonio: A mí me daría lo mismo, total que sea el padre o que sea el hijo.

Don Pablo: No es lo mismo Antonio.

Antonio: Qué sí, que venimos de Franco, que nadie se lo cree.

Don Pablo: Se lo creen los que tienen que tomar decisiones. Y todas las personas con dos dedos de frente sabemos que es la única solución. La dictadura ya se está acabando. Se acabó. No pretenderás que los militares consientan otra república.

Antonio: Yo no digo eso. O sea que no nos queda otra.

Don Pablo: No señor

Antonio: ¿Y Juan Carlos crees que es capaz de gobernar?

Don Pablo: A ti te parece un poco cortito ¿no?

Antonio: No, yo no he dicho que sea cortito, eso lo has dicho tú. Pero este muchacho que ha estado a la sombra de Franco y aquí hay mucho buitre.

Don Pablo: Pues vuelves a equivocarte Antonio Alcántara. Ese muchacho como tú le llamas, Juan Carlos, es bastante más largo de lo que todos creemos. Y está perfectamente convencido de que necesita el apoyo para gobernar de la derecha civilizada y de la izquierda blanqueada porque si no acabará como su abuelo. En el exilio.

Antonio: Total que pasamos de ser demócrata cristianos de toda la vida a monárquicos de pura cepa

Don Pablo: Pues mira, eso es. Más que monárquicos, juancarlistas. Juancarlistas de momento.

2.46 H- NO SÉ, ¿QUÉ PENSÁIS?

2.47 H-Que la política desde que... [Risas]

2.48 H- Pues la verdad no sé qué pensar yo tampoco en este momento

(0,4)

2.49 H- No sé, en ese momento refleja es que (0,2) que ahí la política viene siempre, se achaca todo a la política. Y luego que... que... Yo aquí con este video, el afrontar las cosas nuevas que cuestan.

2.50 M-[Hombre está claro que...]

2.51 H-[Cambiar el eso a lo desconocido...]

2.52 H-Pues el otro que viene éste y ahora que no está Franco viene el otro, no va a hacer... ahí es un poco, poco pero a ver en todos los niveles. Y ahí se refleja eso, el cambio (0,2) que es como que...

2.53 M-[El miedo al cambio...]

2.54 H- El miedo, por eso, el miedo al cambio (0,2) también lo refleja ahí

2.55 H- A ver había muchos pensamientos en contra como pasa que este fue una cosa que también, Franco dijo y así se hizo, pues (0,2) pues no había más qué decir ni qué pensar.

2.56 M- [Sí, sí...]

[Risas]

2.57 H- A ver no había discusión pero luego es un poco el miedo a al cambiar a algo diferente y luego igual, como desde toda la vida se refleja también el tema de la política de un bando o de otro bando que quiere.

2.58 H- [Y eso no va a cambiar nunca]

2.59 H-Aquí no sé, pero en Madrid (0,2) Luego ya un poco más con los años sí el tema de la política sí que yo me acuerdo de jovencillo que se vivía un poco diferente ¿No sé aquí en el pueblo como se vería? Imagino que en sitios pequeños es diferente.

2.60 H- Aquí, a mí, la política es que no me ha interesado nunca. Entonces bueno

2.61 H-[Yo en mi casa...]*

2.62 H- Pero sí que había alguno que le gustaba discutir si

2.63 H-* yo en mi casa tampoco la única mi hermana era muy gue guerrillera

-[Risas] (0,3)

2.64 H-VALE PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES IMÁGENES QUE VAN A SER DOS VÍDEOS CORTITOS DE UN MINUTO CADA UNO

- Coronación del Rey tras la muerte de Franco (T9C152):

Rey Juan Carlos: Con respeto y gratitud quiero recordar la figura de quien durante tantos años asumió la pesada responsabilidad de conducir la gobernación del Estado. Comienza una nueva etapa de la historia de España. Que todos entiendan con generosidad y con altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional. El rey quiere serlo de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición. Al dirigirme como rey desde estas Cortes al pueblo español confío en que todos sabremos cumplir la misión en que estamos comprometidos. Si todos permanecemos unidos habremos ganado. ¡Viva España!

- Palabras de Carlos Adulto en relación a la figura del Rey (T9C152):

Carlos Adulto: Al fin el 6 de diciembre de 1978 los españoles vuelven a votar en referéndum para dar un mayoritario sí a la constitución aprobada en el parlamento. Cada 6 de Diciembre celebramos el aniversario de aquella fecha que está vez sí marca un antes y un después en la historia. Hoy hace exactamente 29 años de aquello y en este tiempo nos han pasado muchas cosas. Unas buenas y otras malas. Pero todas ellas vividas en libertad. Una libertad impensable en aquel 20 de Noviembre de 1975, el día en el que murió Franco.

2.65 H- Me acuerdo perfectamente de ese día

2.66 M-[¿A sí?

2.67 H- Es que como siempre siendo niños pues esas cosas aunque yo tenía 10 años ya en el 75 fue puesto de (0,2) se ha muerto Franco, aiba pues si no hay colegio, ya sabéis... [Risas]

2.68 H- Sí

2.69 H-Estábamos como de luto pero de fiesta a la vez

-[Risas]

2.70 H- A mí también, yo también lo recuerdo cuando el golpe de Estado, con el golpe que hicieron, ahí sí, igual, y esto también lo recuerdo. Eso sí (0,2)

2.71 H-[Si hombre eso fue una cosa...

2.72 H-Además que te quedas, yo cuando murió Franco íbamos al colegio, es lo que dices, no hay colegio, pues yo te alegras de que no hay colegio

2.73 H-Estabas de luto y fiesta

2.74 H-Si cuando el golpe de estado, eso también

[No comprensible] Yo estaba en la academia militar y no me dejaban salir [Risas] Luego tira pa casa corriendo [Risas]

2.75 H- [Aquello fue...

2.76 H-Esas historias yo creo que no se olvidan nunca, el que lo haya vivido, el que haya tenido en esa época claro luego con ocho, nueve, ocho años, diez tenía yo (0,3)

2.77 H-ENTONCES, ¿CONSIDERÁIS QUE LA FIGURA DE JUAN CARLOS FUE FUNDAMENTAL PARA LA TRANSICIÓN?

2.78 H-Para esa transición yo pienso que sí

-Yo creo que sí

-[Yo pienso que sí

-[Pienso que sí

2.79 H-¿QUÉ NO HUBIERA SIDO LO MISMO?

2.80 H-No

2.81 H-No sé qué salidas se hubiese buscado en ese momento, porque es que se cambió de una dictadura, porque puede ser que Franco, lo que han contado, que puedes vivir las historias de cada uno. Yo en mi casa (0,2) en la época de mis padres, vivíamos de Franco no se no recuerdo haber vivido mal ni nada, una casa familiar normal y corriente, ¿Qué era un dictador? Pues si la verdad que si hubiera sido una dictadura, vivir con un dictador no es buena eso está claro.

2.82 M- [No claro... ni de un lado ni de otro

[No comprensible]

2.83 H- La constitución igual, que también ha sido una cosa buenísima, que haya que mejorarla con el paso del tiempo, como todo...

2.84 M-[Hay que adaptarla a los tiempos

2.85 H-[Hay que adaptarla un poco a los tiempos. Para mí ha sido positivo.

2.86 M- Para mí también, además ahí en el discurso del Rey eee... dice claramente que gobernar para todos, y...

2.87 H-[Todos unidos...

2.88 M-Y todos unidos independientemente del signo político al que pertenezcas, ¿no? Quiero decir que intenta reflejar que la monarquía es una cosa ajena a cualquier tipo de partido político.

2.89 H-[Exactamente...

2.90 M-¿No? En su discurso intenta decir eso al menos...

2.91 H-[y que luego ahí la poca experiencia que podamos tener (0,2) se ha gobernado un poco o un partido o el otro, se ha gobernado un poco en base a no ha sido una persona que ha marcado esto es así porque yo lo mando, o lo hacemos así. Yo creo que ha sido una cosa... (0,2) y él para mí ha hecho un buen papel.

-A mí también me lo parece

-[Sí, pienso...

2.92 H- VALE, PUES VAMOS A VER ESTOS CUATRO VÍDEOS QUE VAN A SER LOS ÚLTIMOS QUE VAN A TRATAR SOBRE, YA HABÉIS HABLADO SOBRE LO QUE PENSÁIS DE JUAN CARLOS EN LA

TRANSICIÓN PUES VAMOS A VER AHORA SI FUE DETERMINANTE O NO, QUÉ PENSÁIS, Y VER CÓMO LO NARRAN SOBRE TODO ELLOS, EN EL GOLPE DE ESTADO DE TEJERO EL 23 DE FEBRERO.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C235):

Carlos Adulto: Aquella noche, las viejas historias de mi abuela sobre el terror y el sinsentido de la guerra parecían más reales que nunca y nos quitaron el sueño a casi todos. Y yo sólo podía pensar que estábamos al borde del precipicio, de la peor de las pesadillas, quién sabe si de una lucha entre hermanos, entre amigos, entre personas que acabarían matándose unos a otros por sus ideas. Aquel 23 de febrero retumbaba en mi cabeza otra fecha de la que había oído hablar tantas veces a mis mayores desde que era un crío, la del 18 de julio del 36, entonces, como ahora, muchas familias quedaron separadas por las líneas de los tanques, las pistolas y, sobre todo, el miedo. Y todo en medio de la desinformación, de la incertidumbre, del terrible palpito de que nuestra vida en libertad, nuestra búsqueda de un futuro mejor podía saltar por los aires de un momento a otro

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Carlos Adulto: Fue la noche más larga, una noche cargada de malos presagios en la que el país volvió a pensar que la sombra de una nueva dictadura militar iba a caer inexorablemente sobre los millones de españoles que aún no habíamos tenido tiempo de acostumbrarnos a lo que era vivir en democracia. La desesperanza, la incertidumbre y, sobre todo, el miedo campaban a sus anchas. Y quien más, quien menos, quiso resguardarse del peligro a buen recaudo. Al grito de “Quieto todo el mundo”, Tejero y sus hombres habían tomado el Congreso a la fuerza, lanzando un manto negro sobre testigos, periodistas y cámaras para que nadie pudiera contar aquel disparate que estaba sucediendo en el hemiciclo.

2.93 H- Yo pienso que si eso hubiera tirado palante hubiera habido una guerra.

2.94 H-[Sí hombre claro...

2.95 H- Si eso hubiera tirado (0,2) que hubieran tenido más poder, hubiera tenido un enfrentamiento que además aparte político de un bando contra otro, hubiéramos vuelto a... (0,2) Yo creo que sí, menos mal que eso se paró a tiempo pero si toman el control como querían hubiera sido (0,2) otra guerra

2.96 M-Si es que es eso, un enfrentamiento político...

2.97 H- No si no al final es política, y gobierno uno o gobierna otro, por eso ahí lo de la constitución te marca mucho, y luego la forma de hacerlo bueno. También como decían falta de información no es lo mismo que ahora, ahora yo creo que ahora hay demasiada información, joder demasiados bulos, y antes había una cosa, información de un lado o de otro y ya está. Pero si que hubiera sido otra guerra, eso sí

- Intervención de Juan Carlos en la televisión la noche del golpe del 23F:

Rey Juan Carlos: Al dirigirme a todos los españoles con brevedad y concisión. Ante la situación creada por los sucesos desarrollados en el Palacio del Congreso y para evitar cualquier posible confusión, confirmo que he ordenado a las autoridades civiles y la Junta de Jefes de Estado Mayor que tomen todas las medidas necesarias para mantener el orden constitucional dentro de la legalidad vigente. Cualquier medida de carácter militar que en su caso hubiera de tomarse deberá contar con la aprobación de la Junta de Jefes de Estado Mayor. La Corona, símbolo de la permanencia y unidad de la patria, no puede tolerar, en forma alguna, acciones o actitudes de personas que pretendan

interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum.

2.98 H-Acojonaos estábamos ahí

2.99 H- ESTE YA VA A SER EL ÚLTIMO Y YA OS PREGUNTO SOBRE LO QUE CONSIDERÁIS LA FIGURA DEL REY EN ESTE MOMENTO TAN IMPORTANTE.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Al final, después de aquella noche de infarto, afortunadamente ni mi hermana Inés ni nadie tuvieron que exiliarse a ningún sitio. [...] Aquel 23 de febrero quedó ya para siempre en la memoria de los españoles como una fecha imborrable, un momento de nuestras vidas que todos recordamos casi minuto a minuto. Para mí fueron unas horas de locuras en las que, tanto mi padre como mi tío demostraron, cada uno a su manera, su amor por sus convicciones y sobre todo por sus seres queridos. Tras el gran susto toda España respiró aliviada, en nuestras calles y también en nuestras vidas volvió a asomar de nuevo la libertad.

2.100 H- Sí, sí que fue un momento de mucha tensión (0,2) porque estábamos todo el mundo efectivamente que no sabíamos ni qué iba a pasar porque si llegan a tomar el poder de verdad como estaban empeñados

2.101 H-[No hubiera sido...]

2.102 H-La que se lía... (0,1) y es cierto que (0,2) yo pienso que si que tuvo un papel ahí*

2.103 M-[Hombre el papel que tuvo ahí... lo evitó, hizo cumplir lo que la constitución dictaba...]

2.104 H-*Efectivamente, se levantó el tío y yo pienso que sí

2.105 H-Y en esa época tenía su poder, no luego es como to, que se va perdiendo un poco, pero...*

2.106 H-[Bueno porque ya luego ya perdió poder y credibilidad, las dos cosas [Risas]

En aquella época fue distinto... [Hablan todos a la vez] En aquella época fue distinto

[No comprensible]

2.107 H-*Su papel yo creo que intervino bien, y el resto de la gente ya da igual como lo ha entendido, por eso digo que...*

2.108 M-[Yo supongo que...]

2.109 H-*Como fue un grupo reducido de gente el que el que eso pero si llega a salir paralante...]

2.110 M- Yo creo que la gente que haya vivido eso, que entienda que el rey ayudó a parar una posible segunda dictadura o una guerra.

2.111 H- [Sí]

2.112 M- Lo vive como alivio y como pues lo dice ahí agradecidos al rey por evitar eso.

2.113 H- [Por supuesto...]

2.114 H- Yo pienso igual que era otro bando diferente, el bando del rey que le apoyó y el bando que no estaba con el rey, pero vamos yo creo que hizo buen papel.

2.115 H- Y, ¿CRÉEIS QUE EL BANDO DEL REY COMO ACABAS DE DECIR (0,2) CONFIGURABA, DIGAMOS, UNA CONCORDIA NACIONAL? O ¿EN TORNO AL REY, ERA LA FIGURA ENTRE UNOS Y OTROS, QUE NO SE PUSIERAN A PEGARSE?

2.116 H-SÍ

2.117 H-[Sí, sí, sí, sí...

2.118 H-[Por supuesto que sí...

2.119 M- Tú quieres decir que en lugar de haber sido por, por ese lado, hubiera sido por el otro el rey lo hubiera evitado de alguna manera. Yo estoy completamente convencida ¿no?

2.120 H-Yo creo que sí porque el rey...

2.121 M-[Si es que al final lo dice ahí muy claro que para hacer cumplir lo que dictaba la que todos los españoles votaron en la constitución es que igualmente hubiera sido el intento de golpe de estado de un bando u de otro yo creo que lo hubiese... parado igualmente.

2.122 H-Si hubiera sido a lo mejor del bando juancarlista, como dicen lo hubiera parado a lo mejor. [No comprensible] Pero el otro bando, era un bando diferente, entonces... yo creo que para mí fue buena.

2.123 H-[Ahí era el que realmente yo pienso que se puso en contacto con todos y fue el que realmente al final se levantó y los puso a todos de acuerdo para expulsar a los militares como es lógico.

2.124 M-[Para evitar que eso no llegase a nada ¿no?

-(0,3)

2.125 H-Para mí sí.

2.126 H- VALE, PUES... NADA PREGUNTAROS YA POR ÚLTIMO SI ESTÁIS UN POCO DE ACUERDO, Y HABIENDO VISTO POCAS IMÁGENES PERO, SI ESTÁIS UN POCO DE ACUERDO CON LA SERIE, TAL Y COMO LA SERIE RELATA, ES DECIR, EL MIEDO QUE SE VIVIÓ Y QUE LA FIGURA DE JUAN CARLOS Y QUE, Y QUE CON LA FIGURA DE JUAN CARLOS Y LA RUEDA DE PRENSA QUE DIO CON LA GENTE CON LA QUE MANTUVO CONVERSACIÓN ESA NOCHE GARANTIZÓ LA LIBERTAD... ES UN POCO REDUNDANTE LA PREGUNTA... PERO

- [Un sí todos al unísono]

2.127 H- Yo, yo, yo pienso que sí, porque an... antes de pasar el golpe de estado, ya sé con... (0,2) esas edades, ya se veía una libertad, que todavía se sentía el miedo, un poco, un poco de los bandos pero yo me acuerdo, mi hermana, ya te digo que mi hermana, ha sido la más revolucionaria y se movía por... (0,2) por grupos diferentes a los que había y... Y se veía... que viene la policía, que viene... ese miedo a lo que se había vivido antes pero que ahí (0,2)

2.128 H-[Sí

2.129 H- Yo pienso que...

- 2.130 H-[Estaba claro que si no hubiese estado el rey ahí, no sé, no sé qué hubiera pasado
- 2.131 H-[Yo sí, si no hubiera estado hubiera habido otra gue... otra guerra
- 2.132 M- Yo estoy contigo
- 2.133 H-[Seguro
- 2.134 H- [Sí...
- 2.135 M-[Yo creo que hubiera habido un enfrentamiento importante y que al final... Yo obviamente no viví esa época pero entiendo que todo aquel que lo haya vivido como dicen ambos, eee... Fuese afín a un partido político o al otro, eso lo viviría con miedo porque al final...
- 2.136 H- [Sí
- 2.137 H-[Sí, y luego...
- 2.138 M-[Se habían conseguido unas libertades que que se iban a acabar
- 2.139 H- [Claro, claro la forma de vida cambió, de repente nos veíamos otra vez...
- 2.140 M- [Hacia atrás...
- 2.141 H- Que no sabíamos que iba a pasar
- 2.142 H- Y para mí la serie lo refleja muy bien toda esa, siendo una película o serie como es, pero para mí yo lo refleja mucho ya lo he dicho antes, igual que ahora te digo que no que la serie no es lo que era, pero todos esos capítulos que ha habido y eso, a mí lo refleja mucho ya te digo además que cuentan, la serie cuenta historias reales que han pasado, que es todo real.
- 2.143 H- [Sí...
- 2.144 H- Ahora ya son irreales pero que se han contado muchas historias de España
- 2.145 H- [Sí, un poco a través de la historia...
- 2.146 H- Y luego un poco pos para ver... es que es una película, al fin y al cabo te lo tienen que contar un poco... (0,2) más suave pero a mí sí que lo refleja. Yo estaba enganchado.
- [Risas]
- 2.147 H- Sí a mí me encantaba hasta que... Pues, ¿Cuánto se ha tirado la serie esta? 14 o 15 años o más, más, 18 años creo.
- 2.148 H- Cuando se prolonga tanto en el tiempo...
- 2.149 H- Hasta el ochocientos...
- 2.150 M- [¿Pero la siguen...*
- 2.151 H- [Es muy difícil seguirlo
- 2.152 M-*Echando?
- 2.153 H-[Sí, sí, sí
- 2.154 H- Sí, ayer echaron ayer o antes de ayer echaron otro capítulo

2.155 H- Hasta el mil novecientos setenta o mil novecientos ochenta y tantos que era, iba más lento a mí me gustaba mucho la vivencia que eso es en esta época luego ya empiezan...

2.156 H- [Es que pegaron un salto...

2.157 H- A corromperse... un poco a buscar lo que busca la gente, lo que busca la gente es el cotilleo

- [No comprensible]

2.158 H- Yo le doy un diez a la serie

2.159 M- Yo no la he seguido mucho la verdad pero...

2.160 H- [Yo sí, a mí me ha gustado mucho, lo que pasa que es lo que dices, son veinte años. Los diez primeros años era muy real porque además iba muy lenta también la película, la serie, poquito a poco, y contando la realidad de eso

2.161 H- [Que al final, si, el papel del rey fundamental...

2.162 M- [Asiente con aprobación

2.163 H- [De ETA también se habla ahí, de la ETA y todo eso. A mí, yo creo que sí que se cuenta bien, siendo una película que hay que obviar cosas. Y tampoco se mete mucho en temas de política y cosas de esas, para mí sí, y la historia esa sí.

2.164 H- VALE PUES SI QUERÉIS, CONCLUÍMOS AQUÍ, FINALIZAMOS AQUÍ

2.165 H- [Vale

[RISAS]

2.166 H- MUCHAS GRACIAS POR VUESTRO TIEMPO.

Anexo 3.3. Transcripción del grupo de discusión del Partido Socialista Obrero Español en la ciudad de Talavera de la Reina

Fecha de realización: 03 de febrero 2021

Lugar de realización: Sala de Reuniones en el Centro Cultural el Rafael Morales en Talavera de la Reina (Toledo)

Duración: 01:10:00

3.1 H- BUENO, PUES, ME PRESENTO BREVEMENTE PARA QUE SEPÁIS QUIEN SOY. ME LLAMO DAVID, FORMO PARTE DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN POLÍTICA Y OPINIÓN PÚBLICA DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, ESTAMOS HACIEND UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN A MODO DE TESIS DOCTORAL QUE VERSA SOBRE CUÉNTAME CÓMO PASÓ Y LA HISTORIA DE ESPAÑA

O, LO QUE ES LO MISMO, SI SE PUEDE APRENDER HISTORIA DE ESPAÑA A TRAVÉS DE LAS SERIES DE TELEVISIÓN. INVITAROS A DECIR CUALQUIER COSA QUE SE OS OCURRA, YO NO VOY A INTERVENIR NADA, SIMPLEMENTE PONEROS ALGUNOS VÍDEOS PARA ORIENTAR UN POCO LA CONVERSACIÓN, Y AL FINAL ESTO TRATA DE QUE CONVERSÉIS VOSOTROS DE TODO AQUELLO QUE PENSÉIS. ENTONCES, SIN MÁS DILACIÓN OS LANZO LA PRIMERA PREGUNTA, DIGAMOS LA PRIMERA ORIENTACIÓN Y ES SI ¿CRÉEIS QUE SE PUEDE O NO, APRENDER HISTORIA DE ESPAÑA, LO ACAECIDO AQUÍ EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS A TRAVÉS DE LAS SERIES DE TELEVISIÓN? PARA ELLO OS VOY A PONER EL PRIMER VÍDEO QUE TRATA DEL COMIENZO DE LA SERIE, ESTE VÍDEO SERÁN 3 MINUTOS, EL RESTO YA SERÁN MÁS CORTITOS PARA QUE OS AYUDEN A DECIR ALGO ¿VALE?

-Palabras de Carlos Adulto en Off y discusión de la familia Alcántara alrededor de la mesa del comedor. (T1C1):

Carlos Adulto: En 1968 yo tenía 8 años, ahora dicen que 1968 fue un año revolucionario y lo fue por lo menos para mí. La verdad que en 1968 yo no estaba para revoluciones, me preocupaban otras cosas, me preocupaba que el pobre Fugitivo estuviera siempre huyendo cuando todos sabíamos que no había matado a nadie. También me preocupaba que el televisor que mi padre acababa de comprar no llegara a tiempo para el festival de Eurovisión. A mi padre le preocupaba que hubiera trabajo, paz, y salud, y mi madre lo que de verdad quería es que hubiera salud, paz y trabajo. Mis padres habían pasado muchas estrecheces, mi abuela aún más, ahora era una mujer de mucho punto y pocas palabras. Toni mi hermano mayor. A este lo único que le preocupaba era la música, las chicas y al acné juvenil.

Mercedes: ¡A cenar! ¡Nene a cenar!

Carlos Adulto: Antes de que tuviésemos televisor todavía se hablaba en la mesa, bueno hablaba mi padre y los demás respondíamos.

Antonio: ¿Y la niña qué?

Mercedes: Se habrá retrasado. Venga vamos que se enfría la cena.

Antonio: ¿Se puede saber por qué nunca podemos cenar todos juntos?

Carlos Adulto: La niña era Inés, mi hermana mayor. Se pasaba la vida despidiéndose del novio y yo no entendía por qué tardaban tanto en despedirse. Total se iban a ver al día siguiente. Inés: Hola. Llego tarde, lo siento.

Antonio: Lo raro sería que llegaras a la hora. ¿Y a esa falda que le ha pasado, se ha vuelto a encoger?

Mercedes: es la moda Antonio.

Herminia: hay modas y modas.

Inés: Ay abuela no empieces de verdad

Antonio: La abuela tiene razón hija, hay modas y modas. Las modas como dios manda y las otras.

Mercedes: ¿Cuándo te han dicho que van a traer la televisión?

Carlos: ¿Y cómo es papá?

Antonio: ¿La televisión? Es muy hermosa, y tiene una pantalla gris muy grande. Cuatro botones a la derecha. Pesa mucho, y tiene UHF.

Inés: ¿De verdad que tiene UHF?

Antonio: ¡Anda claro hija!

Mercedes. ¿Y la antena? ¿Cuándo van a colocar la antena?

Antonio: Pues no sé Merche, cuando lo traigan

Herminia: ¿Y cómo lo vais a pagar? ¿De dónde vais a sacar el dinero?

Mercedes: La vamos a pagar a plazos.

Herminia: a mí esas cosas... cuando se tiene el dinero tanto tengo tanto pago.

Antonio: Toni me estás poniendo nervioso ¿Qué te pasa? Toni todavía no ha acabado el parte.

Toni: Pero si ya ha acabado papá y están tocando Los Bravos en el Prince.

Antonio: No ha terminado porque todavía no han dado los toros. Anda pon el parte y siéntate. ¿No puedes esperarte un poco?

Toni: ¡No papá! Se están acabando y están en el Prince.

Antonio: ¿Qué es eso? Pues nada, escucha los Bravos esos.

Toni: Sí... ¿Con eso de fondo?

Antonio: ¿No quieres? Pues eso digo yo que no se escuchan los Bravos y ya está leches.

Carlos Adulto: Así era mi familia en 1968. Al recordar aquella época me parece como si estuviera hablando de otra gente y de otro país, y no es que hayan pasado tantos años, lo que ocurre es que todos hemos cambiado tanto en tan poco tiempo que hasta mi propia familia me parece irreconocible.

3.2 H- Probablemente el único que vivía en el 1968 de los que estamos aquí era yo [Risas]. Hombre arranca de una época que sí, yo creo que la serie tuvo una primera parte importante, que explico muy bien los últimos años del antiguo régimen, y el principio del actual, luego ya ha degenerado hacia historias particulares y ya ahí recuerdo que desconecté totalmente de la serie, pero yo recuerdo el año 68 perfectamente, tenía ya 18 años, vamos apenas edad, pero sí que se puede aprender. Desde luego el año de ruptura de aquella época fue el 1964, cuando se cumple aquello de los 25 años de paz y ciencia y entran los ministros del Opus, López Rodo y López Bravo y empiezan los planes de desarrollo, y ya pues cambió. Hasta entonces, la historia se veía en blanco y negro, a partir de 1965 la historia empieza a ser ya de color, y hombre una imagen diferente. Pero bueno eso era la imagen de la España urbana, la España rural todavía estaba muy atrás, muy atrás, muy atrás. En el año 68 si que es verdad que hay una auténtica revolución que se genera mayormente en la universidad, yo recuerdo desde el paraninfo hasta la carretera de la A Coruña, todo lo era desde Derecho hacia Agrónomos allí con Medicina, toda aquella carrera estaban los grises, se estaba construyendo los comedores del SEU, que vosotros ninguno lo habéis conocido, que estaban detrás de Agrónomos y ahora está todo el tema administrativo de la universidad y antes estaba donde la autovía a mano derecha. Y entonces sí que hubo, fueron los estudiantes realmente los que en el año 68 empezaron a moverse, a continuación ya aparecen Comisiones Obreras, y allí solamente había dos cosas o eras comunistas o eras afín al régimen, o sea, no había socialistas, no había

liberales, aunque los había, sí que te catalogaban, todo el que se manifestaba es que eras comunista, y cuando no, no lo eras, cuando yo entré en el PSOE en el año 78, y nunca he sido comunista, siempre he sido, a mí, pero sí que es verdad eso, sobre todo que en aquel año y ahí se ve que la historia de España se empieza a pintar un poco de color, ya eran los últimos años del régimen, y aparece un gran innovador dentro de aquello que era Manuel Fraga, que aquel era la izquierda de aquel gobierno, aunque luego a última hora firmase las penas de muerte en el año 75, estaba en el Consejo de Ministros cuando firmaron las últimas penas de muerte el día 8 de septiembre de 1975. La serie, a mí la primera parte, ya digo muestra esa visión, hay momentos de esa serie donde ellos vuelven al pueblo, y hay alguna visión, pero ya empieza a ser la historia en color. Hasta el año 1974 la vida era muy difícil, muy dura, muy difícil en esta España, sí que es verdad, ya digo, que vienen los Planes de Desarrollo, entran los ministros del Opus y ya empieza un avance, empieza a aparecer el frigorífico, en el año 68 en mi casa ya había televisión, pero hasta el 63 o por ahí no recuerdo que hubiera televisión, en el 63 llegó a mi casa la televisión. Yo vivía en un pueblo, y luego estaba interno en el año 64 en Alcalá de Henares, y en el año 68 me pilló en la universidad, la escuela mía de Magisterio es Pablo Montesinos, que estaba ahí en Santísima Trinidad entre Ríos Rosas e Iglesias, ahí estaba la escuela de Magisterio e íbamos a comer a los comedores del SEU, y sí que allí había auténticos... todos los días... expedientan a Aranguren, a García Calvo y a Tierno Galván, fue cuando los expulsaron del cuerpo de catedráticos. Sí que es verdad que el padre ahí, ya no era el padre que luego va evolucionando y va cambiando, pero los padres eran ya de otra manera, la juventud ya estábamos... en el año 68 ya habíamos pasado a los Beatles y estábamos con los Rolling Stones y empezaban a aparecer los primeros grupos musicales que aparecen ahí, ahí hablan de los Bravos, pero ya estaban los Brincos. Sí que resumen un poco la historia de aquella España de aquellos años, yo nada más, empieza a haber movimientos, sobre todo estudiantiles, en las escuelas, en las facultades empiezan a convocarse reuniones clandestinas y otras allí en pública y hay realmente, sí que fue una época... bonita porque tenía 18 años y era preciosa, pero no por otra cosa, teníamos 18 años y estábamos pensando en lo normal de esa... pero sí que es verdad que en aquellos momentos empezó ya... ya había desaparecido el brazo político del régimen que era Falange, ya estaba la OJE, y ya estaba apareciendo todo el movimiento juveniles como los scout, ya había movimientos sociales obreros, e inmediatamente Comisiones Obreras aparece con mucha fuerza con Marcelino Camacho al frente aparece en aquella época, yo recuerdo la huelga de los trabajadores en Atocha, en la glorieta de Atocha, que ya se juntaban trabajadores y estudiantes, sobre todo de la Pegaso, iban muchos a manifestarse en Atocha, era la época en que... y sí que recuerdo que las manifestaciones... yo no estuve en el París del 68 pero sí que estuve en el Madrid del 68 y el 69 que fue cuando hubo ya los movimientos estudiantiles y ya aquella no se podía aguantar.

3.3 H- Yo respecto a la pregunta general de si se puede aprender o conocer parte de la historia de España de las últimas décadas en parte a esta serie, coincido con él en que la primera, digamos que la serie hasta el año 83-84 la serie muestra un reflejo de lo que es la historia de España. El capítulo que nos has puesto del 68 se ve cómo va evolucionando el país a través de esa familia, en el 68 vemos un padre patriarcal, bueno más que un padre un patriarca que ordena y manda e impone sobre el resto de la familia y sin embargo, en el año 84 todo ya degenera, toma ya otro rumbo la serie, que ya no es tan atractiva desde un punto de vista de recreación histórica de lo que ha pasado en España durante esos años, pero sí que muestra ese período hasta el año 84-85 sí que muestra como fue la evolución de la sociedad y del país. Nosotros no podemos opinar como él porque no lo hemos conocido porque yo nací cuando murió Franco entonces no puedo en ese período. En noviembre muere Franco y sólo he conocido, con el uso de razón... yo no recuerdo mirando hacia atrás, sí que recuerdo con el 23 de febrero, sí que recuerdo pero de ahí para atrás no me acuerdo, pero del 23F sí que me acuerdo y desde ahí hacia delante pues ya sí en

todo lo que experimentó el país, y nosotros, ellos la generación de él es ya una generación criada en el régimen y nosotros estamos ahí a caballo, nos hemos criado desde que se acaba el régimen hasta la democracia, somos esa generación puente hacia las generaciones por ejemplo los millennials que esto les suena a prehistórico. Nosotros parte de la historia sí que la hemos conocido, hemos conocido que hay una España a dos velocidades, e incluso a tres, lo que son las grandes capitales, las grandes urbes, las ciudades de tamaño medio como puedan ser Talavera, y luego lo que es el campo. Nosotros hemos vivido una revolución grandísima en muy poco tiempo.

3.4 H- En la España de aquellos años, en la España rural todavía lo estaban pasando mal, empiezan las primeras migraciones hacia el País Vasco o Cataluña, empieza a irse mucha gente de la España, de estos pueblos empiezan a irse a buscar trabajo a los grandes centros industriales de la ciudad de España, el País Vasco, Asturias, el País Valenciano y Cataluña, y Madrid pues siempre era un pueblo manchego grande, empezaba a haber alguna industria pero era más bien una capital de servicios más que una industrial, hoy en día más que una ciudad que también de servicios es una ciudad con una riqueza industrial o comercial... pero entonces era principalmente una capital de servicios de universitarios, hospitalarios, a ver un hospital es que los había en Madrid, en otros lados no había hospitales, yo os puedo decir que aquí había alguna clínica que hacían algunas cosas, pero un hospital como tal era Madrid, por eso Madrid era una capital de servicios no una capital como ahora mismo es que hay industrias de todo tipo, era otra cosa, era la capital administrativa de España.

3.5 M- Nada, yo soy la más benjamina y si a él le pilla un poco lejos, a mi ya ni te cuento, y también un poco en boca de mi madre que me ha contado, que mi madre es de tú edad y me ha contado... es la que más me ha transmitido de su infancia y un poco en respuesta a la pregunta un poco genérica que has hecho yo creo que sí que traslada un fiel reflejo por lo menos los acontecimientos más importantes y destacados de España en cada año. Puedo poner otro ejemplo de otra serie como por ejemplo Amar es para siempre, no sé, yo creo que sí, que aprovechando los medios audiovisuales sí que podemos a su vez aprender la historia reciente de España. En cuanto a lo que decíais del patriarcado que aquí me he apuntado algunas frases y por destacar algunas cosas de las que decís, sí que es cierto que se ve un poco la evolución de la figura del hombre tanto del hombre como de la mujer y eso como mujer yo tengo que agradecer muchísimas cosas porque bueno no se ha visto, pero como decía yo he visto algunas temporadas de la serie porque la empecé a ver con mi madre porque no sé quería ver más de su vida, de su pasado y a su vez ella me recordaba con canciones que muchas las conozco, claro, gracias a mi madre y una frase que me he apuntado y que creo que podemos destacar es que en la mesa sólo hablaba mi padre, el resto sólo respondíamos, eso por poner un ejemplo. Pero otro, bueno lo de la falda de la hermana, o las prioridades que en esa época había entre hombres y mujeres el padre decía, en primer lugar decía que no recuerdo bien los tres que... trabajo, tal no se qué, y la última prioridad de la madre era el trabajo, no sé si la familia la ponía por delante, pero bueno como cosa significativa de lo que nos ha podido transmitir este pequeño fragmento del inicio de la serie.

3.6 M- De todas maneras, es una serie, es una ficción, quiero decir yo no le presumo ninguna rigurosidad, porque no es la pretensión, la pretensión es simplemente utilizar una familia para contar y contextualizarlo y contar lo que pasaba su alrededor, vale, pero a esto no se le presupone ninguna rigurosidad si yo quisiera conocer la historia no lo vería en la tele, ¿sabes? Quiero decir, es ficción, sí que es cierto que cuentan una parte de realidad pero hombre no puedes asumir esto como real, ni esto ni la serie de Juana, ni la de Carlos, ni la de todo esto, sirve para aproximar al espectador a una realidad distinta pero sólo para aproximarlo, no para darle a conocer ninguna realidad histórica, eso creo yo.

3.7 M- [Está claro..., pero te pone en el contexto de los acontecimientos que fueron surgiendo, pero está claro que...

3.8 M-[Pero la pregunta era ¿Cómo puedes aprender la historia a través de una serie, no? Conocerla no, tener una aproximación, una noción, ¿sabes? Que a lo mejor digas pues mira me interesa saber más de lo que sucedió de lo que dicen aquí, pero hombre, tú no puedes tomar esto como un relato histórico porque no lo es.

3.9 H- [Pero sí que puedes conocer, tú puedes investigar por tu cuenta, pero tú se lo pones a uno de 18 que no tengo ni puta idea...*

3.10 M- [Sí porque es divulgativo...

3.11 H- [* Por lo menos si que tiene una secuencia, aunque no sea riguroso...

3.12 M-[Sí, sí... la intencionalidad es ser divulgativa, si yo digo ¿Puedo conocer la historia a través de esto? Yo te diría no, pero ¿Puedo aproximarme a la historia, tener cierta noción? Vale, porque además esto es ficción como es la literatura, tú tienes una aproximación histórica pero tú no tienes un relato histórico, no es una crónica, entonces tiene también mucho de creatividad, tiene libertad creativa que lo aleja de una rigurosidad científica ¿sabes? Un estudio pormenorizado y muy riguroso que tampoco lo suelen hacer los historiadores, no todos, porque claro también aportan su propia visión interesada en algunas ocasiones, pero la literatura, el cine es ficción.

3.13 H-[Pero los roles que tenían los miembros de esa, sí que lo reflejan, el padre el hombre que trabajaba, el único que trabajaba, el rol de la mujer que es la ama de casa, la abuela que probablemente no tendría pensión ni nada y tenía que vivir acosta de sus hijos, entonces sí yo creo que sí...

3.14 M-[Sí la sociedad sí...

3.15 H-[Pero bueno rigor histórico no tiene ninguno porque detrás de eso... pero es una forma de vida, que la gente vivía así, que la gente ya en esa época había desconectado de régimen y de historias, que quedaban cuatro nostálgicos por allí pero la gente realmente pasaba, que de verdad que yo que lo viví, el año 64 los 25 años de paz y ciencia que nosotros decíamos de paciencia, pues esos 25 años marcaron, cuando llega la gente del Opus al gobierno, es cuando España empieza a cambiar y ya aparecía alguno que otro con las vestiduras del régimen con la camisa blanca y la chaqueta azul pero ya era residuos, además que ya ni se hablaba en política, pero bueno también refleja el fracaso de un régimen que nos había estado educando que yo que nazco en el 49 siempre lo digo, yo me eduque con la ley educativa del régimen, después enseñé con la de Villar para sí, y ya después han venido no sé cuántas. Pues ¿intentaron manejarnos? Pues sí, pero no lo consiguieron porque la prueba está que toda esa gente que se educó con el régimen fueron los que se auto hicieron el harakiri e hicieron que cambiara todo, por lo tanto, fracasaron estrepitosamente, y cuando hubo la más mínima posibilidad pues la gente va masivamente a votar y dicen que pasan de lo antiguo y que vamos a mirar hacia el futuro.

3.16 H- VALE, PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES IMÁGENES, A PARTIR DE AQUÍ VAMOS A IR CENTRANDO UN POCO EL FOCO SOBRE CÓMO NOS CUENTA LA SERIE CUÁL FUE EL PAPEL QUE EJERCIÓ EL PRÍNCIPE EN AQUEL MOMENTO EN EL 69, JUAN CARLOS QUE LUEGO SERÍA REY.

3.17 H-[Pero muchacho, si aquí somos todos republicanos... o monarquicanos como decía Guerra.

- Imágenes de la coronación de Juan Carlos como sucesor en consonancia con la Ley de Sucesión que es observado por la familiar Alcántara (T1C32):

Procurador: ¿Juráis lealtad a su excelencia el jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino?

Juan Carlos: ¡Sí, juro lealtad al jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino!

Procurador: Si así lo hicierais, que Dios os lo premie, y si no, os lo demande.

Juan Carlos: Plenamente consciente de la responsabilidad que asumo, acabo de jurar como sucesor a título de Rey, lealtad a Su Excelencia el Jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y Leyes Fundamentales del Reino. En esta hora pido a Dios su ayuda y no dudo que nos la concederá, sí como estoy seguro, con nuestra conducta y trabajo nos hacemos merecedores de ella.

- Palabras de Carlos Adulto a colación de las imágenes anteriores (T1C32):

Carlos Adulto: La verdad que en esos momentos muy pocos españoles hubieran apostado por el futuro de la monarquía, mi hermano y tantos otros de su generación lo veían como un anacronismo, ni siquiera mis padres no estaban muy convencidos de que la corona nos pudiera dar un futuro estable después del Franquismo, ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar a todos de más de un apuro.

3.18 M- Bueno, esto también, ves ya se está posicionando a favor del rey, si fuera un relato histórico no será tan descarado, claro el niño ya dice que nos iba a sacar de más de un apuro, y eso es un posicionamiento que tiene la persona que ha escrito esta serie, supongo, el guionista, no quiero decir que el resto de las cosas está bien que recupere la imagen del nombramiento y todo esto, pero cuando el niño dice y nos iba a sacar de más de un apuro y nos iba a meter la mano en el bolsillo, por ejemplo, ¿sabes?

3.19 H- Pero si esto lo hubieras escuchado hace 5 años, no sabrías que nos había metido la mano en el bolsillo...

3.20 M- [Me habría parecido igual, esto de que nos iba a sacar de más de un apuro, ¿tenía opción a hacer otra cosa en ese marco temporal?

3.21 H- [Sí, pero entonces estás presuponiendo, presuponiendo que la figura como tal es un fraude.

3.22 M- [Hombre, estoy, sé porque lo he visto que es una grabación que le ha nombrado un dictador sé eso, que no lo he elegido yo...*

3.23 H-[No si eso está claro...

3.24 M-*Ni ninguno de estos ciudadanos de España, sé eso, entonces ya ese punto de partida no me gusta, no lo comparto y no lo quiero. A mí eso ya me basta.

3.25 H-[Se ha construido un relato durante casi 40 años de parte o a favor de la implantación de la monarquía en España, eso sería a lo mejor una cuestión de otro debate.

3.26 M-[No, no, si lo que yo hago es retomar un poco con la pregunta de antes de ¿Se puede aprender historia? Hombre aprender historia pues me parece a mí que es muy generoso con una serie que es ficción con este tipo de cosas, porque mira, los historiadores tampoco son objetivos, porque siempre están al

servicio de alguien, vale, pero la historia, o la crónica de la historia suele ser interesada y mucha propaganda también, pero que el niño diga que es el posicionamiento que tiene la serie, que nos iba a sacar de muchos apuros, ¿ves? Rigor histórico regular.

3.27 H- Además que yo creo que la visión que dicen ahí es una visión idílica, que la gente, yo que lo viví, yo os puedo decir que de la coronación del Príncipe empezando por el mismo aparato del régimen hasta el último ciudadano le teníamos por el tonto, y constantemente los chistes, hablando mal de él, hasta los propios monárquicos hablaban mal de él porque ellos lo que querían era que viniera el padre y no él, pero la gente vivía como dejadme en paz que yo estoy en el trabajo, en la vida, ahí yo no creo que hubiera ese tema, y si se hablaba de esto era para decir que ha nombrado al más tonto esa cuestión sí que era muy dada entre la gente, porque ya en otros círculos se hablaba de otra manera, pero la mayoría de la gente pasaba mucho de estos temas y hasta que no vieran que eso se plasmase en algún momento, pero vamos... por tonto le han tenido hasta que se involucro parando el golpe de Estado y entrecomillas, pero hasta entonces España le ha tenido como un poquito tonto, pero de tonto nada, bien listo que ha sido. Bueno yo creo que aquello no fue realmente significativo no tengo conciencia de que la gente estuviera pendiente de aquello, cuando él salga ahí a jurar, los temas... la gente pasaba porque además algunos pensaban que Franco no se iba a morir nunca y esto es para que se callen, pero bueno realmente os puedo decir que el franquismo termina no con la muerte de Franco, sino que termina cuando el atentado de ETA contra el que fuera Presidente del Gobierno, Carrero Blanco...*

3.28 M-[Pero no ha terminado, tenemos a VOX.

3.29 H-*Bueno vale, pero termina lo que es el aspecto duro de la dictadura, la muerte de Carrero Blanco ya supone el fin del antiguo régimen porque él y no levanta cabeza, porque él pensaba que el rey siguiera como Jefe del Estado pero Carrero aquí con ordeno y mando como él, y con Carrero Blanco se hunde todo el tema de continuidad del régimen pero dentro de la familia yo no lo recuerdo, desde luego es ficción y es alejado, muy alejado de la realidad.

3.30 M-[Yo me reafirmo con lo que he dicho antes, es simplemente quedarte con los acontecimientos importantes que surgieron en esa época y no para hacer un juicio de valor ni asumir que todo lo que se dice correspondía con la realidad, es para encasillar dentro de cada año, que por cierto, con imágenes captadas...

3.31 M-[Y muy divulgativo, está muy bien porque consigue, y creo que la pretensión es esa de acercar la historia porque es mucho más difícil que tú te cojas un manual de historia para conocer un período determinado o todo, es mucho más asequible y fácil y más divulgativo y esto lo consiguen las series de corte histórico, si a mí me gusta, yo veo The Crown, he visto Juana, he visto Carlos, ¿sabes? Las veo habitualmente y me parece que hacen una labor muy importante porque si que acercan a un espectador que muchas veces tampoco tiene ninguna noción de historia a esos momentos, a esos acontecimientos, que es muy importante para que tú tengas unas nociones, o que te acerques, pero eso es un acercamiento, es una noción, pero no hay que perder de vista que es una ficción y que tiene mucha libertad creativa, ¿sabes? Que al fin y al cabo esta novelada la historia, que no es una crónica, y tampoco te he dicho que las crónicas históricas sean rigurosas porque muchas veces son propaganda.

3.32 H- OS PONGO LAS SIGUIENTES IMÁGENES.

- Conversación entre Antonio Alcántara y Don Pablo (T9C148):

Antonio: Si es que claro, pasamos de Franco que gobierna por la gracia de Dios, a un Rey que gobierna por la gracia de Franco, eso no puede durar mucho o termina como el rosario de la aurora.

Don Pablo: No te equivoques Antonio, eso es lo que dice el populacho.

Antonio: Lo dicen porque lo sabe todo el mundo

Don Pablo: Mira Antonio, la gente de la calle no sabe nada. Hay que oír a los enterados de verdad, los que manejan los hilos del poder ¿De qué te crees que hemos estado hablando en la reunión?

Antonio: Si ya lo sé, si me he enterado perfectamente, de lo de los militares. Lo del búnker del Pardo. Pero luego ya entramos en los asuntos del Rey, de la Monarquía, el padre, el hijo, y me lío.

Don Pablo: Pero no solo tú, mucha gente. Pero ya veras, esa es la única salida.

Antonio: Pero ¿De qué Monarquía estamos hablando? Aquí quiere ser todo el mundo Rey. El marido de Carmencita, el padre de don Juan Carlos
Don Pablo: Ese lo tiene muy difícil

Antonio: Pues ¿Por qué? Es al que le toca

Don Pablo: Sí, pero los del exilio en París...

Antonio: ¿Carrillo?

Don Pablo: Carrillo y los demás. Como no están aquí, no saben lo que está pasando y siguen dorándole la píldora.

Antonio: A mí me daría lo mismo, total que sea el padre o que sea el hijo.

Don Pablo: No es lo mismo Antonio.

Antonio: Qué sí, que venimos de Franco, que nadie se lo cree.

Don Pablo: Se lo creen los que tienen que tomar decisiones. Y todas las personas con dos dedos de frente sabemos que es la única solución. La dictadura ya se está acabando. Se acabó. No pretenderás que los militares consientan otra república.

Antonio: Yo no digo eso. O sea que no nos queda otra.

Don Pablo: No señor

Antonio: ¿Y Juan Carlos crees que es capaz de gobernar?

Don Pablo: A ti te parece un poco cortito ¿no?

Antonio: No, yo no he dicho que sea cortito, eso lo has dicho tú. Pero este muchacho que ha estado a la sombra de Franco y aquí hay mucho buitre.

Don Pablo: Pues vuelves a equivocarte Antonio Alcántara. Ese muchacho como tú le llamas, Juan Carlos, es bastante más largo de lo que todos creemos. Y está perfectamente convencido de que necesita el apoyo para gobernar de la derecha civilizada y de la izquierda blanqueada porque si no acabará como su abuelo. En el exilio.

Antonio: Total que pasamos de ser demócrata cristianos de toda la vida a monárquicos de pura cepa

Don Pablo: Pues mira, eso es. Más que monárquicos, juancarlistas. Juancarlistas de momento.

3.33 H- El hombre típico de la UCD, ese seguro que terminó en la UCD...

3.34 H-[Sí, luego acaba en la UCD...

3.35 H-[El hombre típico de la UCD que fue el último resto del franquismo, encabezado por Suárez era la típica persona de la UCD, nada yo veo una conversación entre dos, pero sí que la alabanza al rey que hace el de la UCD, vamos Pepe Sancho pues no era algo corriente en el común de los mortales, sí que es verdad que era la gente que estaba propiciando este cambio tranquilo y hablando en París con Carrillo y con Isidoro y Felipe González en Madrid, y se estaba todo esto mascando.

3.36 M-[Sí pero yo esta serie no la he visto, pero ese señor, el de la camisa azul parece que es un oportunista, parece carente de toda ideología, porque claro no sé que es más insultante, si esa derecha de esos años, civilizada que él dice que creo que no es el sentir de la mayoría que no están ni siquiera en el año que ha muerto Franco, que están en los sesenta y algo, y derecha moderada e izquierda blanqueada no sé que es más insultante de las dos cosas claro, así que yo lo veo y claro debe ser un personaje advenedizo que se acerca a quien le interese en cada momento.

3.37 H- Yo que sí que he visto la serie, es un empresario, Pepe Sancho hace de empresario empieza con una imprenta y va pasando de tener una imprenta...*

3.38 H-[Y al final termina en el ladrillo como todos.

3.39 H-*Efectivamente, y pasando por todos los despachos del poder...

3.40 H-[Que sí, que era el típico hombre de la UCD, se vistieron de demócratas cuando hasta el día de antes habían llevado la camisa azul, sí que es verdad que había mucho movimiento, pero sí es verdad que la ciudadanía seguía viviendo al margen de todo esto, en esa época.

3.41 M-[Ayer escuchaba a Gabilondo en el programa de Mamen Mendizabal y decían eso, que la madre de Gabilondo todo el tiempo estaba vigilando las conversaciones que tenían y que todo el tiempo les decía en vasco que silencio, silencio, porque claro sabían que en algún momento se iba a liar...

3.42 H-[La gente tenía mucha desconfianza, que bueno no quiero... a ver si vuelven y nos vuelven a achuchar o esto a saber cómo... no, no tiene, bueno sí es una conversación entre entrecomillas que ahora un poco el pasado y el otro que aunque lo añore pues que quiere seguir avanzando y nada más.

3.43 H- VALE PUES VAMOS A VER LOS DOS SIGUIENTES VÍDEOS.

- Coronación del Rey tras la muerte de Franco (T9C152):

Rey Juan Carlos: Con respeto y gratitud quiero recordar la figura de quien durante tantos años asumió la pesada responsabilidad de conducir la gobernación del Estado. Comienza una nueva etapa de la historia de España. Que todos entiendan con generosidad y con altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional. El rey quiere serlo de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición. Al dirigirme como rey desde estas Cortes al pueblo español confío en que todos sabremos cumplir la misión en que estamos comprometidos. Si todos permanecemos unidos habremos ganado. ¡Viva España!

- Palabras de Carlos Adulto en relación a la figura del Rey (T9C152):

Carlos Adulto: Al fin el 6 de diciembre de 1978 los españoles vuelven a votar en referéndum para dar un mayoritario sí a la constitución aprobada en el parlamento. Cada 6 de Diciembre celebramos el aniversario de aquella fecha que está vez sí marca un antes y un después en la historia. Hoy hace exactamente 29 años de aquello y en este tiempo nos han pasado muchas cosas. Unas buenas y otras malas. Pero todas ellas vividas en libertad. Una libertad impensable en aquel 20 de Noviembre de 1975, el día en el que murió Franco.

[5 segundos de silencio]

3.44 M- Pasará a la historia el “españoles Franco ha muerto”

3.45 H- Nada, no tiene ningún valor, yo creo que solamente refleja el acto en sí, sí que es verdad que Juan Carlos empieza a replegarse, empujado por todo el entorno monárquico los Areilza, el Torcuato Fernández Miranda, toda esta gente que empiezan ya los Ruiz Giménez, los Garrigues empiezan ya y le llevan a esto y esas cortes que salen ahí ya son las primeras cortes constituyentes antes de producirse, de hacer la constitución y ahí estaba todo el mundo, desde la Pasionaria hasta José Bono Martínez que estaba por allí. Pues nada, yo esta última, ¿Qué ha pasado para la historia? Se empezó con mucha ilusión, yo recuerdo que lo de la constitución y las primeras elecciones para las Cortes Constituyentes con mucha ilusión, la gente tenía ganas, fuimos masivamente, mucha gente no sabía o no sabíamos lo que votábamos y dijimos pues venga fuimos un poco a lo tonto, porque había que votar y como estábamos acostumbrados a votar todo que sí, pues votamos que sí. Es que claro yo tenía edad ya para votar.

3.46 M- Es que después de que en el 36 fueron las últimas y desde el 36 hasta el 77 que se vota se vuelve y se permite votar tú imagínate claro.

3.47 H-[Hubo un referéndum para votar la ley de la Reforma Política y el nombramiento ese se voto pero aquella votación sí que os puedo decir que hubo más votos que sí, que habitantes había y los que estaban tachados de rojos les exigían abrir la papeleta para ver lo que votaban en los pueblos pasaba, y en Candelada pasó y el padre de un amigo mío que era el presidente de la mesa pues dio un pucherazo y puso más que sí que votantes. [Risas] Pero bueno que la gente ya en el 77 rápidamente... lo peor de todo esto es que aquello pues parece que se ha olvidado, yo es que ahora mismo tengo mucho miedo no por mí, porque yo ya...

3.48 M-[Lo que se ha olvidado es lo importante que fue reconquistar ese derecho o recuperarlo...

3.49 H-[Claro y estamos volviendo a mucho pensamiento de ultraderecha y eso sí que me da miedo, porque además lo están glorificando que vuelvo a decir que yo fui un privilegiado durante el régimen y eso porque mi padre había sido encarcelado por el régimen pero mi padre fue un hombre muy habilidoso y que monetariamente se manejaba muy bien, que vivíamos muy bien, ya lo he dicho muchas veces, yo nací en el 49 y mi padre ya tenía coche, en el año 47 o por ahí, pero lo que veo... vamos ya os he dicho que hasta el año 64 o 65 yo la España que viví con todo es que yo me lo pasaba muy bien de niño, como no te lo vas a pasar bien con 10 o con 15 años...*

3.50 M-[Como un niño y con una seguridad económica también...

3.51 H-* Yo siempre llevaba 500 pesetas en el bolsillo, eso lo dicen mis amigos, que les daba mucha seguridad ir con Carlos porque siempre llevaba 500 pesetas en el bolsillo.*

3.52 M-[Tú realidad...

3.53 H- *Pero no dejo de pensar ahora que aquellos años del 60, del 63, de ver la España de blanco y negro, que mis imágenes de color de aquellos años sólo son en blanco y negro y empiezo a ver color a partir del 68, 69 cuando también sale uno fuera y ve otros mundo y esto el vídeo este pues nada se cumple las previsiones de hay una parte que se cumple la previsión porque en la primera imagen que es la toma de posesión como rey esas cortes todavía no se habían hecho el harakiri esas mismas cortes son las mismas que posteriormente votan la transición política que hay que reconocérselo. Además que hubo algún diputado de Talavera que estaba allí muy afín al régimen y que votó que sí, hubo otros que no como Blas Piñar que no a la Ley para la Reforma Política, aquellas cortes se hicieron el harakiri y ya la segunda parte ya son las cortes constituyentes cuando ya está firmando la constitución y se disolvían las cortes y se votaron las primeras elecciones con la constitución ya vigente. Yo no tiene... me hubiera gustado quizá lo que pasaba en el interior de la familia, eso es solamente una imagen que refleja el hecho histórico y ese sí que es real es tal cual. Sí que hay contradicciones de cómo uno te ha votado, ha jurado su acatamiento a los Principios Generales del Movimiento y luego después se reconvierte, pero eso pasó mucho, eso pasó mucho, pero en toda la época que yo os puedo decir cuando en el 36 gana el Frente Popular en Talavera hay gente que sale con el puño en alto con un ¡Viva la República! Pero luego cuando el día 3 o 5 de septiembre entraron los nacionales estaban con la mano cantando el cara el sol y eso es mucho porque la gente se adapta y el miedo es libre, el miedo es libre y en esta época se respiraba mucho miedo si es que después en el 81 lo que decíamos antes, se produce el Golpe de Estado y tú has dicho lo que pasaba pero yo estaba y nunca se me olvidará lavando mi coche que yo tenía con mi mujer y con mi hijo Roberto, estábamos los 3 lavando el coche, oímos el golpe de Estado y me voy corriendo a casa de mis padres y mi madre haciendo la maleta porque dice que nos vamos ahora mismo a la frontera de Portugal por si triunfa pues pegar el salto a Portugal, había mucho miedo, mucho miedo, que yo creo... y ahora a mí me ha vuelto el miedo, me ha vuelto el miedo, no ya por mí, sino por el conjunto, no voy a decir que muerto yo...

3.54 H- SI, NO SÉ, LANZAROS UN POCO POR LAS IMÁGENES ESTAS QUE HEMOS VISTO, ¿QUÉ POSICIÓN O QUÉ VALOR TUVO JUAN CARLOS EN TODO ESO? ¿QUÉ PENSÁIS, QUÉ CREÉIS?

3.55 M- Lo que yo pienso es que no pudo tener otra, quiero decir, no es tan tonto y se ha demostrado como parecía, porque además era pura supervivencia, se adapta a las circunstancias, hace una valoración y actúa con su propia supervivencia y con la posibilidad de mantenerse en ese cargo, las decisiones, yo creo que forma parte de su interés particular, que no está pensando en nada más. En el 78 se aprueba, ¿en el 83 es cuando entramos en la Unión Europea?*

3.56H-[No, en el 86...

3.57 M-*No hubieran permitido que hubiéramos entrado, que si hubiéramos tenido otro tipo de régimen nos hubiéramos incorporado a la Unión Europea, sabía que sus días estaban contados con esa fórmula antigua, tenía que reinventarse para mantenerse en el cargo, ¿me explico?

3.58 H- Estamos haciendo esta entrevista cuando estamos muy mediatizados por lo que estamos viendo de él.

3.59 M-[No yo he pensado siempre lo mismo de él... tiene un capítulo entero en la Constitución para él.

3.60 H-[Éste ha ido a salvar su economía, de ser la monarquía más pobre de Europa a una de las más ricas, y yo, bueno espero que las generaciones venideras si tienen cubiertas sus espaldas económicamente cambien de alguna manera. Yo no le doy la menor importancia lo de estar en una Monarquía

Parlamentaria, ¿Qué lo ideal sería una República? Pues sí, pero yo lo veo muy difícil, porque también me da mucho miedo una República porque tener a Aznar de Presidente de la República, yo no sé si prefiero a Felipe VI, que a Aznar como presidente de la República, me daría mucho miedo entonces virgencita que me quede como estoy.

3.61 H-[Tampoco tuvo muchas más opciones, de ir dando piruetas y saltos desde aprobar los Principios que informan el Movimiento Nacional hasta aquí, pero yo intuyo que y eso está bien apuntado que nunca hubiéramos entrado en la Unión Europea si no hubiéramos tenido una democracia con mayor o menor razón constitucional pero yo creo también que le fueron llevando las élites económicas, luego se ha demostrado que iba de la mano con las élites económicas...*]

3.62 M-[Si lo negoció muy bien...]

3.63 H-*Realmente no podía, es decir, como país no podíamos hacer evolucionar si queríamos formar parte de Europa a otro régimen, no se podía sostener la figura del Jefe del Estado o de unos poderes absolutos como tenía Franco, entonces teníamos que evolucionar a una democracia y él quedarse... él se puso, la verdad que él se puso en un sitio privilegiado...*

3.64 M-[Hay un capítulo entero de la constitución que es para él...]

3.65 H-*Sin ninguna, digamos, preocupación, se colocó en una posición en la que dijo no me va a tocar ningún problema político.

3.66 M- [Pero además, ¿Cuántas páginas tiene la constitución? No tiene tantas y tiene un capítulo completo destinado a la monarquía, y además, con unas cuentas totalmente opacas con las que no tiene que dar ninguna cuenta en el congreso y en ningún sitio, claro lo ha negociado muy bien, ¿Y qué papel ha tenido? Pues el papel de un tío muy listo que ha aprovechado la circunstancia y se ha aprovechado de ella independientemente de que nos haya robado a todos, esa consideración ni la hago.

3.67 H-Sí que es verdad que el prestigio de este hombre se produce con el tema del 23F con el que algún día sabremos la verdad creo yo, pero sí que es verdad que desde ese momento es cuando empieza a tomar protagonismo, porque hasta el momento había sido un mediocre, todos sabíamos que los que estaban detrás eran otras personas que le movían y él con irse a las maniobras militares que yo he vivido varias, y con estar de aquí para allá eso se sabía, porque yo tengo un tío muy monárquico y te dice que el mundo de la caza era su mundo y no otro, y sí que es verdad que hasta el golpe de Estado este hombre toma una aureola que le dan el premio Carlo Magno de Europa y demás, y la verdad sea dicha, ha terminado mal.

3.68 M-[Se crea ese relato, es un relato que se crea, es propaganda, para favorecer esa imagen.

3.69 H-[Que sí, que sí, que muy bien pero...]

3.70 M-[Y también tardo en salir a la palestra, tardó mucho...]

3.71 M-[¿Y si no lo hubiera hecho? Quiero decir... no me considero nada... bueno me considero más monárquica que republicana.

3.72 M-[La pregunta es ¿pudo haberlo hecho? Porque esperó a ver el resultado cuando ve cómo va... bueno pues supervivencia...]

3.73 H-[Espero...]

3.74 M-[Me subo al caballo ganador]

3.75 H-[Ahí el padre que levanta el teléfono desde Estoril y que le dice oye mira lo que pasó con tu abuelo, y ya se lo hace pensar

3.76 M- Sí pero sí que es cierto que el 23F fue un punto de inflexión para su reputación independientemente de que se le conozca por lo mujeriego que ha sido...

3.77 H-[Pero los Borbones han sido siempre así, probablemente la historia no te haga esos detalles, ni los detalles de sus vicios de todo, probablemente se le va a valorar por lo del 23F porque la historia no entra después en la menudencia porque si hablamos de la monarquía inglesa hablamos de que la actual reina no sea hija de su padre, sea hija del de los caballos, del que cuidaba a los caballos, pero se le juzgará por lo positivo porque la historia suele ser así.

3.78 M-[Depende de quién la cuenta ¿Ves?

3.79 H-[Al final pocas críticas hay de él.

3.80 M-¿Y si fue motivado o hecho aposta para darle esa reputación? Soy un poco retorcida...

3.81 H-[No eso no, las élites económicas del país necesitaban, que se mueven por el dinero le fueron llevando también por eso camino porque les convenía, la gran banca, las grandes empresas que se habían hecho al calor del franquismo para sobrevivir a esas fortunas necesitaban que hubiera orden que hubiera un cambio, pero tampoco que hubiera un...

3.82 M-[Que se abrieran las fronteras comerciales, que se establecieran otros tratados internacionales...

3.83 H-[Ahí estoy contigo, la economía es la que manda...

3.84 H-[Le fueron llevando

3.85 M-[La economía es la que mueve el mundo.

3.86 H- Y el armazón institucional pues se lo hizo Torcuato Fernández Miranda con la Ley de la Reforma Política.

3.87 H- PUES VAMOS A VER LOS ÚLTIMOS CUATRO VÍDEOS Y LOS COMENTAMOS QUE TRATAN SOBRE EL 23F.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C235):

Carlos Adulto: Aquella noche, las viejas historias de mi abuela sobre el terror y el sinsentido de la guerra parecían más reales que nunca y nos quitaron el sueño a casi todos. Y yo sólo podía pensar que estábamos al borde del precipicio, de la peor de las pesadillas, quién sabe si de una lucha entre hermanos, entre amigos, entre personas que acabarían matándose unos a otros por sus ideas. Aquel 23 de febrero retumbaba en mi cabeza otra fecha de la que había oído hablar tantas veces a mis mayores desde que era un crío, la del 18 de julio del 36, entonces, como ahora, muchas familias quedaron separadas por las líneas de los tanques, las pistolas y, sobre todo, el miedo. Y todo en medio de la desinformación, de la incertidumbre, del terrible palpito de que nuestra vida en libertad, nuestra búsqueda de un futuro mejor podía saltar por los aires de un momento a otro

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Carlos Adulto: Fue la noche más larga, una noche cargada de malos presagios en la que el país volvió a pensar que la sombra de una nueva dictadura militar iba a caer inexorablemente sobre los millones de españoles que aún no

habíamos tenido tiempo de acostumbrarnos a lo que era vivir en democracia. La desesperanza, la incertidumbre y, sobre todo, el miedo campaban a sus anchas. Y quien más, quien menos, quiso resguardarse del peligro a buen recaudo. Al grito de “Quieto todo el mundo”, Tejero y sus hombres habían tomado el Congreso a la fuerza, lanzando un manto negro sobre testigos, periodistas y cámaras para que nadie pudiera contar aquel disparate que estaba sucediendo en el hemiciclo.

- Intervención de Juan Carlos en la televisión la noche del golpe del 23F:

Rey Juan Carlos: Al dirigirme a todos los españoles con brevedad y concisión. Ante la situación creada por los sucesos desarrollados en el Palacio del Congreso y para evitar cualquier posible confusión, confirmo que he ordenado a las autoridades civiles y la Junta de Jefes de Estado Mayor que tomen todas las medidas necesarias para mantener el orden constitucional dentro de la legalidad vigente. Cualquier medida de carácter militar que en su caso hubiera de tomarse deberá contar con la aprobación de la Junta de Jefes de Estado Mayor. La Corona, símbolo de la permanencia y unidad de la patria, no puede tolerar, en forma alguna, acciones o actitudes de personas que pretendan interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Al final, después de aquella noche de infarto, afortunadamente ni mi hermana Inés ni nadie tuvieron que exiliarse a ningún sitio. [...] Aquel 23 de febrero quedó ya para siempre en la memoria de los españoles como una fecha imborrable, un momento de nuestras vidas que todos recordamos casi minuto a minuto. Para mí fueron unas horas de locuras en las que, tanto mi padre como mi tío demostraron, cada uno a su manera, su amor por sus convicciones y sobre todo por sus seres queridos. Tras el gran susto toda España respiró aliviada, en nuestras calles y también en nuestras vidas volvió a asomar de nuevo la libertad.

3.88 M- Bien, yo creo que lo hace de manera bastante objetiva, no se ve, no sé, se ve al típico falangista en la iglesia que es su sitio [Risas] y el resto aliviados porque esa situación se había solucionado con la ayuda del rey y apunta que fue a la una y pico de la madrugada que está muy bien ese apunte.

3.89 H- Sí pero hasta las 9 de la mañana no empezaron a salir los diputados por la puerta, esas siete horas fueron horas muy duras por mucho mensaje del rey pero y Milans del Boch tardó en recoger los tanques que no fue inmediato por lo tanto, yo recuerdo toda la noche con el transistor en la oreja, pero bueno, al día siguiente fuimos a trabajar al colegio, a dar clase, pero bien yo creo que está bien, es bastante fidedigna con lo que pasó, sobre todo por el miedo que había de una nueva... pero yo creo que por parte de todos, había cuatro chalados en ambos extremos que suelen ofrecerse para empezar a matar gente pues como el tío del otro día de los 26 millones, que había que fusilar a 26 millones de españoles, esos tipos siempre los va a haber, ¿qué son peligrosos? Pues sí, pero bueno hay que saber convivir con ellos...

3.90 H-[Aquí hay gente que fue al cuartel de la guardia civil y al destacamento del Cerro Negro de los militares a ofrecerse y ponerse a las órdenes, pues sí, sabemos quiénes son...]

3.91 H-Yo en cuanto a las imágenes creo que sí que refleja bien*

3.92 H-[Sí lo refleja bien]

3.93 H-*lo que pasó esa noche, y el miedo, el miedo que hubo mucho miedo

3.94 M- Sí, y está muy acertada la elección de la canción de Serrat.

3.95 H- PUES SI NO TENÉIS NADA MÁS QUE DECIR CONCLUIMOS AQUÍ. PUES MUCHAS GRACIAS POR HABER VENIDO Y OFRECERNOS VUESTRO TIEMPO. MUCHAS GRACIAS.

Anexo. 3.4. Transcripción del grupo de discusión del Partido Popular en la ciudad de Talavera de la Reina

Fecha de realización: 02 de febrero 2021

Lugar de realización: Sala de Reuniones en el Centro Cultural el Rafael Morales en Talavera de la Reina (Toledo)

Duración: 01:00:00

4.1 H- SI QUERÉIS EMPEZAMOS YA. BUENO PUES AGRADECEROS EN PRIMER LUGAR, EL QUE HAYÁIS VENIDO A ESTA SISTENCIA QUE ENTIENDO QUE NO TIENE QUE SER FÁCIL Y AL FINAL OS VOY A QUITAR UNA HHORA Y MEDIA DE VUESTRO TIEMPO. MI NOMBRE ES DAVID, YA OS LO HE DICHO, POR LO TANTO ME PODRÍA AHORRAR LAS PRESENTACIONES, ESTAMOS HACIENDO UNA INVESTIGACIÓN EN FORMA DE TESIS DOCTORAL SOBRE LA RELACIÓN DE CUÉNTAME CÓMO PASÓ Y LA HISTORIA DE ESPAÑA O, LO QUE ES LO MISMO, SI A TRAVÉS DE LAS SERIES DE TELEVISIÓN PODEMOS APRENDER O NO LO QUE SUCEDIÓ, LO ACAECIDO EN ESPAÑA EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS. ENTONCES NADA, INVITAROS A DECIR CUALQUIER COSA, CUALQUIER IDEA O CUALQUIER RELACIÓN QUE PODÁIS HACER ES IMPORTANTE Y NO ES PARA NADA ALGO ABSURDO PARA ESTE TIPO DE TRABAJO. Y NADA, SIN MÁS DILACIÓN LANZAROS UNA PRIMERA PREGUNTA, ¿PENSÁIS QUE SE PUEDE APRENDER O SI LAS SERIES DE TELEVISIÓN NOS DICEN ALGO ACERCA DE LA HISTORIA DE NUESTRO PAÍS? ¿Y SI SE PUEDE APRENER LA HISTORIA DE ESPAÑA A TRAVÉS DE LAS SERIES NO SÓLO ESTA, AUNQUE EN ESTE CASO ES LA QUE VAMOS A TRABAJAR, PERO TAMBIÉN OTRAS MUCHAS? PARA AYUDAROS A ARTICUALR LAS PRIMERAS PALABRAS OS VOY A ENSEÑAR LAS PRIMEROS 3 MINUTOS DEL PRIMER EPISODIO DE LA SERIE Y A PARTIR DE AHÍ PUES LO QUE OS SUGIERA, PUESTO QUE YA OS DIGO QUE CUALQUIER COSA ES IMPORTANTE, LUEGO OS IRÉ ENSEÑANDO EL RESTO DE IMÁGENES MÁ CORTITAS QUE ESTE VÍDEO QUE TIENE 3 MINUTOS, EL RESTO SERÁ MÁS CORTITO EN EL QUE VEREMOS CÓMO SE ARTICULA LA VIDA DE LA FAMILIA ALCÁNTARA CON LOS EPISODIOS HISTÓRICOS ACAECIDOS EN ESPAÑA.

4.2 M- ¿Comienza en el 68, hasta que año?

4.3 H- PUES AHORA MISMO ESTÁN EN EL 92, PERO VAMOS A TRABAJAR ÚNICAMENTE HASTA EL 81, HASTA EL GOLPE DE ESTADO DE TEJERO Y VEREMOS QUE IMPORTANCIA LE DAN A LA FIGURA DEL REY, SI ESTAMOS DE ACUERDO, SI FUE ASÍ... BUENO SI NOS LO ENSEÑAN BIEN O NO.

4.4 H- ¿Cómo va a ser? ¿Estás grabando el sonido?

4.5 H- SÍ, PERDONAD, NO OS LO HE DICHO, VAMOS A GRABAR LA CONVERSACIÓN, VUESTROS NOMBRES, O VUESTRAS FIGURAS EN SÍ EN EL TRABAJO NO SON RELEVANTES, SINO SIMPLEMENTE LO QUE DIGÁIS, SE VA A ANALIZAR ÚNICAMENTE EL DISCURSO, POR LO TANTO, EL ANONIMATO VA A SER ABSOLUTO.

[No comprensible]

4.6 H- El poco anonimato que tenemos ya en nuestras vidas.

-Palabras de Carlos Adulto en Off y discusión de la familia Alcántara alrededor de la mesa del comedor. (TIC1):

Carlos Adulto: En 1968 yo tenía 8 años, ahora dicen que 1968 fue un año revolucionario y lo fue por lo menos para mí. La verdad que en 1968 yo no estaba para revoluciones, me preocupaban otras cosas, me preocupaba que el pobre Fugitivo estuviera siempre huyendo cuando todos sabíamos que no había matado a nadie. También me preocupaba que el televisor que mi padre acababa de comprar no llegara a tiempo para el festival de Eurovisión. A mi padre le preocupaba que hubiera trabajo, paz, y salud, y mi madre lo que de verdad quería es que hubiera salud, paz y trabajo. Mis padres habían pasado muchas estrecheces, mi abuela aún más, ahora era una mujer de mucho punto y pocas palabras. Toni mi hermano mayor. A este lo único que le preocupaba era la música, las chicas y al acné juvenil.

Mercedes: ¡A cenar! ¡Nene a cenar!

Carlos Adulto: Antes de que tuviésemos televisor todavía se hablaba en la mesa, bueno hablaba mi padre y los demás respondíamos.

Antonio: ¿Y la niña qué?

Mercedes: Se habrá retrasado. Venga vamos que se enfría la cena.

Antonio: ¿Se puede saber por qué nunca podemos cenar todos juntos?

Carlos Adulto: La niña era Inés, mi hermana mayor. Se pasaba la vida despidiéndose del novio y yo no entendía por qué tardaban tanto en despedirse. Total se iban a ver al día siguiente. Inés: Hola. Llego tarde, lo siento.

Antonio: Lo raro sería que llegaras a la hora. ¿Y a esa falda que le ha pasado, se ha vuelto a encoger?

Mercedes: es la moda Antonio.

Herminia: hay modas y modas.

Inés: Ay abuela no empieces de verdad

Antonio: La abuela tiene razón hija, hay modas y modas. Las modas como dios manda y las otras.

Mercedes: ¿Cuándo te han dicho que van a traer la televisión?

Carlos: ¿Y cómo es papá?

Antonio: ¿La televisión? Es muy hermosa, y tiene una pantalla gris muy grande. Cuatro botones a la derecha. Pesa mucho, y tiene UHF.

Inés: ¿De verdad que tiene UHF?

Antonio: ¡Anda claro hija!

Mercedes. ¿Y la antena? ¿Cuándo van a colocar la antena?

Antonio: Pues no sé Merche, cuando lo traigan

Herminia: ¿Y cómo lo vais a pagar? ¿De dónde vais a sacar el dinero?

Mercedes: La vamos a pagar a plazos.

Herminia: a mí esas cosas... cuando se tiene el dinero tanto tengo tanto pago.

Antonio: Toni me estás poniendo nervioso ¿Qué te pasa? Toni todavía no ha acabado el parte.

Toni: Pero si ya ha acabado papá y están tocando Los Bravos en el Prince.

Antonio: No ha terminado porque todavía no han dado los toros. Anda pon el parte y siéntate. ¿No puedes esperarte un poco?

Toni: ¡No papá! Se están acabando y están en el Prince.

Antonio: ¿Qué es eso? Pues nada, escucha los Bravos esos.

Toni: Sí... ¿Con eso de fondo?

Antonio: ¿No quieres? Pues eso digo yo que no se escuchan los Bravos y ya está leches.

Carlos Adulto: Así era mi familia en 1968. Al recordar aquella época me parece como si estuviera hablando de otra gente y de otro país, y no es que hayan pasado tantos años, lo que ocurre es que todos hemos cambiado tanto en tan poco tiempo que hasta mi propia familia me parece irreconocible.

4.7 H- Yo creo que es realidad, casi todo el mundo se ha visto un poco identificado en eso, por lo menos yo, en esa figura de las comidas en su día del 68, aunque un poco más tarde...

4.8 H- Tú eres un poco más joven

[Risas]

4.9 H- Sí*

[Risas]

4.10 H- * no pero bueno en esas escenas sí que se ve representativo un poco de yo qué sé, mi infancia puede ser. No no es una premisa para mí sino una realidad transmitida por la televisión, por lo menos desde mi punto de vista.

4.11 M- yo creo que también aparte el hombre de familia el padre la mujer poniendo la comida encargándose de atender a la familia refleja perfectamente como antiguamente era el padre que llevaba como las riendas tema económico...

[No comprensible]

4.12 M- si yo creo que ese modelo ese modelo familiar antiguo yo pienso que ya no lo hay porque sentarse todos en la mesa, la madre la que sirve, el padre es el que decide lo que hay que escuchar lo que hay que poner o es quién lleva la voz cantante en la conversación, yo creo que se ha perdido un poquito ese modelo de familia, ahora es un poquito todo de otra manera, y sí sí me parece

que antes había otro tipo de respeto creo y la familia se veía de otra manera de ahora no es la misma imagen que se tiene actualmente.

4.13 H- muestra alguna algunas pinceladas de los papeles de cada familiar que están mezclados, y luego las pinceladas que meten es la llegada de la televisión que en su momento ahora ya hemos nacido con la televisión y ya sabemos cómo va pero aquí se ve la llegada de la televisión lo que suponía y habla también de la muerte de Martin Luther King, son pinceladas que va que va haciendo de lo que va pasando en esa época.

4.14 H- si, es que esto sí, la particularidad de esta serie en mi caso por lo menos, este capítulo que yo al menos lo recuerdo de verlo con mis padres, ¿es el primero de la serie no? Cuando arranco y tal yo estaba todavía en casa de mis padres y más o menos la edad del narrador, o sea la edad del muchacho, es la de mis padres por esa época ¿no?, entonces yo creo que es una serie que es fiel porque tú en casa todos los que lo han visto tiene una referencia sino un padre, el abuelo, o un tío que te puede decir no no eso es así en esa época, con lo cual, ha sido una serie bastante fiel a a lo que sucedía, por tanto ese relato para la generación nuestra que no lo vivió porque no habíamos nacido para nosotros sí que ha sido importante porque realmente al ser una época reciente pero no vivida no había otra forma de percatarse tanto de cómo era la vida por aquel entonces ¿no? Además que yo no sé, que el poder de la televisión que al final tú te estás creyendo una cosa, en este caso sí que lo puedes cotejar que es verdad, porque tienes a tu familia y te dicen ese tipo de vajilla, ese tipo de coche es el que se utilizaba pero con otro tipo de series otro tipo de películas que son de hechos históricos nos las hemos tragado hasta dentro y muchas cuentan cosas que no son verdad. Si tú sabes por ejemplo de la película de Gladiator esa no es realmente la historia de del emperador Marco Aurelio y tal, o la batalla de las Termópilas que tú lo sabes por 300, es decir, el poder que tiene la televisión o el cine para para todo eso para el conocimiento histórico es enorme ¿no? y ahora mismo conocimiento de esa época por ejemplo a ti te dicen que eso ha sido de una manera totalmente distinta no te lo creerías porque tú eso ya lo tienes asimilado por qué lo has visto en la televisión pero no sé no sé cómo lo veis.

4.15 M- Si es una época en la que yo tampoco había nacido pero pero tengo a mis padres con los que compartí momentos de la serie y tal, y si te dicen que se refleja bien el tipo de vida que se vivía antes, el rol que tenía el padre que era el que trabajaba, la madre es la que se quedaba en casa cuidando de los hijos, la abuela que se hacía cargo con la madre de la casa y de su cuidado, y bueno, y los chicos viviendo sus primeros años, pues eso, con los amigos con lo novietes y tal, y que se reflejaba bien por lo que ellos cuentan, y luego el transcurso ya de la serie que he visto muchos capítulos y he visto qué se asemeja mucho a la realidad.

4.16 H- Si tú recuerdas cuando ves la serie son las imágenes antiguas que todos hemos visto en nuestra familia, tanto de coches como de la decoración de la casa, la vajilla, todo te trae el recuerdo a... [Se solapan varias voces]

4.17 M- yo es que no la he visto la serie, pero pero viendo este capítulo sí que se refleja bastante la realidad.

4.18 H- Yo tampoco he visto la serie integra [Risas] porque ha durado 20 años...* [Risas] [Se solapan voces] *pero yo las primeras temporadas sí, y un poco el éxito de la serie ha sido precisamente ese que la gente lo veía para acordarse de cosas, tú para enterarte, y tus padres para recordarlo... ¿Te acuerdas de aquella época cuando...?

4.19 M- Parece que la serie va a dar un salto y van a llegar al 2020*.

4.20 H- La echaron el otro día...

[Risas]

4.21 M- *lo leí y escuché y pensé que lo estaban promocionando, al final dije lo tengo que ver y si quiero darle un repaso.

[No es comprensible]

4.22 H- UN POCO POR LO QUE HABÉIS DICHO, OS VOY A ENSEÑAR LOS SEGUNDOS VÍDEOS, MÁS CORTITOS, Y A PARTIR DE AQUÍ VAMOS A VER O INTENTAR VINCULAR COMO LA SERIE RELATA LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL FRANQUISMO, EL NACIMIENTO DE LA TRANSICIÓN Y CÓMO SE VINCULA ESTO A LA FIGURA DE JUAN CARLOS, SI LO RELATAN BIEN, SI LO CUENTAN NÍTIDAMENTE BIEN, Y SI PODEMOS APRENDER DE ELLO.

4.23 H- ¿Te interesa el hecho histórico en sí? O ¿Cómo lo aborda la serie?

4.24 H- PUES UN POCO LAS DOS COSAS.

4.25 H- Me refiero, ¿si te interesa más que comentemos el hecho histórico en sí, o, cómo lo aborda la serie?

4.26 H- PUES UN POCO LAS DOS COSAS, COMO VEIS QUE LO ABORDA LA SERIE Y LO QUE OS SUGIERE. EN REALIDAD ES LO QUE OS SUGIERA COMO ESPECTADOR, LO QUE SE TE VIENE A LA CABEZA EN ESE MOMENTO AL VER UNAS IMÁGENES Y SI ESTÁS DE ACUERDO O NO.

- Imágenes de la coronación de Juan Carlos como sucesor en consonancia con la Ley de Sucesión que es observado por la familiar Alcántara (T1C32):

Procurador: ¿Juráis lealtad a su excelencia el jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino?

Juan Carlos: ¡Sí, juro lealtad al jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino!

Procurador: Si así lo hicierais, que Dios os lo premie, y si no, os lo demande.

Juan Carlos: Plenamente consciente de la responsabilidad que asumo, acabo de jurar como sucesor a título de Rey, lealtad a Su Excelencia el Jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y Leyes Fundamentales del Reino. En esta hora pido a Dios su ayuda y no dudo que nos la concederá, sí como estoy seguro, con nuestra conducta y trabajo nos hacemos merecedores de ella.

- Palabras de Carlos Adulto a colación de las imágenes anteriores (T1C32):

Carlos Adulto: La verdad que en esos momentos muy pocos españoles hubieran apostado por el futuro de la monarquía, mi hermano y tantos otros de su generación lo veían como un anacronismo, ni siquiera mis padres no estaban muy convencidos de que la corona nos pudiera dar un futuro estable después del Franquismo, ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar a todos de más de un aprieto.

- [5 segundos de silencio]

4.27 H- Bueno ahí lo que se ve es un poco el principio, el pilotaje de la transición, no desde el propio Gobierno no, bueno ahí la el fundamento de Juan Carlos después de la muerte de Franco, y después la reforma política fue cómo se hizo todo el sistema establecido, de la ley a la ley qué es lo que decía a

Torcuato Fernández Miranda. Cómo a todo, se le dio una legitimidad a la corona como sucesor al franquismo qué hizo que la gente lo viese como una cosa lógica pero no natural porque eso sí que lo refleja muy bien la serie, porque mira nos han traído a un rey qué es nieto de un rey al que echamos hace 40 años, bueno pues era lo mejor, pero realmente la gente ahí conciencia crítica no tenía, también es verdad que no hay dictadura, no había esa libertad para opinar o dejar de opinar pero es muy curioso y creo que la serie eso lo refleja muy bien como todo esto se piloto desde una élite y fue llevado hasta que se murió Franco y se pudo llevar a la democracia.

4.28 H- Yo creo que una cosa buena que tiene la serie es que no se mete mucho en el tema político por no liarla qué es lo que tienen que hacer y creo que en esta escena que hemos visto queda bien reflejado, la abuela que habla desde la visión de la guerra civil o la República, los padres que son los conservadores por el miedo o que les han contado o que han escuchado porque era una dictadura como se ha dicho, y luego la juventud que por esos años se supone que empezaba la rebeldía de las universidades, y creo que está muy bien plasmado el papel que tenían cada una de las generaciones que había.

4.29 M- Si yo también lo veo así, es como de un mismo tema muchos puntos de vista distintos y por eso por lo que han vivido esa generación y lo que está sucediendo era algo nuevo en el tiempo entonces la monarquía no se sabía cómo iba a sentar y cómo se iba a desarrollar en el tiempo, y los acontecimientos que iban a ir ahí, entonces estaba todo un poquito en el aire, y sí que se traslada ese miedo que hay porque están una dictadura y se va a ir a la transición y bueno no lo saben y es bueno pues un tiempo de stand-by, de no saber qué es lo que va a pasar y qué movimientos va a haber y si se refleja muy bien en la serie y el rol que tiene cada personaje.

[No comprensible]

[Risas]

4.30 M- Yo no voy a estar de acuerdo con vosotros, yo creo que que sí que tiene tinte político, no porque yo haya vivido, sino porque yo tengo familia que vivieron en esa época y no vieron el cambio a la monarquía con incertidumbre como algo malo, como no sé, pienso que ahí están un poco... puede que lo tengan algunas de las personas de esa época pero no dan una visión global.

4.31 H- Pero los que sí que tienen tinte político son tu familia también.

4.32 M- ¿Cómo?

4.33 H- Si si, me explico, tu familia también tiene tinte político como todas, como la mía como la de cualquiera de las que estamos aquí... [No comprensible]

4.34 H- Yo creo que si te das cuenta dan una de cal y otra de arena*.

4.35 H- Claro, claro, claro

4.36 H- *Los padres están sin saber qué va a pasar después, ya no solo los perfiles en la narración, por otro lado te dicen que la gente no lo veían como natural, y por otro lado, te dicen que quién iba a pensar Juan Carlos nos iba a sacar de algún aprieto, esto lo llegan a rodar hoy y a lo mejor ya no era esa la narración, pero digamos que es comparar un poco los dos relatos, el de la gente que no se lo creía y que decían ¡pero como vamos a tener un rey después de 40 años de 40 años de dictadura! y otros que digan que esto era bueno...

4.37 H- Había una oposición callada en este país y a una parte de la población que no lo quería o eso es lo que nos han contado en los libros de historia, que

no se fiaba de Juan Carlos I porque era nombrado a dedo por el dictador qué es lo que representa la juventud.

[No comprensible]

4.38 M- Yo creo que después de venir de una dictadura es normal la opinión del chico de que esto no va a ser nada bueno, que esto yo no lo quiero...

4.39 H- El hijo ya está la Universidad ahí en la serie me imagino, y en la universidad ya empieza uno de los movimientos más importantes antifranquistas, él lo que está representando es el papel de la oposición de izquierdas, luego están los padres qué son como más, bueno bueno bueno ten cuidado no hables muy alto a ver qué va a pasar, y luego está la abuela que está acojonada porque es la que vivió la República y la Guerra Civil

4.40 H- Hombre la imparcialidad luego a la hora de contarlo total y absoluta es complicado y casi imposible, sí que pues eso visualizas lo que ellos te cuentan y te lo tienes que creer o no y luego lo que dice tú, que el universitario sea el revolucionario pues puede ser la persona más mayor la que ha vivido la guerra, puede ser de un sitio o de otro, y de ahí también el tinte político y familiar y bueno escenifican un poco por personas lo que ellos consideran que tienen que ser cada uno, puede ser que haya algún tipo de sesgo que el joven tenga que ser revolucionario, el mayor tiene que ser conservador, el antiguo tiene que ser...*
[No comprensible porque hablan todos a la vez]

4.41 H-*Pero esa imparcialidad se traslada a que cada uno tiene que ir encajonado a un sitio o a otro, desde mi punto de vista lo que me transmite el verlo.

4.42 H- VAMOS A VER LAS SIGUIENTES IMÁGENES

- Conversación entre Antonio Alcántara y Don Pablo (T9C148):

Antonio: Si es que claro, pasamos de Franco que gobierna por la gracia de Dios, a un Rey que gobierna por la gracia de Franco, eso no puede durar mucho o termina como el rosario de la aurora.

Don Pablo: No te equivoques Antonio, eso es lo que dice el populacho.

Antonio: Lo dicen porque lo sabe todo el mundo

Don Pablo: Mira Antonio, la gente de la calle no sabe nada. Hay que oír a los enterados de verdad, los que manejan los hilos del poder ¿De qué te crees que hemos estado hablando en la reunión?

Antonio: Si ya lo sé, si me he enterado perfectamente, de lo de los militares. Lo del búnker del Pardo. Pero luego ya entramos en los asuntos del Rey, de la Monarquía, el padre, el hijo, y me lío.

Don Pablo: Pero no solo tú, mucha gente. Pero ya veras, esa es la única salida.

Antonio: Pero ¿De qué Monarquía estamos hablando? Aquí quiere ser todo el mundo Rey. El marido de Carmencita, el padre de don Juan Carlos
Don Pablo: Ese lo tiene muy difícil

Antonio: Pues ¿Por qué? Es al que le toca

Don Pablo: Sí, pero los del exilio en París...

Antonio: ¿Carrillo?

Don Pablo: Carrillo y los demás. Como no están aquí, no saben lo que está pasando y siguen dorándole la píldora.

Antonio: A mí me daría lo mismo, total que sea el padre o que sea el hijo.

Don Pablo: No es lo mismo Antonio.

Antonio: Qué sí, que venimos de Franco, que nadie se lo cree.

Don Pablo: Se lo creen los que tienen que tomar decisiones. Y todas las personas con dos dedos de frente sabemos que es la única solución. La dictadura ya se está acabando. Se acabó. No pretenderás que los militares consientan otra república.

Antonio: Yo no digo eso. O sea que no nos queda otra.

Don Pablo: No señor

Antonio: ¿Y Juan Carlos crees que es capaz de gobernar?

Don Pablo: A ti te parece un poco cortito ¿no?

Antonio: No, yo no he dicho que sea cortito, eso lo has dicho tú. Pero este muchacho que ha estado a la sombra de Franco y aquí hay mucho buitre.

Don Pablo: Pues vuelves a equivocarte Antonio Alcántara. Ese muchacho como tú le llamas, Juan Carlos, es bastante más largo de lo que todos creemos. Y está perfectamente convencido de que necesita el apoyo para gobernar de la derecha civilizada y de la izquierda blanqueada porque si no acabará como su abuelo. En el exilio.

Antonio: Total que pasamos de ser demócrata cristianos de toda la vida a monárquicos de pura cepa

Don Pablo: Pues mira, eso es. Más que monárquicos, juancarlistas. Juancarlistas de momento.

4.43 H- Es que lo clava

4.44 H- Es que lo ha clavado.

4.45 H- Es que igual, ves, está la parte monárquica que es la que toca, hablan del exilio qué es uno de los problemas que había de la gente que estaba fuera Carrillo y parte de la izquierda que estaba exiliada, y luego hablan de los militares que era la incertidumbre que había. [No comprensible]... los militares estaban ahí y había miedo por un golpe de Estado o por lo que hubiera venido, para mí esa escena lo representa a la perfección.

4.46 H- El discurso de no no no somos monárquicos, somos juancarlistas porque es lo que toca ahora, es de cómo se vendió que no podía ser otra cosa*

[No comprensible]

4.47 H- Gran parte de la incertidumbre de si es lo que toca pues vamos con el rey...

4.48 H- *luego el trasfondo de decir que los militares no van a permitir nunca otra República aunque ya solo sea por el nombre es el relato de por qué pasamos de una dictadura a una monarquía y de por qué no vas a querer volver a la época de la República que todavía estaba reciente en la retina, bueno reciente, ya habían pasado 40 años, pero que la gente lo tenía todavía muy presente*

4.49 H- La herida seguía muy abierta

4.50 H-* No vas a querer volver a una República como la Segunda República...

[4 segundos]

4.51 H- Yo opino más o menos lo mismo como vosotros, coincido en el relato, también en la forma de expresarlo yo que sé, más correcto desde mi punto de vista, es que hay poco más que decir...

[No comprensible]

4.52 H- Lo que dice la serie que yo sí que he seguido algunas temporadas, pone los escenarios que había pero no entra en decantarse por unos u otros, sino que te enseña lo que había, el exilio, los militares aquí, Juan Carlos si o Juan Carlos no, pero no entra a decantarse por nada más.

4.53 H- Enseña el escenario y justifica la decisión también de todo el mundo [No comprensible]

4.54 H- la serie en si es un relato oficial de todo, de la monarquía, de si la transición fue buena, y yo no digo lo contrario, pero la serie lo que sí que hace para no levantar ampollas, yo creo, es decir bueno seguimos el discurso oficial y luego damos un poco los diferentes puntos de vista.

4.55 M- Lo que hacen es utilizar diferentes personajes desde el mismo tema y encontrando diversas versiones, entonces por eso hay unos personajes que ven bien la monarquía aunque sea juancarlistas, y hay otros que ya a lo mejor no lo ven igual, no es que se decanten por una cosa sino que dan la decisión al espectador de que vea varios puntos de vista distintos.

4.56 H- Y en este caso no que solamente justifiquen la decisión de que son monárquicos o no, eso es algo que hace muy bien toda la serie, el papel de ingenuo un poco de la calle que tiene Antonio Alcántara, y un poco el otro el jefe que era el enterado el que tenía contacto con las élites, el corrupto y tal un poco el que tiene la versión oficial del régimen, y otro el pobrecito de la calle que dice ¿y esto por qué? ¿Y salimos de Franco y ahora la monarquía por qué? Todo el rato y permanentemente es un ingenuo, entonces es así porque es así - pues no lo entiendo- es un poco el papel de Antonio en la serie.

4.57 M- Yo aquí también estoy de acuerdo con vosotros, se ven como los dos puntos de vista, lo que pasó en esa época, con quién te posicionabas, lo que tú dices del alto cargo del empresario que a lo mejor tiene más contactos, te interesa también un poco más que pase eso por... ahí esa escena sí que la veo bien a mí modo de ver.

4.58 M- Pero está escena se puede trasladar un montón de temporadas distintas, cada cambio siempre va a tener diferentes puntos de vista distintos siempre va a estar el enterado y el interesado, el que sabe de todo y le interesa que el cambio se haga y el otro que es el que conoce lo que dice la tele lo que dicen los medios de comunicación y que está fuera de un entendimiento un poco más denso.

4.59 H- [Continúa educando pero también generando ese estereotipo de cada figura acertada o errónea, es decir, el empresario cómo has dicho tú también no ha sido ladrón ha sido corrupto... [Hablan todos a la vez] corrupto porque tú has visto la serie pero ya la imagen que le ponen al hombre con el cubata, por sus intereses, pues hay empresarios que miran por su empresa normal analizan lo que pasa por ningún interés sino por ver que está sucediendo, por tomar una estrategia no tiene porqué ser maligna con un cubata*

4.60 H- No no no, yo porque tengo ya la cosa de haberla visto pero el papel ese que para mí es el mejor de la serie, el de José Sancho que hace de cabrón.

[No comprensible porque hablan todos al unísono]

4.61 H-* Pero ya están sacando la imagen de de esa figura y no sale un panadero qué hace el pan y dice joder qué pasará mañana, ¡no! te sacan esa oscuridad o ese ambiente turbio o esa imagen chungueta que es la que hoy seguimos teniendo.

4.62 H- Si tú sigues la serie es el típico franquista convencido*

4.63 H-[No me digas nada que ahora igual me engancha...]

[Risas]

4.64 H-*Pero convencido por el interés.

4.65 H- Claro, claro.

4.66 H VALE PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES

- Coronación del Rey tras la muerte de Franco (T9C152):

Rey Juan Carlos: Con respeto y gratitud quiero recordar la figura de quien durante tantos años asumió la pesada responsabilidad de conducir la gobernación del Estado. Comienza una nueva etapa de la historia de España. Que todos entiendan con generosidad y con altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional. El rey quiere serlo de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición. Al dirigirme como rey desde estas Cortes al pueblo español confío en que todos sabremos cumplir la misión en que estamos comprometidos. Si todos permanecemos unidos habremos ganado. ¡Viva España!

- Palabras de Carlos Adolfo en relación a la figura del Rey (T9C152):

Carlos Adolfo: Al fin el 6 de diciembre de 1978 los españoles vuelven a votar en referéndum para dar un mayoritario sí a la constitución aprobada en el parlamento. Cada 6 de Diciembre celebramos el aniversario de aquella fecha que está vez sí marca un antes y un después en la historia. Hoy hace exactamente 29 años de aquello y en este tiempo nos han pasado muchas cosas. Unas buenas y otras malas. Pero todas ellas vividas en libertad. Una libertad impensable en aquel 20 de Noviembre de 1975, el día en el que murió Franco.

4.67 H- A ver da un poco de envidia ver la imagen de toda la clase política unida y aplaudiendo, no sé, actos que hoy en día son complicados que se vean de esa manera ¿no?, y yo que sé, la situación que se vivía entonces a nivel político de lo que nos pueda tocar o lo que me puede tocar esa imagen es totalmente distinta a la de hoy en día, no sé, esa unidad que había entonces esa forma de dar un paso adelante para controlar las cosas hoy en día, no sé, veo más intereses que esa forma de unidad...

4.68 H- Sí sí hay mucha más crispación, si es verdad tú comparas el Congreso de entonces con el de ahora y tanto por nivel como por lo general lo que tú dices altura de miras de discutir los temas y ponerse de acuerdo no tiene nada que ver ahora mismo el Congreso es un plató de televisión.

4.69 H- También estamos comparando dos periodos históricos distintos, ahí veníamos de 40 años de una dictadura brutal, de un silencio absoluto, hubo que negociar mucha gente, se permitió que viniese la gente del exilio y se hizo todo como se hizo por el miedo a los militares, ahora quieras o no es una democracia consolidada

4.70 H- [entonces había un bien común que era mejorar todo y cuidarlo y conseguir que hubiera una serie de libertades y hoy en día tiene que ser lo mismo...

4.71 H- porque aquí se puede llegar a entender porque veníamos de una república que termino como termino, de una guerra civil, de cuarenta años de dictadura, gente en el exilio hubo que negociar mucho, hubo que jugar mucho muchas cartas sobre la mesa, mucha negociación oscura que fue para bien ahora sí podemos considerar que es una democracia consolidada con más de 40 años pero creo que queda claro lo poco que hemos visto en las imágenes el consenso que había con las imágenes de la calle de todos en el Congreso de los Diputados aplaudiendo y bueno...

4.72 M- Yo también lo veo así, es verdad que veníamos de todo eso pero siempre ha habido intereses contradictorios*

4.73 H- Han existido y los habrá toda la vida

4.74 M-* Efectivamente, pero sí que es cierto que antes se luchaba por el bien común...

[No comprensible]

4.75 H- Pero de lo que hablamos es que para redactar la Constitución se dejó que Carrillo viniese del exilio y eso llevaba ya implícito algo en la negociación y me explico, yo te dejo que vengas que fue el rey con Suárez y ya que te dejan venir y te legalizan que menos que tú te sientes en una mesa, ahora ya hablamos de cuarenta años de democracia consolidada durante los cuales el Partido Comunista tuvo su papel como también el Partido Popular y el Partido Socialista como tienen los que han aparecido, entonces no se puede comparar la negociación del 75, del 78 del 81 con el 2021 porque han cambiado mucho mucho las fichas e insisto prefiero ese espíritu de consenso, que lo que tenemos ahora pero no podemos comparar dos periodos que son completamente distintos el uno con el otro

4.76 M- Vale los periodos son diferentes pero el bien común... la gente que nos está dirigiendo... está por el interés suyo...

4.77 H- [pero yo te digo, pero yo te digo que prefiero el espíritu de la transición, además que la transición española se estudia tal y como tengo entendido a nivel mundial como la mejor que se ha producido en el planeta, lo que pasa que os vuelvo a decir que juzgar 40 años después un periodo que es totalmente distinto con el de ahora... claro que yo también prefiero que se apruebe en el Parlamento del día de hoy por 350 votos a favor pero no podemos comparar los consensos que hubo ahí porque no tiene nada que ver con las circunstancias de ahora, ojalá saliese ahora todo con 350 votos

4.78 H- Pero también es verdad que tú ahora tienes una fuerza política que además cogobierna y pone en cuestión todo eso, es decir, que podemos hablar del régimen del 78 ¿no? y dicen que la transición fue una cábala que estaba todo dirigido por las élites claro esto choca frontalmente con lo que aparece ahí que es lo que tú dices, un regreso del exilio de muchos comunistas la legalización del Partido Comunista y luego todo el proceso de la redacción de la Constitución*

4.79 H- Y hablamos también del Partido Socialista

4.80 H-*Claro y también del Partido Socialista sí, pero una imagen de consenso de todos, que te puedes sentar con otro y sacar una cosa en común, pero que hoy en día es completamente diferente imposible hoy en día no hay nada más vetos que... [No comprensible]...más radicalidad que entonces viniendo de dónde venían no la tenemos hoy en día y hay más radicalidad

visión a lo mejor no política, no nuestra, sino de la calle que es lo complicado, pasa como en el fútbol, la gente tiene una visión distinta de todo lo que es de puertas para adentro, tú el partido de fútbol lo juegas, te lías a patadas y ya está o yo que he combatido King Boxing, y yo me he pegado con un tío y me he dado un abrazo al final que parece un amigo de toda la vida y nos hemos partido la cara, aquí pasa un poco igual la gente piensa que esa crispación que hay en la política tiene que trasladarse de tal manera a la calle y al final no es así nosotros salimos fuera y nos respetamos todos los compañeros de la corporación o de otros partidos ya sea de Vox de podemos o cualquier otro partido, y esa crispación no la trasladamos a la calle pero la gente si la entiende así hay un envenenamiento en ese sentido que la gente de la calle no entiende y que esa radicalidad antes no la había no la había por parte de la gente, siempre que hablamos de la gente parece que hablamos de otros, por parte de todos, ¿no?

4.81 H- Puede ser que ahora mismo el problema que haya o que hay es que la gente si ha escorado a la radicalidad, hay dos partidos, que no voy a decir los nombres porque todos los conocemos de derechas y de izquierdas, que son los primeros que critican todo esto que se consiguió.

4.82 H- [Sí, sí...

4.83 H- Y vuelvo a decir que si no estoy mal informado esto se estudia en cualquier universidad del mundo como algo histórico y para tomar nota.

4.84 H- ¿Y CRÉEIS QUE ESE CONSENSO DEL QUE HABLÁIS, FUE PROTAGONIZADO, O FUE UNA PIEZA SINE QUA NON EL PRÍNCIPE JUAN CARLOS AHORA REY EMÉRITO?

4.85 H- Tanto Juan Carlos porque fue de la Ley a la Ley como hemos dicho antes, porque él podía haberse quedado como estaba, podía haberlo dejado como estaba todo, él cedió mucho, él y Adolfo Suárez que era el que estaba como presidente, fueron los que asistieron a las negociaciones... pero yo creo que Juan Carlos I se podría haber quedado como Franco II.

4.86 H- [No, no, eso era imposible...

4.87 H- [Sí, él podía haberlo hecho, tenía a un sector de los militares que querían ir para adelante, él lo que hace como has dicho tú antes, de la ley a la ley, va modificando leyes de tal manera que él y Adolfo Suárez hacen la trampa desde adentro para llegar a las elecciones y a aprobar una constitución, él se podía haber quedado de brazos cruzados y haber seguido todo desde el 21 de febrero de 1975, hubiera seguido todo tal cual iba...

4.88 H- [Bueno, lo podía haber intentado...

4.89 H- [Él lo podría haber hecho, porque tenía en la mano a los militares y ellos querían seguir hacia delante, él decidió que quería una democracia y fue de la ley a la ley modificando de la mano de Adolfo Suárez, que no ha salido pero no nos podemos olvidar. Para mí las figuras más importantes de ahí son Adolfo Suárez y el rey Juan Carlos...

4.90 H- [Sin duda...

4.91 M- Yo también estoy de acuerdo en ese argumento, y creo que va un poco como que el rey Juan Carlos I ahí chapó...

4.92 H- [Es que era imprescindible que hubiera una figura, una imagen que unificara no sé...

4.93 M- [Yo creo que últimamente no tiene muy buena fama, pero yo creo que el Rey Juan Carlos hasta hace unos pocos años ha tenido muy buena fama...

4.94 M- [Su papel es muy importante...

4.95 H- [Estamos donde estamos gracias al Rey Juan Carlos

4.96 M- [Da igual el partido al que votes, o la ideología política que tuvieras, aquí la monarquía hasta hace unos años era buena, sobre todo la figura de Juan Carlos como Juan Carlos, todo el mundo ha reconocido la labor que ha hecho en el período de la transición y eso no se puede negar.

4.97 H- Pero realmente a lo que voy, yo no quito papel al rey, yo lo que digo que para mí es mucho más importante cuando el congreso vota la Ley para la Reforma Política, y el régimen franquista se hace el harakiri porque con esa ley se derogan las leyes fundamentales del Movimiento y demás, quiero decir que borramos todo lo que teníamos antes desde el propio congreso, por eso lo de la ley a la ley y luego se abre el proceso, eso ya en el 77 pero luego ya abrimos el período constituyente... Don Juan Carlos fue para mí mucho más importante, a nivel de legitimidad o de puertas para afuera, pero realmente donde se coció el tema fue dentro de la propia élite del franquismo que decidió que ya está, que ha habido un régimen y que nada paramos aquí y ahora vamos a abrir este período, con todas las presiones que eso conllevaba, pero que realmente, para mí fue más determinante la propia Ley para la Reforma Política o Torcuato Fernández Miranda que en ese punto...

4.98 H- [¿Quién se carga a Fernández Torcuato Mirando? El rey, porque eso ya estaba hablado, eso ya estaba en negociaciones desde antes con el que era presidente de Televisión Española que era Adolfo Suárez. Por lo que Fernández Torcuato Mirando parece ser que no tenía lo que debía tener o que los militares se iba a sublevar, la extrema derecha que había... El rey podía haber dejado a Torcuato Mirando y aquí se supone que se hubiera quedado tal cual venía...

4.99 H- [Sí, pero la dirección política que es el mérito real que tiene el rey de cómo el rey busca a Suarez ¿no? Y al final cogen las riendas y tal, eso sí. Pero lo que me refiero que el paso de un sitio a otro... eso ya es la transición en sí, no el paso de un sitio a otro que es a lo que yo voy

4.100 H- [¿Quién propicia que llegue la transición?

4.101 H- Yo creo que la transición en sí, el hecho de decir que cortamos aquí y ha habido una dictadura y a partir de aquí vamos a abrir un período constituyente que puede desembocar en cualquier cosa lo hace la propia élite del franquista.

4.102 H- Yo para mí no, la élite... siempre se ha dicho estaban los franquistas duros y los blandos, había gran presión entre ellos porque había dos corrientes, una que era más hacia Europa y luego estaba la dura que era quien quería lo que había ¿Qué fue lo que hicieron bien el rey y Adolfo Suárez? Meterse en medio, apoyarse en los blandos y fue desplazar a lo que era la chungu, y fue lo que se consigue, pero claro hubo apoyo de Europa, hubo apoyo de Francia, y en todo esto estaba el rey porque era él quien quería ir porque realmente quería una democracia. Y yo creo que lo que hicieron bien fue desplazar a lo que era la extrema derecha, lo que era el franquismo, llámeme los así, este es mi punto de vista que no estaba allí para verlo.

4.103 H- VAMOS A VER... ESTOS SON 4 VÍDEOS Y OS LOS VOY A PONER DE SEGUIDO Y YA CON ESTO TERMINAMOS.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C235):

Carlos Adulto: Aquella noche, las viejas historias de mi abuela sobre el terror y el sinsentido de la guerra parecían más reales que nunca y nos quitaron el sueño a casi todos. Y yo sólo podía pensar que estábamos al borde del

precipicio, de la peor de las pesadillas, quién sabe si de una lucha entre hermanos, entre amigos, entre personas que acabarían matándose unos a otros por sus ideas. Aquel 23 de febrero retumbaba en mi cabeza otra fecha de la que había oído hablar tantas veces a mis mayores desde que era un crío, la del 18 de julio del 36, entonces, como ahora, muchas familias quedaron separadas por las líneas de los tanques, las pistolas y, sobre todo, el miedo. Y todo en medio de la desinformación, de la incertidumbre, del terrible palpito de que nuestra vida en libertad, nuestra búsqueda de un futuro mejor podía saltar por los aires de un momento a otro

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Carlos Adulto: Fue la noche más larga, una noche cargada de malos presagios en la que el país volvió a pensar que la sombra de una nueva dictadura militar iba a caer inexorablemente sobre los millones de españoles que aún no habíamos tenido tiempo de acostumbrarnos a lo que era vivir en democracia. La desesperanza, la incertidumbre y, sobre todo, el miedo campaban a sus anchas. Y quien más, quien menos, quiso resguardarse del peligro a buen recaudo. Al grito de “Quieto todo el mundo”, Tejero y sus hombres habían tomado el Congreso a la fuerza, lanzando un manto negro sobre testigos, periodistas y cámaras para que nadie pudiera contar aquel disparate que estaba sucediendo en el hemiciclo.

- Intervención de Juan Carlos en la televisión la noche del golpe del 23F:

Rey Juan Carlos: Al dirigirme a todos los españoles con brevedad y concisión. Ante la situación creada por los sucesos desarrollados en el Palacio del Congreso y para evitar cualquier posible confusión, confirmo que he ordenado a las autoridades civiles y la Junta de Jefes de Estado Mayor que tomen todas las medidas necesarias para mantener el orden constitucional dentro de la legalidad vigente. Cualquier medida de carácter militar que en su caso hubiera de tomarse deberá contar con la aprobación de la Junta de Jefes de Estado Mayor. La Corona, símbolo de la permanencia y unidad de la patria, no puede tolerar, en forma alguna, acciones o actitudes de personas que pretendan interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Al final, después de aquella noche de infarto, afortunadamente ni mi hermana Inés ni nadie tuvieron que exiliarse a ningún sitio. [...] Aquel 23 de febrero quedó ya para siempre en la memoria de los españoles como una fecha imborrable, un momento de nuestras vidas que todos recordamos casi minuto a minuto. Para mí fueron unas horas de locuras en las que, tanto mi padre como mi tío demostraron, cada uno a su manera, su amor por sus convicciones y sobre todo por sus seres queridos. Tras el gran susto toda España respiró aliviada, en nuestras calles y también en nuestras vidas volvió a asomar de nuevo la libertad.

4.104 H- Yo siempre me han dicho en mi casa, cuando se ha hablado de eso, que se ha hablado mucho, porque fue muy fuerte en su momento claro, que yo dije cuando salieron las imágenes en la tele que: ¡Están jugando al escondite! ¡Están jugando al escondite! Yo creo que está muy bien contando porque lo que yo he vivido en mi casa con mis abuelos que habían vivido la guerra civil, que también habían vivido el franquismo, que el miedo y el pánico fue absoluto, que la gente se encerró en sus casas como han salido, que todos pendiente de la radio como estaban ahí, de la tele que la tenían los militares hasta que habló el rey, no había en los medios las posibilidades que tenemos ahora y que hasta que habló el rey fue un pánico absoluto por lo que me han contado a mí por lo que pudiera venir, porque no se sabía lo que iba a pasar y

yo creo que esto también está muy bien reflejado. No entra en un lado ni en otro, y refleja muy bien lo que vivió la sociedad española en ese momento.

4.105 M- Sí, sí, yo no me acuerdo de eso y en mi casa tampoco se habló o no dijeron nada. Yo no lo recuerdo, entonces lo que sí ya te han ido contando, pues la abuela y eso, sí que es verdad lo que dices tú, que de repente la sociedad es quedó con ese miedo de que va a pasar desde este momento cuando se estaba viviendo una etapa en la que se estaba viviendo bien, y que después todo se podía ir al carajo por el golpe de estado. Entonces sí que es verdad que, yo no lo recuerdo, era pequeña, pero sí que es verdad que luego hablando con familias y demás que sí que se vivía esa incertidumbre y ese miedo al cambio que iba a venir después y qué bueno que se quedó con el susto de unas horas y la gente en sus casas con la tele y las radios puestas a ver que iba a pasar. Yo creo que lo refleja muy bien la serie.

4.106 H- Sí pero lo de los vecinos, el edificio cerrado y sales a hablar con los vecinos, de salir corriendo y de hablar entre ellos del miedo que había. Yo es lo que he escuchado siempre.

4.107 M- Yo no había nacido y en mi casa ese tema nada, ni mis abuelos ni nadie habló de eso, pero bueno por lo que me comentaron y eso, sí creo que refleja bien el momento de temor, de que vamos a volver a lo mismo, ya llevábamos un tiempo en la democracia...

4.108 H- Yo creo que el miedo principal era volver a la guerra civil, que había mucha gente que lo había vivido, y eso fue lo que marcó lo que vino después, los 40 años del franquismo estuvieron marcados por la guerra civil.

[5 segundos en silencio]

4.109 H- Yo tampoco lo he comentado nunca en casa, no sé por qué... porque yo todavía... me quedaban 6 años para nacer.

4.110 M- Pero igual luego es que tampoco tuvo una gran repercusión, porque luego como tampoco salió hacia delante, y sí fueron unas horas de pánico, pero es verdad que se quedó ahí...

4.111 H-[Hombre sí que fue el momento de consolidación realmente de la monarquía ¿no? Cuando ya se vio que el papel del rey... bueno lo que hablábamos antes, una posición de unidad que es lo que estaba esperando... y eso lo refleja muy bien la serie, toda la tensión hasta que al final sale el discurso del rey y hasta el momento que dice la palabra, mantener, bueno la frase de mantener el orden, es cuando la gente respira, por lo cual, todo eso...

4.112 H- [La figura es muy relevante, yo como dato curioso a mí padre le llamaban Tejero en el colegio...*

[Todos ríen]

4.113 H-*Por el bigote y porque era un tío muy estricto y entonces sí que al personaje le tengo un poco interiorizado...*

[Todos ríen]

4.114 H-* Esta es la parte que me quedo más simbólica y eso la figura del rey que sí, oye, que si es importante esa unidad y esa autoridad que él representaba, pero por lo demás es que eso que dicen ellos, no trascendió más, y tengo los momentos de anecdóticos de los tiros y demás, y poco más, no ha quedado interiorizado en mí y lo que enseñan es lo que pasó... es que en el momento que ellos reproducen las noticias de entonces y unos sucesos grabados pues bueno, cada uno le puede dar su pincelada o su tinte pero tú estás viendo una

cosa en la tele que al fin y al cabo fue lo que pasó en directo que no es ninguna interpretación.

4.115 H- PUES SI QUERÉIS FINALIZAMOS AQUÍ. MUCHAS GRACIAS DE VERDAD POR EL TIEMPO Y LA DEDICACIÓN.

Anexo 3.5. Transcripción del grupo de discusión del Partido Popular en la ciudad de Talavera de la Reina

Fecha de realización: 05 de febrero 2021

Lugar de realización: Sala de Reuniones en el Centro Cultural el Rafael Morales en Talavera de la Reina (Toledo)

Duración: 01:00:00

5.1 H- ME PRESENTO, ME LLAMO DAVID, SOY INTEGRANTE O FORMO PARTE DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN POLÍTICA Y OPINIÓN PÚBLICA EN LA FACULTAD DE CIENCIAS DE LA INFORMACIÓN EN LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, ESTAMOS HACIENDO UN PROYECTO DE INVESTIGACIÓN EN FORMA DE TESIS DOCTORAL SOBRE LA RELACIÓN DE CUÉNTAME CÓMO PASÓ Y LA HISTORIA DE ESPAÑA, O LA RELACIÓN QUE PUEDA EXISTIR ENTRE HISTORIA Y SERIES DE TELEVISIÓN O CINE. PUES NADA, INVITAROS A DECIR CUALQUIER COSA QUE PENSÉIS, QUE OS SUGIERAN LAS IMÁGENES QUE VAMOS A VER O LA CONVERSACIÓN, YO NO VOY A PARTICIPAR EN ABSOLUTO, SIMPLEMENTE PONGO UNAS IMÁGENES Y QUE CONVERSÉIS VOSOTROS CONFORMA CREÁIS Y OS SUGIERAN LAS IMÁGENES. Y NADA, SIN MÁS DILACIÓN LANZAROS LA PRIMERA SUGERENCIA O IDEA Y ES ¿SI CREÉIS O PENSÁIS QUE LAS SERIES DE TELEVISIÓN O EL CINE, EN ESTE CASO VA A SER CUÉNTAME PUEDE SER UN BUEN INSTRUMENTO O NO, PARA APRENDER O ACERCARNOS A LA HISTORIA DE ESPAÑA, DE NUESTRO PAÍS EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS? PARA AYUDAROS A ARTICULAR LAS PRIMERAS PALABRAS QUE SEGURAMENTE SEAN LAS MÁS DIFÍCILES OS VOY A PONER EL PRIMER VÍDEO, OS VOY A PONER VARIOS, ESTE VA A SER UN POCO MÁS LARGO, EL RESTO VAN A SER MÁS CORTITOS DE UN MINUTO, O UN MINUTO Y POCO MÁS, Y ESTE VA A SER LOS TRES PRIMEROS MINUTOS DE LA SERIE, DE CÓMO EMPIEZA LA SERIE, Y A PARTIR DE AQUÍ CUALQUIER COSA QUE OS SUGIERA A TENOR DE LA PREGUNTA QUE OS HE HECHO, YA ES BARRA LIBRE PARA VOSOTROS. POR CIERTO, LA CONVERSACIÓN VA A ER GRABADA EN DOS TELÉFONOS, NO VAYA A SER QUE UNO SE CUELQUE Y DEJE DE GRABAR, VUESTROS NOMBRES VAN A SER ANÓNIMOS, VUESTROS NOMBRES NO IMPORTAN, AL FINAL LO QUE INTERESA ÚNICAMENTE ES LO QUE DIGÁIS.

-Palabras de Carlos Adulto en Off y discusión de la familia Alcántara alrededor de la mesa del comedor. (T1C1):

Carlos Adulto: En 1968 yo tenía 8 años, ahora dicen que 1968 fue un año revolucionario y lo fue por lo menos para mí. La verdad que en 1968 yo no estaba para revoluciones, me preocupaban otras cosas, me preocupaba que el pobre Fugitivo estuviera siempre huyendo cuando todos sabíamos que no había matado a nadie. También me preocupaba que el televisor que mi padre acababa de comprar no llegara a tiempo para el festival de Eurovisión. A mi padre le preocupaba que hubiera trabajo, paz, y salud, y mi madre lo que de verdad quería es que hubiera salud, paz y trabajo. Mis padres habían pasado muchas estrecheces, mi abuela aún más, ahora era una mujer de mucho punto y pocas palabras. Toni mi hermano mayor. A este lo único que le preocupaba era la música, las chicas y al acné juvenil.

Mercedes: ¡A cenar! ¡Nene a cenar!

Carlos Adulto: Antes de que tuviésemos televisor todavía se hablaba en la mesa, bueno hablaba mi padre y los demás respondíamos.

Antonio: ¿Y la niña qué?

Mercedes: Se habrá retrasado. Venga vamos que se enfría la cena.

Antonio: ¿Se puede saber por qué nunca podemos cenar todos juntos?

Carlos Adulto: La niña era Inés, mi hermana mayor. Se pasaba la vida despidiéndose del novio y yo no entendía por qué tardaban tanto en despedirse. Total se iban a ver al día siguiente. Inés: Hola. Llego tarde, lo siento.

Antonio: Lo raro sería que llegaras a la hora. ¿Y a esa falda que le ha pasado, se ha vuelto a encoger?

Mercedes: es la moda Antonio.

Herminia: hay modas y modas.

Inés: Ay abuela no empieces de verdad

Antonio: La abuela tiene razón hija, hay modas y modas. Las modas como dios manda y las otras.

Mercedes: ¿Cuándo te han dicho que van a traer la televisión?

Carlos: ¿Y cómo es papá?

Antonio: ¿La televisión? Es muy hermosa, y tiene una pantalla gris muy grande. Cuatro botones a la derecha. Pesa mucho, y tiene UHF.

Inés: ¿De verdad que tiene UHF?

Antonio: ¡Anda claro hija!

Mercedes. ¿Y la antena? ¿Cuándo van a colocar la antena?

Antonio: Pues no sé Merche, cuando lo traigan

Herminia: ¿Y cómo lo vais a pagar? ¿De dónde vais a sacar el dinero?

Mercedes: La vamos a pagar a plazos.

Herminia: a mí esas cosas... cuando se tiene el dinero tanto tengo tanto pago.

Antonio: Toni me estás poniendo nervioso ¿Qué te pasa? Toni todavía no ha acabado el parte.

Toni: Pero si ya ha acabado papá y están tocando Los Bravos en el Prince.

Antonio: No ha terminado porque todavía no han dado los toros. Anda pon el parte y siéntate. ¿No puedes esperarte un poco?

Toni: ¡No papá! Se están acabando y están en el Prince.

Antonio: ¿Qué es eso? Pues nada, escucha los Bravos esos.

Toni: Sí... ¿Con eso de fondo?

Antonio: ¿No quieres? Pues eso digo yo que no se escuchan los Bravos y ya está leches.

Carlos Adulto: Así era mi familia en 1968. Al recordar aquella época me parece como si estuviera hablando de otra gente y de otro país, y no es que hayan pasado tantos años, lo que ocurre es que todos hemos cambiado tanto en tan poco tiempo que hasta mi propia familia me parece irreconocible.

[5 segundos]

5.2 H- Hombre, en primer lugar, que antes es verdad que se escuchaba la radio para comer ¿no? El centro de la comida ahora es la televisión ¿no? Normalmente la gente suele comer con la televisión puesta. Y antes era la radio.

5.3 H- Yo recuerdo haber visto este episodio que a lo mejor lo estrenaron hace casi 20 años, y no sé si Cuéntame es un buen ejemplo para enseñar historia pero sí recuerdo a mis padres muy emocionados porque veían reflejada su adolescencia si no estéticamente, muy visualmente así que en ese punto yo sí que le daría ese valor, luego dependerá mucho de cómo afronte los conflictos de los años 70 y demás porque yo no la he visto este serie, por lo tanto, no lo sé, pero bueno yo recuerdo a mi padre muy emocionado por lo que al menos es un buen reflejo de la cotidianidad de los años 60 o finales de los años 60.

5.4 H- Bueno yo también, bueno igual que él, tampoco he visto la serie, o sea, más allá de escenas sueltas, aunque también entiendo la reticencia que puede haber hacia la objetividad que pueda tener la serie, teniendo en cuenta que es una producción llevada a cabo por la televisión pública, por lo tanto, el punto de vista que va a tener de la historia va a ser siempre hegemónico, del Estado, es decir, toda la crítica que haga hacia el período franquista y hacia el período de la transición se va a entender como la crítica oficial por decirlo de alguna manera, desde el punto de vista del relato democrático por así decirlo.

5.5 M- Yo nací en el 58, entonces he visto esta serie, al principio sí que vi episodios, pero después ya no lo he seguido, pero sí que refleja, como dices tú que te ha contado tu padre... como hablan y todo, yo recuerdo a mi padre de decir el parte en lugar de las noticias, es decir, de utilizar ese lenguaje, el papel de la mujer, e incluso como están decoradas las casas sí que es de aquella época, lo novedoso de la televisión porque yo de eso lo recuerdo, de no tener la televisión en casa y de que llegase y eso fue una expectación en el barrio, los niños ahí, entonces sí, luego ya, en concreto esta escena ¿no?, porque luego ya de los episodios que he visto, no pero este episodio sí.

5.6 H-[Es una historia que nos han podido contar nuestros abuelos a nosotros...]

5.7 M-[Claro y es que yo lo recuerdo, por eso, porque mi edad es mucho más cercana a esos recuerdos.]

5.8 M- Pero yo creo que es una buena serie, no para aprender historia porque quizás tienes que ver los dos puntos de vista y más en este país ¿no?, y antes, pero sí que se refleja, yo sí que la he visto un poco más, y estoy muy de

acuerdo con él de que depende mucho de la televisión pública, pero sí que es una educación que como ha dicho el personaje antes de que parece otra época, yo mis abuelos por ejemplo, que no iban por una corriente política u otra, han sido siempre neutros, pero sí recuerdo esa educación por parte de mis abuelos, muy estricto, yo tengo un hermano mellizo por lo que la educación ha sido exactamente la misma y si que era la niña poner la misa y el niño se sienta conmigo a hablar de fútbol, de deportes, de toros, o de lo que sea, yo creo que sí que refleja, que se puede aprender un poco lo que es otra época ¿no?, otra educación, otra sociedad, e incluso otra cultura, que yo creo que había, es que...

5.9 M-[Lo que había y el cambio y la evolución

5.10 H-[Yo sí concuerdo, yo creo que toda la ficción o toda la dramatización de hechos históricos tiene un valor educativo o pedagógico si se quiere, en el sentido de que te ponen imágenes pero siempre como espectador tiene que saber poner todo en cuarentena, es decir, tener muy en cuenta el punto de vista de la serie, aquí por ejemplo el punto de vista es importante, porque por ejemplo la familia que ponen en Cuéntame como protagonistas se refleja como si fuera la familia media, entonces al ser la familia media, estos son los españoles medios, es decir, luego ya lo que haya en los márgenes es que si fueran otras historias extraoficiales, por así decirlo...

5.11 H-[También el protagonista, el narrador es un niño que le da un punto o un toque amable, creo que la intención de la serie es precisamente eso, narrar la historia de una manera muy amable y conciliadora, que es lo que decías tú antes que a lo mejor una persona muy crítica con un punto de vista muy concreto puede criticar, pues se puede ser un punto negativo de la serie, pero bien es cierto que ese punto negativo lo puede tener cualquier libro de historia de un instituto, por lo cual, tú como profesor o bien eres un tipo muy personal que da clases muy críticas con lo cual yo creo que te vas a encontrar con bastantes problemas o bien si utilizas materiales muy estándar que tienen todos una historia muy neutral y conciliadora y lo que decían antes, muy hegemónica, pues creo que este material puede ser igual de útil que un material didáctico de un instituto de secundaria por ejemplo, ahora desde el punto de vista personal de cada uno, pues claro, supongo que, tanto gente muy de izquierdas como muy de derechas o gente que haya vivido en sus carnes otras cosas pues tendrá un punto de vista más crítico, pero bueno como material didáctico me parece igual de válido así a priori que cualquier libro de secundaria.

5.12 H- Claro, es que puede dar pie a una utilización y no sé o no digo que la serie lo haga porque no conozco si lo hace o el punto de cómo se desarrolla, pero el instrumento narrativo de utilizar una familia para contar desde el seno de la familia de contar la historia de España puede dar pie a un punto de visto pernicioso, al final esto es como la historia normal de España por así decirlo, como que este es el punto de vista normal y si tienes una visión crítica al respecto, u otra visión que se salga de los límites de lo contado en Cuéntame Cómo Pasó, ese punto de vista es ya el anormal o el extravagante, creo.

5.13 M- Hombre yo creo que con esta familia se centra en una clase, está visto y vivido desde ese punto, luego ya en otros capítulos que yo recuerdo ya sale que tiene otro cargo, como se rodea, y ya se ve otro punto de vista, pero claro no se ve los ricos de antes, se ve la clase media y lo que era la mayoría de esa sociedad y de cómo vivían.

5.14 M-[Pero también está centrado en Madrid que también, que quieras que no...*

5.15 M-[Sí, pero de esa clase

5.16 M- *Sí pero también supongo que habrá sido muy diferente vivir toda esa parte de la transición en Madrid que en Talavera o mis abuelos que eran de Murcia.

5.17 M-[Hombre si te vas al medio más rural a ver, pero en Talavera yo he vivido en Talavera y es que, en fin, lo veo la decoración y yo he vivido aquí y si te puedes trasladar ahí, hombre con un poco de diferencia y en Madrid pues no sé, pero está centrado más en esa clase social y en ese ámbito.

5.18 H-[Sí pero es el consumidor potencial, tanto de esto como de recursos educativos, porque la gente que acude habitualmente a clase de secundaria y recibe clases de historia pues es gente de clase media, luego la historia como cualquier otra cosa, se tiende a centralizar, se cuenta toda la historia como hablábamos antes, de una manera amable, centralizada y escrita y dirigida para el grueso de la población que pienso que es la clase media.

5.19 M-[Es la población más mayoritaria entonces, ahora ya habría mucho que hablar...

5.20 H-[Claro...

5.21 M-[Pero antes era así

5.22 M-[Y más en la televisión pública, tampoco pueden tener un guión extremo ni de pintar a unos de buenos y a otros de malos, tienen que equilibrar un poco si quieres tener audiencia.

5.23 M-[La televisión pública será el epítome del centro, del cincuenta por ciento, ni rojos ni fachas, ni carne ni pescado, ni de Andalucía ni de Galicia, todo en el medio, todo amable y eso ayuda también...

5.24 M-[Hombre yo creo que cuando alguien quiere contar una historia y tiene su objetivo, su visión y lo quiere plasmar y enfocar de esa manera porque puede haber muchos enfoques pues quien quiso hacer esto, está claro que quería pues a esa clase media y enfocarse así.

5.25 H- Pero claro, en ese sentido, si la serie tuviera una voluntad aglutinadora, digamos, en cuanto los puntos de vista, no sería la historia de una familia, sino más bien, una historia coral, a lo mejor te cuenta la historia de esta familia, en paralelo, pongamos con la historia de unos que están escondidos en el País Vasco y les están acosando y buscando la Brigada Político Social por ejemplo, o no sé, o cualquier otra historia, muchas, del amplio margen que puede haber dentro de la dictadura.

5.26 H-[No claro, pero

5.27 H-[Pero eligen ese punto

5.28 M-[Claro, eso es una parte, luego está la otra, hubo más partes, pero aquí cuentan esa parte.

5.29 H-[Sí pero en un libro de historia de segundo de la ESO te vas a encontrar más esto que lo que dices tú, por eso comparándolo y respondiendo a la pregunta del principio, me parece que más allá de mi opinión o lo que me parece mejor o peor, si yo me atengo a la ley educativa o a las normas del centro que ha elegido un material didáctico concreto esto me parece igual de válido que cualquier libro de historia, luego ya es mi opinión o lo que yo hago en clase o lo demás.

5.30 H- VALE PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES IMÁGENES, A PARTIR DE AQUÍ YA NOS VAMOS A CENTRAR EN CÓMO LA SERIE

NARRA O ENTRONIZA LA FIGURA DE JUAN CARLOS I, PRÍNCIPE Y LUEGO REY.

- Imágenes de la coronación de Juan Carlos como sucesor en consonancia con la Ley de Sucesión que es observado por la familiar Alcántara (T1C32):

Procurador: ¿Juráis lealtad a su excelencia el jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino?

Juan Carlos: ¡Sí, juro lealtad al jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y demás Leyes Fundamentales del reino!

Procurador: Si así lo hicieréis, que Dios os lo premie, y si no, os lo demande.

Juan Carlos: Plenamente consciente de la responsabilidad que asumo, acabo de jurar como sucesor a título de Rey, lealtad a Su Excelencia el Jefe del Estado y fidelidad a los principios del Movimiento Nacional y Leyes Fundamentales del Reino. En esta hora pido a Dios su ayuda y no dudo que nos la concederá, sí como estoy seguro, con nuestra conducta y trabajo nos hacemos merecedores de ella.

- Palabras de Carlos Adulto a colación de las imágenes anteriores (T1C32):

Carlos Adulto: La verdad que en esos momentos muy pocos españoles hubieran apostado por el futuro de la monarquía, mi hermano y tantos otros de su generación lo veían como un anacronismo, ni siquiera mis padres no estaban muy convencidos de que la corona nos pudiera dar un futuro estable después del Franquismo, ese 22 de Julio de 1969 ni el más optimista hubiera proclamado que la democracia se consolidaría bajo la Monarquía y que Juan Carlos I nos iba a sacar a todos de más de un aprieto.

[Risas]

5.31 M- Ahora vas y te lo crees.

5.32 H- Al principio parecía como arriesgado poner el fragmento del vídeo de Juan Carlos I jurando lealtad a los principios del Movimiento Nacional pero luego la moraleja es el masaje, volvemos otra vez al principio, a los argumentos que hemos dicho antes, puede ser una visión más o menos, pero siempre es amable y la visión amable de la Monarquía que tenemos todos y que enseñan en el colegio es justamente esta.

5.33 H-[Cumple claramente los cánones

5.34 M-[A todos nos ha vendido el rey campechano...

5.35 H-[Esto es lo que se dice en un instituto de media, luego cada profesor le dará su matiz pero esto es lo que se tiene que decir.

5.36 M-[Yo recuerdo esta escena, yo la he vivido, yo vi en la televisión esto y por supuesto no tenía la idea que tengo ahora ni nada, ni idea de política ni nada, ves al rey, pues eso, pues ya está, y en ese momento, claro, sí que es cierto que eso es un hecho histórico, que eso ocurrió y luego ya ahí matiza, el pensamiento de esa familia y luego habría otras que por ejemplo yo en mi casa no recuerdo que hubiera ese debate político, yo no lo recuerdo, yo hablo personalmente, mi vida política ha sido desde los 18 años, más mayor y tal, es diferente, pero en esa edad tal y como lo cuenta él, yo lo he vivido así, lo ves en la televisión y ya está no había más idea de si bien o mal o qué.

5.37 H- Yo es la imagen que tengo, yo todo lo que he estudiado o todo lo que me han transmitido, o todo lo que he escuchado hablar con gente que vivió esa parte, es como que no se veía, no se ponía en duda la necesidad de que viniese

Juan Carlos I, rey de España, es vivido también como el salvador, yo recuerdo también el documental de Jordi Évole que no me voy a acordar de cómo se llama, el de operación...*

5.38 H-[Operación Palace

5.39 M-*Operación Palace cuando se monta una historia paralela ¿no?, bueno se monta una historia paralela... cada uno que se lo crea porque yo igual me creo mucho más, bueno pues como se aprovechó esa figura para meterlo, porque veníamos de una dictadura que para nadie es bueno, bueno para los que fue bueno pues sí, hubo gente que salió ganando pero bueno veníamos de un momento de represión y fue un ¡venga va! Que viene la figura del salvador, y vamos a estar todos estables porque vamos a estar en una democracia y una monarquía, y va a estar todo bien, y creo que nadie se planteó, ni yo he estudiado en un libro de historia de la ESO o Bachillerato, como había otra alternativa...

5.40 H-[Aquí el matiz creo que son los tiempos temporales de la narración porque que alguien considere a Juan Carlos I el salvador a priori como pueden ser cualquiera de los personajes de la serie se entiende por el contexto, están en el año 68, hay incertidumbre, a algunos le parecerá un salvador y a otros no, pero luego el narrador que es el protagonista desde la actualidad ya le considera un salvador a posteriori, como que ya ha hecho grandes acciones, como que las ha hecho ya en el futuro, en el presente y eso es ya lo que me chirria porque si un personaje dice ¡salvará a España! Bueno pues me lo creo dentro del año 68, ahora bien, que Carlitos me diga en el año 2002 que es cuando es esto, las grandes cosas que hizo Juan Carlos I a mí personalmente me chirria por lo cual me parece que el matiz ese ya hace un poco lo que decía antes, un poco el masaje

5.41 M-[Yo te voy a hacer una pregunta personal si no quieres no la respondas, ¿tú con esas edad no lo pensabas?

5.42 H- Hombre yo con esas edad...

5.43 M-[Porque yo...

5.44 H-[Por eso te digo, que diga Carlitos en esos años que este es el salvador y demás yo lo entiendo porque es un niño y porque están en el año 68, pero Carlitos adulto que está narrando la serie desde el limbo del presente nos diga que nos salvó de algún que otro apuro...

5.45 M-[En televisión Española tampoco puedes decir otra cosa.

5.46 H-[Claro claro, al principio la escena empieza con un vídeo arriesgado de Juan Carlos I haciendo una cosa que puede ser un poco deleznable y luego claro, si lo dejas ahí, parece que la serie te puede dejar a tu libre opinión, el padre piensa esto, el hijo piensa esto y estas son las imágenes, luego el narrador que es el libro de historia que es el que está contando lo que todos opinamos, lo que opina televisión española pues ya le tira una mano a Juan Carlos I y le deja como un personaje pues salvador y para mí ese es el punto...

5.47 H-[Es que esa es la cosa, que realmente, el punto de vista de la serie que es lo que he dicho antes, es la falsa neutralidad, esto es lo oficial, este señor nos sacó de más de un aprieto como dice Carlos Hipólito, de esa manera como que constituye el relato de España y de todo lo que ocurrió y por eso hay que ponerlo en cuarentena. Al hilo de lo que decía ella, en Salvados en el Operación Palace a mí me parece que aunque fuera un documental tiene un fin mucho más pedagógico porque el instrumento narrativo del falso documental, ese caso, sirve para denunciar cómo es posible que se construyan todo tipo de relatos disparatados desde el oficial hasta el más absurdo porque la verdad es que no se han desclasificado los archivos del 23F entonces de eso es de lo que

iba el documental y creo que se hizo desde un punto de vista bastante objetivo en ese sentido, esto no es objetivo, es un punto de vista bastante claro.

5.48 H-[Bueno pero no es objetivo en función de tu pensamiento, igual que el mío, o sea que no quiero decir que sea distinto, pero si tú te vas como hemos dicho antes al libro oficial de la historia de España la serie sí cuenta lo que se estudia en los institutos como fue la historia de España ¡Oh Juan Carlos I nuestro gran salvador! Bueno pues se ha cogido un bote y se ha ido ¿no?, al final, lo que quiero decir, es que la serie sí que está contando lo que es la historia de España oficialmente luego ya en la casa de cada uno.

5.49 M-[Sí yo creo que sí que refleja cómo se era y cómo te lo querían vender, se venía de una guerra, claro los padres tenían ese miedo y habían pasado esa guerra, entonces había una estabilidad, dentro de la dictadura pero bueno, y claro te vendían al rey como que iba a ser un proceso todo muy suave para que tú no tuvieses miedo, y es que claro como yo lo he vivido, yo me lo he tragado así, luego yo he desarrollado otro pero es que entonces está contando cómo la gente lo vivía, no tenías espíritu crítico y no te decían nada y bueno en algunas familias pues podías tener más espíritu crítico y bueno, mi padre era socialista, o sea, que no era un facha. [Risas] aunque bueno ahora el socialismo... [Risas] entonces, es que la mayoría de la gente era así, de ese moderado, sin buscar esa crítica, y yo también me lo creí hasta que finalmente y por suerte evolucioné, pero es que esa era la sociedad de entonces.

5.50 H-[Luego sale el padre que cada uno opina otra cosa

5.51 M-[Y sale el hijo que es periodista más crítico y más tal, pero es que esa es la España que había, y esa es la España que te estaban vendiendo en ese momento por lo que sí que te están contando lo que había en ese momento.

5.52 H-[Sí pero lo que yo creo que es problemático en el retrato de esa escena no es cómo ven la televisión, sino la voz de Carlitos...

5.53 H-[Claro, la narración es la voz de la verdad que ya ve con perspectiva desde el presente sabiendo lo que ha pasado y es una opinión muy marcada

[No comprensible porque hablan todos a la vez]

5.54 H-[Al final es una serie como estáis comentando y tiene que vender la historia común, es que es eso, luego ya en mi casa yo puedo pensar que Juan Carlos I es un gilipollas y sabes, es una serie que cuenta la historia de España, y la historia oficial de España es que Juan Carlos I nos salvó desgraciadamente.

5.55 M-[Pero es que si cogemos un libro de segundo de bachillerato pone eso en el 2001

5.56 H-[Sí, sí...

5.57 H-[La cosa está en quién decide esa oficialidad, esa es la cosa

5.58 H-[Claro, esa es la cosa.

5.59 H- VALE PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES

- Conversación entre Antonio Alcántara y Don Pablo (T9C148):

Antonio: Si es que claro, pasamos de Franco que gobierna por la gracia de Dios, a un Rey que gobierna por la gracia de Franco, eso no puede durar mucho o termina como el rosario de la aurora.

Don Pablo: No te equivoques Antonio, eso es lo que dice el populacho.

Antonio: Lo dicen porque lo sabe todo el mundo

Don Pablo: Mira Antonio, la gente de la calle no sabe nada. Hay que oír a los enterados de verdad, los que manejan los hilos del poder ¿De qué te crees que hemos estado hablando en la reunión?

Antonio: Si ya lo sé, si me he enterado perfectamente, de lo de los militares. Lo del búnker del Pardo. Pero luego ya entramos en los asuntos del Rey, de la Monarquía, el padre, el hijo, y me lío.

Don Pablo: Pero no solo tú, mucha gente. Pero ya veras, esa es la única salida.

Antonio: Pero ¿De qué Monarquía estamos hablando? Aquí quiere ser todo el mundo Rey. El marido de Carmencita, el padre de don Juan Carlos

Don Pablo: Ese lo tiene muy difícil

Antonio: Pues ¿Por qué? Es al que le toca

Don Pablo: Sí, pero los del exilio en París...

Antonio: ¿Carrillo?

Don Pablo: Carrillo y los demás. Como no están aquí, no saben lo que está pasando y siguen dorándole la píldora.

Antonio: A mí me daría lo mismo, total que sea el padre o que sea el hijo.

Don Pablo: No es lo mismo Antonio.

Antonio: Qué sí, que venimos de Franco, que nadie se lo cree.

Don Pablo: Se lo creen los que tienen que tomar decisiones. Y todas las personas con dos dedos de frente sabemos que es la única solución. La dictadura ya se está acabando. Se acabó. No pretenderás que los militares consientan otra república.

Antonio: Yo no digo eso. O sea que no nos queda otra.

Don Pablo: No señor

Antonio: ¿Y Juan Carlos crees que es capaz de gobernar?

Don Pablo: A ti te parece un poco cortito ¿no?

Antonio: No, yo no he dicho que sea cortito, eso lo has dicho tú. Pero este muchacho que ha estado a la sombra de Franco y aquí hay mucho buitre.

Don Pablo: Pues vuelves a equivocarte Antonio Alcántara. Ese muchacho como tú le llamas, Juan Carlos, es bastante más largo de lo que todos creemos. Y está perfectamente convencido de que necesita el apoyo para gobernar de la derecha civilizada y de la izquierda blanqueada porque si no acabará como su abuelo. En el exilio.

Antonio: Total que pasamos de ser demócrata cristianos de toda la vida a monárquicos de pura cepa

Don Pablo: Pues mira, eso es. Más que monárquicos, juancarlistas. Juancarlistas de momento.

[5 segundos]

5.60 H- Si es que es más de lo mismo

5.61 M-[Sí]

5.62 H-[Bueno parece un fragmento más crítico

5.64 M-[Sí, por lo menos se está planteando algo...

5.65 H-[También el personaje que hace una crítica explícita es Antonio Alcántara que luego a lo largo del vídeo será un pusilánime y le convencen de lo contrario, pero luego las palabras es que no sé cómo se llama el personaje, José Sancho el actor, son ya una crítica, es ya un personaje estereotipado de un facha de los años 60 y bueno es una crítica en sí mismo sus palabras pero tampoco...

5.66 H- Yo creo que representa un poco lo que ha dicho ella, las suspicacias que pudiera haber en ese momento con lo que iba a venir después y el reino de Juan Carlos, más allá de eso no saco nada más.

5.67 H-VALE PUES VAMOS A VER LAS SIGUIENTES

- Coronación del Rey tras la muerte de Franco (T9C152):

Rey Juan Carlos: Con respeto y gratitud quiero recordar la figura de quien durante tantos años asumió la pesada responsabilidad de conducir la gobernación del Estado. Comienza una nueva etapa de la historia de España. Que todos entiendan con generosidad y con altura de miras que nuestro futuro se basará en un efectivo consenso de concordia nacional. El rey quiere serlo de todos a un tiempo y de cada uno en su cultura, en su historia y en su tradición. Al dirigirme como rey desde estas Cortes al pueblo español confío en que todos sabremos cumplir la misión en que estamos comprometidos. Si todos permanecemos unidos habremos ganado. ¡Viva España!

- Palabras de Carlos Adulto en relación a la figura del Rey (T9C152):

Carlos Adulto: Al fin el 6 de diciembre de 1978 los españoles vuelven a votar en referéndum para dar un mayoritario sí a la constitución aprobada en el parlamento. Cada 6 de Diciembre celebramos el aniversario de aquella fecha que está vez sí marca un antes y un después en la historia. Hoy hace exactamente 29 años de aquello y en este tiempo nos han pasado muchas cosas. Unas buenas y otras malas. Pero todas ellas vividas en libertad. Una libertad impensable en aquel 20 de Noviembre de 1975, el día en el que murió Franco.

[4 segundos]

5.68 H- Está bien que el contrapunto sean las Olimpiadas... bueno estos fragmentos yo creo que ponen en valor el valor pedagógico que decía el compañero antes de la serie porque bueno intercala una historia no comprometido pero muy asumible, muy estándar y luego pues imágenes de archivo, creo que eso tiene un valor didáctico muy grande, luego pues ya como he dicho antes, las narraciones son ya el masaje, pero bueno estándar, es lo que llevamos hablando todo este rato, es una visión muy blanca de todo el asunto, lo que yo podría pensar de lo que es una serie producida por televisión española, no me sorprende y tampoco me ofende demasiado, lo anterior un poco más pero esto no...

5.69 H- Si yo veo que este fragmento no es particularmente excéntrico aunque claro, no me acuerdo como se desarrolla la serie ya digo, pero en este bloque de imágenes sí que parece que sitúan al rey como el protagonista de la democracia, como todas las cosas buenas que podían haber sucedido después, incluso las cosas malas que será Juan Carlos el que trate de evitarlo, todo ello parece como un proceso que es impulsado por la monarquía, y por eso sale también el príncipe Felipe en las Olimpiadas, como que eso, parece que todo el progreso no ha venido digamos de toda la lucha antifranquista o de la gente que estuvo combatiendo contra la dictadura, o de todo el activismo social, sindicatos, etcétera, sino de la constitución firmada por el rey.

5.70 H-[Es lo que decía ella antes, eso es lo que se estudia en el instituto, luego tú ya como profesor puedes ser más crítico o menos crítico, puedes dar esta materia de una materia o de otra, pero bueno, la materia bruta y que te viene es esto, y esto es lo que a priori les va a llegar a los alumnos.

5.71 H-[Claro, la cosa está en que subraya un punto determinado, yo me acuerdo que cuando murió Suárez que salió el rey dando un discurso diciendo ¡Cuando Suárez y yo hicimos la transición!, es decir, en esa simple frase ya está pues despreciando, minusvalorando, o eliminando de la foto a toda la gente que luchó o incluso que murió por la democracia y aquí parece que todo eso se centraliza en la figura del rey, y eso es lo discutible.

5.72 H-Esto es lo del primer vídeo que el narrador decía ¡y tantas cosas buenas que hizo!, bueno pues esas cosas buenas que hizo son estas a las que se refiere.

5.73 M- Yo creo que con estas imágenes sí que le da un puesto privilegiado al rey, que fue el salvador, fue el que fue conduciendo a la democracia, entonces sí que le da ahí un papel principal para que estemos de acuerdo con la monarquía, entonces con esos distintos enfoques, gracias a él se produjo una transición suave, no hubo problemas, se centra en el salvador que es el rey, entonces ahí sí que veo quizás más inclinación de que el rey es quién ha conducido todo porque salé ahí aplaudiendo en el congreso, pero sólo aplausos pero ahí está y se ve al rey.

5.74 H-[Si cortamos un poco y unimos el vídeo de Pepe Sancho y el de ahora que está diciendo que ahora tenemos que pasarnos, tenemos que ser monárquicos, tenemos que ser juancarlistas te deja un poco... lo tienes que sacar tú en realidad, que si no llega a ser por el rey Juan Carlos esa gente pierde el poder y lo que les interesaba era poner a Juan Carlos para mantener el poder, pero es desde tú conocimiento que lo sacas, la serie no te lo cuenta.

5.75 H-[Bueno la serie podría ser peor, podría ser un homenaje absoluto al rey Juan Carlos y dentro de lo que cabe, es de lo que estamos hablando todo el rato, es una visión ciertamente neutra, te da de un lado pero luego te quita por el otro.

5.76 H-[Claro

5.77 M-[Pero didácticamente tampoco lo he estudiado de otra manera, me refiero, en la escena anterior, Antonio Alcántara dice ¡Franco por la gracia de Dios, y Juan Carlos por la gracia de Franco!, pues yo no lo he estudiado así, o sea, a mí nadie me ha dicho, o yo no he estudiado lo suficiente hasta después de que saliera... a mí nadie me dijo que fue Franco quien llamó a Juan Carlos y le dijo esto va a ser la transición entrecomillas que vamos a tener, no siempre se nos ha dado la imagen del salvador, bueno luego claro las imágenes del intento del golpe de Estado que fue Juan Carlos el que salvó a España, lo estudias realmente así, yo no me acuerdo de no estudiarlo así, y he tenido profesores de historia de una ideología y de otra, he tenido uno que destacaba la figura de Franco y otro profesor de historia que nos habló por primera vez de las Brigadas Antifascistas, pero lo que ponía en el libro de texto es lo que yo en las edades más tempranas donde se va forjando un poco tú personalidad ponía eso.

5.78 H-[Bueno y desde los medios también se dice esto...

5.79 M-[Es que yo estoy segura de que en los libros de historia dentro de unos años no van a decir que el rey está ahora mismo en Abu Dabi...

5.80 H-[No, no

5.81 H-[Bueno por eso nos chirría ver esto, pero no me chirriaría que alguien ponga esto en un aula, no me parece excesivamente malo, no, esto supongo que

son ya opiniones pero es un relato blanco, estándar, la serie tiene como cierta crítica, no es una serie especialmente diseñada para resaltar las proezas del rey Juan Carlos...

5.82 M-[Bueno si malo no es, siempre que te enseñen a tener un espíritu crítico.

5.83 H-[Bueno también tendrían que hacer como dice él, que hablen de la parte de la lucha del ciudadano, de los sindicatos, etcétera, etcétera, etcétera, se centra exclusivamente en la figura del rey porque no deja de ser la cadena pública...

5.84H-[Bueno, cuentan un relato con lo que mi padre se pueda sentir emocionado, no buscan contar la historia de verdad, buscan...

5.85 H-[No si claro, si es lo que llevamos hablando todo el rato, si es contar la historia oficial de España que es esta, está bien hecha, que hay más cosas aparte de esa historia que también debería formar parte de la historia oficial y no cuentan pues también es verdad.

5.86 M- Claro es que aquí te lo cuentan tal vez de una forma muy suave y no despierta tu espíritu crítico ni tampoco aquí cuentan, no sé tampoco si se ven las huelgas de los trabajadores o las reivindicaciones que yo creo que ahí no lo enfocan, entonces te lo hacen tan suave, que también está claro es el objetivo que tiene todo, que los jóvenes no sean críticos, y que no se plantean por qué de esta manera y no de otra, te lo ponen tan guay todo que o eres muy machacón y lo ves fuera de tu entorno, o dentro de tu familia porque son mucho más críticos o sino esto lo ven así y dicen que bien España, el rey, y todo el mundo.

5.87 H-[Sí, y aunque aparezcan porque lo mismo aparecen ya digo que no la he visto...

5.88 M-[Es que yo lo último no lo he visto y no sé si sacan esas cosas...

5.89 H-[Pero pasa lo mismo que con el vídeo anterior, que tú ves documentos sueltos, tú ves una narrativa entre los personajes que además están un poco estereotipados, el joven rojo, el padre conservador, el jefe déspota, pero luego viene la voz de la verdad que es el narrador, y te dice que menos mal que vino el rey Juan Carlos en repetidas ocasiones...

5.90 M-[Eso te ha marcado eee

5.91 H-[Bueno pero es que creo que es importante, porque tú te puedes sentir identificado con el hijo y dices mira ahí viene mi pensamiento crítico, yo me veo identificado con él, porque en la narración en sí no sacas ninguna conclusión, tienes a los personajes y cada uno de su manera, pero luego viene la moraleja y eso sí que es tajante, porque es Carlitos que viene del futuro y lo sabe todo y te viene a dar unas conclusiones y todas son pues viva España y viva el rey.

5.92 M-[Yo creo que también es una serie de televisión para que todo el mundo lo vea y nadie se cabree entonces claro dices pus bueno...

5.93 H-[No claro...

5.94 H-[Si es que también voy a ir más allá, la parte de crítica que hay en la serie o los personajes que son críticos hacia lo que está pasando también es de alguna manera lo que la serie te dice que es lo crítico, es decir, pues el punto de vista más extravagante que puedes tener de los hechos, todo lo que se muestra, todo lo que muestran esos personajes críticos y ese es el espacio que hay para la crítica y si tú te sales de eso de lo que los personajes críticos dicen u opinan

y te parece extremadamente matizable, pues si te sales de eso ya estás fuera y al margen de la crítica razonable que se pueda hacer de la historia en un lado o en el otro.

5.95 H-[Ya no hay espacio para ti.

5.96 H-VALE PUES VAMOS A VER LOS ÚLTIMOS 4 VÍDEOS, LOS VEMOS DE SEGUIDO Y YA CONTAMOS LO ÚLTIMO.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C235):

Carlos Adulto: Aquella noche, las viejas historias de mi abuela sobre el terror y el sinsentido de la guerra parecían más reales que nunca y nos quitaron el sueño a casi todos. Y yo sólo podía pensar que estábamos al borde del precipicio, de la peor de las pesadillas, quién sabe si de una lucha entre hermanos, entre amigos, entre personas que acabarían matándose unos a otros por sus ideas. Aquel 23 de febrero retumbaba en mi cabeza otra fecha de la que había oído hablar tantas veces a mis mayores desde que era un crío, la del 18 de julio del 36, entonces, como ahora, muchas familias quedaron separadas por las líneas de los tanques, las pistolas y, sobre todo, el miedo. Y todo en medio de la desinformación, de la incertidumbre, del terrible palpito de que nuestra vida en libertad, nuestra búsqueda de un futuro mejor podía saltar por los aires de un momento a otro

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Carlos Adulto: Fue la noche más larga, una noche cargada de malos presagios en la que el país volvió a pensar que la sombra de una nueva dictadura militar iba a caer inexorablemente sobre los millones de españoles que aún no habíamos tenido tiempo de acostumbrarnos a lo que era vivir en democracia. La desesperanza, la incertidumbre y, sobre todo, el miedo campaban a sus anchas. Y quien más, quien menos, quiso resguardarse del peligro a buen recaudo. Al grito de “Quieto todo el mundo”, Tejero y sus hombres habían tomado el Congreso a la fuerza, lanzando un manto negro sobre testigos, periodistas y cámaras para que nadie pudiera contar aquel disparate que estaba sucediendo en el hemiciclo.

- Intervención de Juan Carlos en la televisión la noche del golpe del 23F:

Rey Juan Carlos: Al dirigirme a todos los españoles con brevedad y concisión. Ante la situación creada por los sucesos desarrollados en el Palacio del Congreso y para evitar cualquier posible confusión, confirmo que he ordenado a las autoridades civiles y la Junta de Jefes de Estado Mayor que tomen todas las medidas necesarias para mantener el orden constitucional dentro de la legalidad vigente. Cualquier medida de carácter militar que en su caso hubiera de tomarse deberá contar con la aprobación de la Junta de Jefes de Estado Mayor. La Corona, símbolo de la permanencia y unidad de la patria, no puede tolerar, en forma alguna, acciones o actitudes de personas que pretendan interrumpir por la fuerza el proceso democrático que la Constitución votada por el pueblo español determinó en su día a través de referéndum.

- Palabras de Carlos Adulto en relación al 23F (T14C236):

Al final, después de aquella noche de infarto, afortunadamente ni mi hermana Inés ni nadie tuvieron que exiliarse a ningún sitio. [...] Aquel 23 de febrero quedó ya para siempre en la memoria de los españoles como una fecha imborrable, un momento de nuestras vidas que todos recordamos casi minuto a minuto. Para mí fueron unas horas de locuras en las que, tanto mi padre como mi tío demostraron, cada uno a su manera, su amor por sus convicciones y sobre todo por sus seres queridos. Tras el gran susto toda España respiró aliviada, en nuestras calles y también en nuestras vidas volvió a asomar de nuevo la libertad.

[5 segundos de silencio]

5.97 H- Bueno a mí me parece razonable, como se muestra en general todo el 23F con lo que se supone que, bueno yo no lo he vivido, pero de lo que me han contado mis padres y demás gente que lo vivió sí que parece bastante hablar a ese episodio de la memoria colectiva. No obstante, hay una decisión de puesta en escena en el primero de los vídeos que no me parece nada inocente, o sea, cuando Carlitos está hablando de que nos precipitábamos a otra guerra entre hermanos, no sé si os habéis fijado, en la pared del otro lado, en la chapa, han pintado en un extremo franco y en el otro extremo una A anarquista, yo creo que esa simple decisión de puesta en escena condensa yo creo lo que es la visión de la serie de todas las cosas, diciendo que nos precipitamos a una guerra entre hermanos por estos extremos que representan Franco y los anarquistas...*

5.98 H-[Dos cosas que no hay que ser

5.99 H-*Exactamente como todo lo que hay en la serie es lo que está en el medio, y estos extremos están al mismo nivel, franquistas y anarquistas que son como los locos que nos llevarían a otra guerra civil, parece que ese es un poco la filosofía de la serie, eso es todo lo que me parece.

5.100 H-[Estoy de acuerdo, estoy de acuerdo. Bueno, cuando la serie es más cotidiana y más sentimental pues bueno parece un relato más fidedigno no sé, yo creo que lo ve mi padre y sí que se siente identificado con eso, en ese sentido me parece un recurso didáctico bueno, y un reflejo más o menos agradable, otra cosa es que... bueno en estos fragmentos no recuerdo que haya habido ninguna cosa, excepto por lo que has dicho tú que me ha pasado desapercibido no me ha dado la sensación de un detalle y una mano amable al rey, ha salido, ya intuyes que es el salvador por lo que hemos visto anteriormente, pero tampoco.

5.101 M-Yo lo recuerdo perfectamente, de estar mi padre escuchando la radio de estar en una casa, en una casa baja de dos plantas, oír los disparos y salir corriendo y decir ¿pero qué ha pasado?, yo estaba trabajando, no recuerdo, porque entonces tampoco tenía una concepción política muy clara, era todo como muy suave, pero sí recuerdo en mi trabajo que sí que había gente con ideas de un extremo u otro, y luego ya me enteré de gente que esa noche no durmió, que estuvo rompiendo papeles porque pensaron que al día siguiente la policía podía ir a por ellos, ahí realmente el miedo pues sí, y yo recuerdo a mi padre de tener miedo y decir ¿Qué va a pasar?, y tal, y yo bueno pues estar ahí un poco en el medio. Y bueno, llegar al trabajo de gente de derechas total y que dijeran que ¡os vais a enterar ahora los rojos, os vamos a matar!, eso lo dijeron en el trabajo. Tengo esa idea vaga, no tengo el recuerdo de estar ahí asustado pero sí de mis padres transmitirlo y oír los disparos, yo entonces mi pareja estaba estudiando en Madrid asustada de saber lo que iba a pasar porque encima era estudiante y tal, pero sí que plasma el miedo, porque claro el miedo por otra dictadura y de gente que lo había pasado, salvo ese matiz que yo tampoco me di cuenta de que estaban los extremos, Franco y los anarquistas, o los rojos y que venían los comunistas y nos sabes tú lo que van a montar, pero hubo gente que no durmió y rompiendo papeles, y pensando que al día siguiente como dicen ahí tenían que salir huyendo. Eso en Talavera, en Madrid...

5.102 M-[Obviamente yo tampoco lo viví, pero por lo que he podido conocer por gente que me ha contado, o mis padres sin ir más lejos, sí que lo vivieron con ese miedo que refleja la serie, en ese momento mi padre también era estudiante de la facultad de Derecho en Madrid de cierta ideología, y bueno si ya habían entrado aquí antes, si ya lo teníamos complicado ahora lo vamos a tener más y mi madre justo estaba en Valencia y si que vio los tanques y tal, y el factor miedo siempre es el que va a hacer que todo salga bien, lo contrario de

la risa no es el llanto sino el miedo, ¿no?, entonces cuánta más manipulación hay más...

[No comprensible porque hablan todos al unísono]

5.103 H-[Es más lo sentimental que yo creo por lo poco que he visto ahora y lo que recuerdo de haber visto en la serie es lo que pone valor a mi juicio, lo que también la gente que ronda los 60 años guarda más, pues lo sentimental, el sentirse incluido y el sentirse que está reviviendo lo que ha vivido.

5.104 H-[Sí, ¿el verse reflejado, no?

5.105 H-[Así que estas cosas que a lo mejor narrativamente aportan más emoción a la trama porque hay emoción y hay miedo, pues supongo que es lo que le da peso a estos fragmentos y la exaltación de contarlo...

5.106 M-[Nadie se plantea el por qué paso eso, y vuelvo a repetir lo de la Operación Palace de lo que todo era una película de Garci y es como bueno, su función tuvo, o sea, se ensalzó la figura del rey, nadie protestó, todos fuimos juancarlistas, todos somos monárquicos, nadie se plantea una república y es absolutamente necesario la figura del rey para el interés general

5.107 H-[También han estado inflando la figura del rey en otros fragmentos, por lo que serán de capítulos anteriores, como para que ahora ya cuando le veas haciendo el discurso no te tenga Carlitos que narrar las virtudes del rey Juan Carlos.

5.108 H-[De nuevo es importante lo que la serie elige mostrar, bueno los personajes que te enseñan, porque lo que vemos de toda la gente que está inquieta pues sí es el común de los españoles, pero son la gente normal, como los ciudadanos normales de orden, no te muestran por ejemplo, o no sé si en otros fragmentos de los capítulos lo hacen, pero no te muestran un tío aterrizado porque piensan que le van a fusilar mañana mismo, o unos que han sido atrapados por la policía, y la policía se viene arriba con el golpe y les tortura o vete tú a saber, toda esa parte y todo ese temor que ella ha enumerado respecto al golpe de estado eso todo no se muestra...

5.109 M-[Toda esa parte de romper papeles no se muestra no existe, sólo es la familia rota porque otra vez se van a enfrentar entre hermanos, no sé si mi vecino mañana me va a fusilar, no, se muestra sólo eso.

5.110 H-[Bueno sí lo muestran un poco ¿no?, porque dicen que Inés se tiene que ir exiliada o algo de eso.

[No comprensible hablan todos a la vez]

5.111 H- Y luego la canción de Serrat como para el relato de transición canónico, y el relato de la transición que tiene que ser este, y además...

[Risas]

5.112 H- Al final son los cánones que podemos ver, siempre que se acerca esa fecha y enciendes la tele o lees un periódico o lo que sea es lo que te puedes encontrar ahí

5.113 M- Pero también respeto a lo que has dicho tú, la hija es actriz, no es una profesión fuera de lo normal...

5.114 H-[Y el hijo es periodista y está ahí luchando por cubrir la información.

5.115 M-[Porque la gente que te hablo yo que era activista y tenía folletos en casa y demás... ¿sabes?, estaban más implicados y esos son los que pasaron

miedo y rompieron y en cambio ahí lo que te reflejan es el miedo que pasó alguien en su casa, mi padre el hombre mayor que viene de la guerra diciendo ¡A ver si nos va a pasar esto! Y yo que no tenía folletos pues ¿Qué va a pasar?, pero hubo esa gente que yo lo sé porque trabajaba con ellos y lo vivían, pero eso claro no lo cuentan, sólo que ¡ay que no le pase nada a mis hijos, mi madre y mi padre!, y ya está, pero la otra gente... o el comentario que te he dicho yo de uno que dijo ahora os vais a enterar rojos os vamos a matar, claro es que eso lo dijeron en el trabajo hacia unos que eran claramente rojos, entonces ese miedo ahí no lo refleja o esos comentarios de vamos a ir a por vosotros en un trabajo, que no era familia ni nada.

5.115 H-[Es que es lo que dice él, te centras en una masa que es a quién quieres llegar y ya está, no quieres ni un extremo ni el otro.

5.116 M-[Claro, claro.

5.117 H-[Y que hay más gente que vivía algo más parecido a esto que de lo otro.

5.118 H-Pero, sin embargo, la imagen más siniestra de las que aparecen es el ataúd del barrio de Salamanca, concretamente en el barrio de Salamanca, no sé si luego se explica algo en el capítulo pero bueno, uno puede imaginar que siendo un ataúd que se ha puesto en el barrio de Salamanca, pues alguien con una ideología muy diferente a la del común de los que viven en el barrio de Salamanca lleva el ataúd como avisando oye que vamos a las armas, como que continuamente la serie tiene que poner el equilibrio, como oye tened cuidado que los rojos también matan, y un contexto como el del 23F te dicen ¡Oye cuidado que también están los otros! Y claro, eso es lo que me parece muy pernicioso.

5.119 H-Yo lo del ataúd no sé si va a por eso

5.120 H-[No lo sé, no sé si en el capítulo se comenta más al respecto, pero ya supongo que llevar un ataúd al barrio de Salamanca es ya una amenaza

5.121 H-[Claro, claro

5.122 H-PUES NADA, SI NO TENÉIS NADA MÁS QUE AÑADIR LO DEJAMOS AQUÍ, MUCHAS GRACIAS POR HABER VENIDO Y HABER COMPARTIDO ESTO.

Bibliografía

- Abellán, J. (2004). *Poder y política en Max Weber*. Biblioteca Nueva.
- Abril, G. (1995). Análisis semiótico del discurso. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coord.), *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Síntesis.
- Abril, G. (2007). La información como formación cultural. *Información y cultura visisual*, 12, 59-74.
- Abril, G. (2005). *Teoría general de la Información. Datos, relatos y ritos*. Cátedra.
- Abril, G. (2008). *Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira*. Madrid.
- Adorno, T. W et Al. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo.
- Adorno, T. W. (1973a). Introducción. En Adorno, T. W et Al. (Ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo.
- Adorno, T. W. (1973b). *Crítica cultural y sociedad*. Ariel.
- Adorno, T. W. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia: 1928-1940*. Trotta.
- Adorno, T. W. (2013). *Estética (1958-1959)*. La Cuarenta.
- Aguilar, P., (2003). La presencia de la Guerra Civil y del franquismo en la democracia española. *Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 11, 13-23.
- Aguilera de Prat, C. R. (1984). *Gramsci y la vía nacional al socialismo*. Akal.
- Aladro, E. (2015). *Las diez leyes de la teoría de la información*. Síntesis.
- Albarracín, J. (1991). La extracción del excedente y el proceso de acumulación. En M. Etxezarreta (coord.), *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*. Icaria.

- Alonso, L. E. (1995a). Las prácticas de la sociología cualitativa en la investigación de mercados. El grupo de discusión y la entrevista abierta. *Investigación y marketing*, nº47, 64-69.
- Alonso, L. E. (1995b). Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coord.), *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Síntesis.
- Alonso, L. E. (1996). El grupo de discusión en su práctica: memoria social, intertextualidad y acción comunicativa. *Revista Internacional de Sociología*, 13, 5-36.
- Alonso, L. E. (1998). *La mirada cualitativa en Sociología: una aproximación interpretativa*. Fundamentos.
- Alonso, L. E. (2008). Prólogo. En A. J. Gordo López y A. Serrano Pascual (Coord.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. PEARSON EDUCACIÓN.
- Althusser, L. (1974). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Nueva visión.
- Althusser, L. y Balibar, E. (2010). *Para leer El Capital*. Siglo XXI.
- Álvarez-Uría, F. (2008). El método genealógico: ejemplificación a partir del análisis sociológico de la institución manicomial. En A. J. Gordo López y A. Serrano Pascual (Coord.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. PEARSON EDUCACIÓN.
- Álvaro, D. (2010). Los conceptos de comunidad y sociedad de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC*, 52, 1-24.
- Anderson, B., (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, P. (2017). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (2016). *Los orígenes de la posmodernidad*. Akal.
- Anderson, P. (2018a). *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Akal.

- Anderson, P. (2018b). *La palabra H. Peripicias de la Hegemonía*. Akal.
- Arendt, H. (2003). *Entre el pasado y el futuro*. Península.
- Aristóteles (2016). *Poética*. Alianza Editorial.
- Aristóteles (2017). *Retórica*. Alianza Editorial.
- Arnold, M. (2010). *Cultura y anarquía*. Cátedra.
- Arrighi, G. (1999). *El largo siglo XX: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Akal.
- Assmann, J. (1992). *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Giulio Einaudi.
- Assmann, J. (2010). Communicative and Cultural Memory. En A. Erll y A. Nünning (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Walter de Gruyter.
- Aumont, J. et al. (1983). *Estética del cine. Espacio fílmico, montaje, narración, lenguaje*. Paidós.
- Aumont, J. (2009). *La imagen*. Paidós.
- Austin, J. (2004). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Paidós.
- Bajtín, M. (1974). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Barral.
- Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. (1991). *Teoría y estética de la novela*. Taurus.
- Barciela, C. et al. (2001). *La España de Franco (1939-1975). Economía*. Síntesis.
- Barker, C. (2003). *Televisión, globalización e identidades culturales*. Paidós.
- Barthes, R. (1967). *Système de la mode*. Seuil.
- Barthes, R. (1970). *Investigaciones Retóricas, I. La antigua retórica*. Tiempos Contemporáneos.

- Barthes, R. (1971). *Elementos de semiología*. Gráficos Montañas.
- Barthes, R. (1973). *El grado cero de la escritura. Seguido de Nuevos ensayos críticos*. Siglo XXI.
- Barthes, R. *et al.* (1982). *El análisis estructural del relato*. Premiá.
- Barthes, R. (1982). Introducción al análisis estructural de los relatos. En R. Barthes *et al.* (Ed.), *El análisis estructural del relato*. Premiá.
- Barthes, R. (1983). *Ensayos Críticos*. Seix Barral.
- Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*. Paidós.
- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos*. Mondadori.
- Barthes, R. (1993). *La aventura semiológica*. Paidós.
- Barthes, R. (2010). *Mitologías*. Siglo XXI.
- Bastide, R. (1968) (Comp.). *Sentidos y usos del término estructura en las ciencias del hombre*. Paidós.
- Baudrillard, J. (1974a). *La sociedad de consumo*. Plaza & Janes.
- Baudrillard, J. (1974b). *Crítica de la economía política del signo*. Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto* Anagrama.
- Baudrillard, J. (1999). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus desencuentros*. Akal.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Baylon, C y Mignot, X (1996). *La comunicación*. Cátedra.
- Bayón, F. (1999) (Dir.). *50 años de turismo español: un análisis histórico y estructural*. Estudios Ramón Areces.
- Bell, D *et al.* (1974). *Industria cultural y sociedad de masas*. Monte Avila.
- Bendix, R. (2012). *Max Weber*. Amorrortu.

- Benedicto Millán, J. (1989). Sistemas de valores y pautas de cultura política predominantes en la sociedad española (1976-1985). En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.), *La transición democrática española*. Madrid.
- Benjamin, W. (1989). Experiencia y pobreza. En W. Benjamin, *Discursos ininterrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Taurus.
- Benjamin, W. (2011). *Il narratore*. Torino: Giulio Einaudi.
- Benjamin, W. (2017). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*. La Moderna.
- Benjamin, W. (2018a). Tesis sobre el concepto de historia. En W. Benjamin, *Iluminaciones*. Taurus.
- Benjamin, W. (2018b). París, Capital del Siglo XXI. En W. Benjamin, *Iluminaciones*. Taurus.
- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general I. Siglo XXI*.
- Benveniste, E. (1999). *Problemas de lingüística general II. Siglo XXI*.
- Berardi, B. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuestras formas de trabajo y movimiento social*. Traficantes de Sueños.
- Berger, P. (1973). *The social reality of Religion*. Penguin Books.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2005). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Bergson, H. (1986). *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps a l'esprit*. Librairie Félix Alcan.
- Berlo, D. (1974). *El proceso de la comunicación. Introducción a la teoría y a la práctica*. El ateneo.
- Berman, M. (2004). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.
- Bernabé, D. (2018). *La trampa de la diversidad*. Akal.

- Bernabé, D. (2020). *La distancia del presente. Auge y crisis de la democracia española (2010-2020)*. Akal.
- Bernardeau, M. A., Ladrón de Guevara, E., y Buckley, P. (Productores ejecutivo). (2001-). *Cuéntame Cómo Pasó* [Serie de Televisión]. Grupo Ganga Producciones.
- Berstein, R. J. (1988) (Ed.). *Habermas y la modernidad*. Cátedra.
- Bisky, L. (1982). *Crítica de la teoría burguesa de la comunicación de masas*. De la Torre.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimidad de la Edad Moderna*. Pre-Textos.
- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Fondo de Cultura Económica.
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, nº3, 295-334.
- Bourdieu, P. y Boltanski, L. (1975). Le fetiche de la langue. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 4, 2-35.
- Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1977). *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanzas*. Laia, D. L.
- Bourdieu, P. (1977a). Sur le pouvoir symbolique. *Annales*, 3, 405-411.
- Bourdieu, P. (1977b). La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 13, 3-43.
- Bourdieu, P. (1981a). La représentation politique. Elements pour une théorie du champ politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2, 36-37.
- Bourdieu, P. (1981b). Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 38, 69-73.
- Bourdieu, P. (1988). Penser la politique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 3, 71-72.

- Bourdieu, P. (1989). *El oficio del sociólogo*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martín Heidegger*. Paidós.
- Bourdieu, P. (1999a). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999b). *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (2002a). *Lección sobre la lección*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002b). *Questions de sociologie*. Minuit.
- Bourdieu, P. (2003a). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Gustavo Gili.
- Bourdieu, P. y Eagleton, T. (2003b). Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En S. Zizek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008). *Homo academicus*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2010). *Sobre la televisión*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2011). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2012). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2013a). *La nobleza de estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2013b) (Dir.). *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2016a). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.

- Bourdieu, P. (2016b). *Las estructuras sociales de la economía*. Manantial.
- Bourdieu, P. (2017). *La distinción. Criterios y bases sociales el gusto*. Taurus.
- Brea, J. L. (2005). Los estudios visuales: por una epistemología política de la visualidad. En J. L. Brea (Ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal.
- Brémard, B. (2008a). L'enfant à l'écran: une figure du résistant. *L'Âge d'or, Laboratoire LISAA*.
- Brémard, B. (2008b). Cuéntame la crónica de tiempos revueltos: experimentar la verdad histórica mediante la ficción televisiva. *Trama y fondo. Revista de Cultura*, 24, 141-150.
- Bremond, C. (1973). *La logique du récit*. Seuil.
- Bremond, C. (1982). La lógica de los posibles narrativos. En Barthes, R *et al.*, *El análisis estructural del relato*. Premiá.
- Breuer, S. (1996). *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*. Alfons Magnánim.
- Bruhn Jensen, K. (1997). *La semiótica social de la comunicación de masas*. Bosch.
- Bubner, R. (1984). *La filosofía alemana contemporánea*. Cátedra.
- Buci-Glucksmann, C. y Badaloni, N. (1976). *Gramsci: el Estado y la Revolución*. Anagrama.
- Buci-Glucksmann, C. (1978). *Gramsci y el Estado*. Siglo XXI.
- Buck-Morss, S. (1993). Estética y anestesia. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte. *La bolsa de la Medusa*, 25, 55-98.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. La balsa de la Medusa.
- Burgelin, O. (1974). *La comunicación de masas*. Planete
- Burke, E. (1826). *Reflexiones sobre la revolución francesa*. Martín Rivera.

- Burke, E. (2005). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Alianza Editorial.
- Burkhard Pohl (2007). Hemos cambiado tanto. El tardofranquismo en el cine español. En N. Berthier y J.C. Seguin (Ed.) *Cine, nación y nacionalidades en España*. Casa de Velázquez.
- Calvo Sotelo, L. (1990). *Memoria viva de la transición*. Plaza & Janes/Cambio.
- Callejo, J. (1998a). Sobre el uso conjunto de prácticas cualitativas y cuantitativas. *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 21, 101-126
- Callejo, J. (1998b). Articulación de perspectivas metodológicas: posibilidades del grupo de discusión para una sociedad reflexiva. *Papers. Revista de Sociología*, 56, 31-55.
- Callejo, J. (2001). *El grupo de discusión: introducción a una práctica de investigación*. Ariel.
- Callejo, J. (2002). Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación. *Revista Española de Salud Pública*, 76 (5), 409-422.
- Callejo, J. (2014). La sombra de Bourdieu en la sociología crítica española. *Arxius de Ciències Socials*, 31, 97-106.
- Campione, D. (2007). *Para leer a Gramsci*. Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Camporesi, V. (1993). *Para grandes y chicos. Un cine para los españoles 1940-1990*. Turfan.
- Canales, M. y Peinado, A. (1995). Grupos de discusión. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.
- Canetti, E. (1994). *Masa y poder*. Muchnik Editores.
- Cano, G. (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Pre-Textos.
- Cano, G. (2015). *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas*. CATARATA.
- Cano, G. (2020). *Transición Nietzsche*. Pre-Textos.

- Carreras, A. y Tafunell, X. (2003). *Historia económica de la España contemporánea*. Crítica.
- Carrillo, S. (2011). *La difícil reconciliación de los españoles. De la dictadura a la democracia*. Planeta.
- Castells, M. (1974). *Movimientos sociales urbanos*. Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1981). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Cassirer, E. (1945). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1947). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2008). *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica.
- Catalan, J. (1991). Del –milagro- a la crisis: la herencia económica el franquismo. En M. Etxezarreta (coord.), *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*. Icaria.
- Cercas, J. (2014). *Anatomía de un instante*. Penguin Random House.
- Cerdán, J. (2005). Haciendo estudios culturales: del NCE a la televisión española a través de Cuadernos para el Diálogo (1963-1978). El Cine Español durante la Transición democrática (1974-1978). *Cuadernos de la Academia*, 13/14.
- Cerdán, J. y Palacio, M. (2006). Cuéntame Cómo Pasó. En M. Palacio (Ed.), *Las cosas que hemos visto: 50 años y más de TVE*. Radio Televisión Española.
- Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien l'Arts de faire*. Gallimard.
- Chirbes, R. (2006). De qué memoria hablamos. En C. Molinero (ed.), *La Transición, treinta años después. De la dictadura a la instauración y consolidación de la democracia*. Península.
- Cicourel, A. V. (1982). *El método y la medida en sociología*. Editora Nacional.
- Comte, A. (1973). *Curso de filosofía positiva*. Aguilar Argentina.

Conde, F., (1987). Una propuesta de uso conjunto de las técnicas cuantitativas y cualitativas en la investigación social. El isomorfismo de las dimensiones topológicas de ambas técnicas. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 39, 213-224.

Conde, F., (1991). Un ensayo de articulación de las perspectivas cuantitativa y cualitativa en la investigación social. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 51, 91-117.

Conde, F. (1995a). Las perspectivas metodológicas cualitativas y cuantitativas en el contexto de la historia de las ciencias. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.

Conde, F. (1995b). Procesos e instancias de reducción/formalización de la multidimensionalidad de lo real: proceso de institucionalización/reificación social en la praxis de la investigación social. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.

Conde, F. (2008). Los grupos triangulares como –espacios transicionales- para la producción discursiva: un estudio sobre la vivienda en Huelva. En A. J. Gordo López y A. Serrano Pascual (Coord.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. PEARSON EDUCACIÓN.

Conde, F. (2009). *Análisis Sociológico del sistema de discursos*. CIS

Conde, F. (2015). Introducción al análisis sociológico del sistema de discursos. En M. García Ferrando *et al.*, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*". Alianza Editorial.

Costa Pérez, A. y Jiménez Paz, J. L. (1999). Turismo y urbanismo. En F. Bayón (Dir.), *50 años de turismo español: un análisis histórico y estructural*. Estudios Ramón Areces.

Cotarelo, R. (1992a) (ed.). *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986.)*. CIS.

Cotarelo, R. (1992b). La transición democrática española. En R. Cotarelo (ed.), *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986.)*. CIS.

- Courtés, J. (1976). *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*. Classiques hachette.
- Crehan, K. (2004). *Gramsci, cultura y antropología*. bellaterra.
- Croce, B. (1952). *Ética y política. Seguidas de la contribución a la crítica de mí mismo*. Ediciones Imán.
- Croce, B. (1996). *Historia de Europa en el siglo XIX*. Ariel.
- Culler, J. (1978). *La poética estructuralista. El estructuralismo, la lingüística y el estudio de la literatura*. Anagrama.
- Culler, J. (1984). *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Cátedra.
- Curran, J. (1998). Repensar la comunicación de masas. En J. Curran *et al.*, *Estudios culturales. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Paidós.
- Davila, A. (1995). Las perspectivas metodológicas cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales: debate teórico e implicaciones praxeológicas. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.
- Debord, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. PRE-TEXTOS.
- De Fleur, M. L. y Ball-Rokeach, S. J. (1993). *Teorías de la comunicación de masas*. Paidós.
- Del Águila, R. (1992). La dinámica de la legitimidad en el discurso político de la transición. En R. Cotarelo (ed.), *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)*. CIS.
- De La Cuadra Colmenares, E. (2012). Documentación en Cuéntame. *Cuadernos de documentación multimedia*, 12.
- Deleuze, G. (1984). *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*. Paidós.
- Deleuze, G. (2007). *La imagen-tiempo. Estudios sobre el cine 2*. Paidós.

- Delgado, J. M y Gutiérrez, J. (1995) (coord.). *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Síntesis.
- Del Pino Díaz, D. (2019). La construcción del carisma en los regímenes políticos contemporáneos. En M. Clemente Díaz y J. M. Moreno Carrillo (Coords.), *Inseguridades y desigualdades en sociedades complejas*. UNO.
- Del Pino Díaz, D. (2021a). Signos y habitus: la comunicación como un mundo de sentido común. *Comunicación y Métodos*, 3(1), 100-121.
- Del Pino Díaz, D., (2021b). Una apuesta por la racionalización política del modelo weberiano como instrumento indiscutible de salvaguardar un marco de justicia. *Revista Ecúmene de Ciencias Sociales*, 1(2), 195-211.
- Del Val Cid, C. y Gutiérrez Brito, J. (2010). *Prácticas para la comprensión de la Realidad Social*. McGraw Hill/ Interamericana de España.
- Demaria, C. (2006). *Semiotica e memoria. Analisi del post-conflitto*. Carocci.
- Denzil, N. K. y Lincoln, Y. S., (1994) (Eds.). *Handbook of qualitative research*. Sage.
- De Riquer, B. (2010). La dictadura de Franco. En J. Fontana y R. Villares (Dir.), *Historia de España. Vol. 8*. Crítica/Marcial Pons.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Siglo XXI.
- Descartes, R. (2008). *El discurso del método*. Tecnos.
- De Sola Pool, I. (1992). Discursos y sonidos de largo alcance. En R. Williams (Ed.), *Historia de la comunicación: de la imprenta a nuestros días (Vol. 2)*. Bosch.
- Deusdad, B. (2002). *El carisma político en la teoría sociológica*. [Tesis doctoral, Universidad de Barcelona]

Díaz Gijón, J. R. (1996). Estrategias de análisis y modelos de transición a la democracia. En J. Tusell y A. Soto (Eds.), *Historia de la transición (1975-1986)*. Alianza Editorial.

Di Cesare, D. (2007). *Gadamer*. Società editrice il Mulino.

Domènech, X. (2011). *Cambio político y movimiento obrero bajo el franquismo. Lucha de clases, dictadura y democracia (1939-1977)*. Icaria.

Domínguez, M. y Davila, A. (2008). La práctica conversacional del grupo de discusión: jóvenes, ciudadanía y nuevos derechos. En A. J. Gordo López y A. Serrano Pascual (Coord.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. PEARSON EDUCACIÓN.

Donoso Cortés, J. (1849). *Discurso sobre la dictadura. En Sesión de Cortes del 4 de Enero de 1849*. Recuperado el 27 septiembre 2021, de http://www.congreso.es/docu/PHist/docs/03Regen/DecMod/4_01_1849.pdf

Donoso Cortés, J. (2007). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Biblioteca Nueva.

Donzelot, J. (2007). *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Nueva Visión.

Dorado, R. y Varela, I. (1989). Estrategias políticas durante la transición. En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.), *La transición democrática española*. Madrid.

Ducrot, O y Todorov, T. (1976). *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI.

Ducrot, O. (1979). *Dire e non dire. Principi di semantica linguistica*. Officina Edizioni.

Duek, C. y Inda, G. (2016). La teoría de la estratificación social de Weber: un análisis crítico. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 11, 5-24.

Dumézil, G. (1984). Del mito a la historia. En A. Al-Azmeh *et al.*, *Historia y diversidad de las culturas*. Serbal/UNESCO.

Durkheim, E. (1982). *La división del trabajo social*. Akal.

- Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial.
- Eagleton, T. (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós.
- Eagleton, T. (1998a). *Criticism and Ideology: A study in marxist literary theory*. Verso Book.
- Eagleton, T. (1998b). *Una introducción a la teoría literaria*. Fondo de Cultura Económica.
- Eagleton, T. (2000). *Idea de cultura*. Paidós.
- Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. DEBATE.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Trotta.
- Eagleton, T. (2017). *Cultura*. Taurus.
- Eco, U. (1978). *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Lumen.
- Eco, U. (1979). *Lector in Fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Valentino Bompiani.
- Eco, U. (1984). *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Giulio Einaudi.
- Eco, U. (1988). *Signo*. Labor.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Lumen.
- Eco, U. (2016). *Apocalípticos e integrados*. DEBOLSILLO.
- Eliot, T. S. (2003). *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*. Instituto de estudios europeos y ediciones encuentro.
- Ellis, R y McClintock, A. (1990). *Teoría y práctica de la comunicación humana*. Paidós.
- Ellwood, S. (2000). Falange y franquismo. En J. Fontana (Ed.), *España bajo el franquismo*. Crítica.
- Elorza, A. (1990). *La modernización política en España (Ensayos de historia del pensamiento político)*. Endymion.

Elorza, A. y López Alonso, C. (1989). *Arcaísmo y modernidad. Pensamiento política en España, siglos XIX, XX*. Historia 16.

Eribon, D. (2017a). *Regreso a Reims*. Libros del Zorzal.

Eribon, D. (2017b). *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. El cuenco de plata.

Escarpit, R. (1981). *Teoría general de la información y la comunicación*. Icaria.

Estrada, E., (2004). Cuéntame Cómo Pasó o la revisión televisiva de la historia española reciente. *Hispanic Review*, 72 (4), 547-564.

Etxezarreta, M. (1991) (Coord.). *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*. Icaria.

Fabbri, P. (1999). *El giro semiótico*. Gedisa.

Fairclough, N. (1998). Propuesta para un nuevo programa de investigación del Análisis Crítico del Discurso. En L. Martín Rojo y R. Whittaker (Eds.), *Poder-Decir o el poder de los discursos*. Arrecife Producciones.

Félix Vallejos, A., Agudo, A., y Ortí, M. (2007). *Métodos y técnicas de investigación social*. Ramón Areces.

Ferrarotti, F. (1985). *Max Weber e il destino della ragione*. Editori Laterza.

Ferrarotti, F. (1993). *Una fe sin dogmas*. Ediciones Península.

Ferraris, M. (2000). *Nietzsche y el nihilismo*. Akal.

Ferrero Piñeiro, J. A. (1999). Turismo y sociedad. En F. Bayón (Dir.), *50 años de turismo español: un análisis histórico y estructural*. Ramón Areces.

Figuerola Palomo, M. (1999). El turismo y el sistema económico español. En F. Bayón, (Dir.), *50 años de turismo español: un análisis histórico y estructural*. Ramón Areces.

Fischer, J. (2017). Presentación. Helmuth Plessner, La nación tardía: la reconstrucción de un estudio clásico sobre Alemania. En H. Plessner, *La nación tardía*. Biblioteca Nueva.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista ¿no hay alternativa?* Caja Negra.

- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Fiske, J. (1989). *Reading the popular*. Unwin Hyman.
- Foester, H. V. (1991). *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Gedisa.
- Fontana, J. (2000) (ed.). *España bajo el franquismo*. Crítica.
- Fontana, J. (2000). Introducción. Reflexiones sobre la naturaleza y las consecuencias del franquismo. En J. Fontana (Ed.), *España bajo el franquismo*. Crítica.
- Fontana, J. (2007). La época del liberalismo. En J. Fontana y R. Villares (Dir.), *Historia de España. Vol. 6*. Crítica.
- Fontana, J. y Villares, R. (2007) (Dir.). *Historia de España. Vol. 6*. Crítica.
- Fontana, J. y Villares, R. (2009) (Dir.). *Historia de España. Vol. 7*. Crítica.
- Fontana, J. y Villares, R. (2010) (Dir.). *Historia de España. Vol. 9*. Crítica.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Endymión.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015). *Saber, historia y discurso*. Prometeo.
- Freud, S. (2001). *Psicología de las masas*. Alianza Editorial.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Freud, S. (2015). *Tótem y Tabú*. Alianza Editorial.

- Freund, J. (1986). *Sociología de Max Weber*. Península.
- Friedemann, S. (2013). La dialéctica en Gramsci. Filosofía, política, historia y educación. *Revista Diaporías*, 11, 113-136.
- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Visor.
- Frisby, D. (2014). *Georg Simmel*. Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E., (2009). *Lo inconsciente social*. Paidós.
- Frosini, F. (1999). Il ritorno a Marx nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. *Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura*, 111, 106-129.
- Frosini, F. (2000). Il divenire del pensiero nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. Appunti per una rilettura. *Critica marxista*, 3-4, 108-120.
- Frosini, F. (2007). Gramsci y la sociedad. De la crítica de la sociología marxista a la ciencia de la política. *Revista Internacional de Sociología*, Vol. LXV, 47, 179-199.
- Frosini, F. (2008). Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma). En C. Lastraioli y M. R. Chiapparo (Dir.), *Réforme et Contre- Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*. Brepols Publishers. Études Renaissantes.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Carocci.
- Frosini, F. (2019). Traducibilità dei linguaggi e unità di teoría e pratica nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci. En L. Pasquini y P. Zanelli, *Crisi e critica della modernità nei Quaderni del Carcere di Antonio Gramsci. Parole chiavi, tensione utopica, sollecitazioni*. Mimesis.
- Frye, N. (1971). *Anatomy of criticism. Four essays*. Princeton University Press.
- Fusi, J. P. (1985). *Franco. Autoritarismo y poder personal*. Ediciones El País.
- Fusi, J. P. (2000). La reaparición de la conflictividad en la España de los sesenta. En J. Fontana (ed.), *España bajo el franquismo*. Crítica.

- Fusi, J. P. (2012). *Historia mínima de España*. Turner.
- Gadamer, H. G. (1997). La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. En R. Koselleck y H. G. Gadamer (1977). *Historia y hermenéutica*. Paidós.
- Gadamer, H. G. (1998). *El giro hermenéutico*. Cátedra.
- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and method*. Continuum Publishing Group.
- Galindo Cáceres, L. J., Karam Cárdenas, T. y Rizo García, M. (2005). *Cien libros hacia una comunicología posible*. Universidad Autónoma de México.
- García, J. L. (1979). *Merton. La estructura precaria: orden y conflicto en la Sociedad Moderna*. Edicol.
- García de Castro, M. (2002). *La ficción televisiva popular. Una evolución de las series de televisión en España*. Gedisa.
- García Ferrando, M. et al. (2015). *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Alianza Editorial.
- García Gual, C. (1985). *Mitos, viajes, héroes*. Taurus.
- García-Pelayo, M. (1981). *Los mitos políticos*. Alianza Editorial.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus.
- Genette, G. (1998). *Nuevo discurso del relato*. Cátedra.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gianfranco, P. (2005). *Max Weber*. Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1976). *Política y sociología en Max Weber*. Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza Editorial.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península.
- Gil Flores, J. (1992). La metodología de investigación mediante grupos de discusión. *Enseñanza & Teaching: Revista interuniversitaria de didáctica*, 10-11, 199-214.

- Gilroy, P. (1996). Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. En J. Curran *et al.* (Coord.), *Estudios culturales. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Paidós.
- Giner, S. (1971). *La sociedad masa: ideología y conflicto social*. Seminarios y Ediciones.
- Giner, S. (2003). *Carisma y razón*. Alianza Editorial.
- Goffman, E. (1979). *Relaciones en público. Microestudios de Orden Público*. Alianza Editorial.
- Goffman, E. (2006). *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*. CIS.
- Goldmann, L. (1968). *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*. Calden.
- Goldmann, L. (1975). *Para una sociología de la novela*. Ayuso.
- Goldmann, L. (1985). *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Península.
- González García, J. M. (1992). *Las huellas de Fausto: la herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Tecnos.
- González García, J. M. (1989). *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Visor.
- González i Calvet, J. (1991). Crisis, transición y estancamiento. La política española, 1973-1982. En M. Etxezarreta (Coord.), *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*. Icaria.
- Gordo López, A. J. y Serrano Pascual, A. (2008) (Coord.). *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. PEARSON EDUCACIÓN.
- Gordo López, A. J. (2008). Análisis del discurso: los jóvenes y las tecnologías sociales. En A. J. Gordo López y A. Serrano Pascual (Coord.), *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. PEARSON EDUCACIÓN.
- Gramsci, A. (1981a). *Cuadernos de la cárcel (Vol. I)*. Era.
- Gramsci, A. (1981b). *Cuadernos de la cárcel (Vol. II)*. Era.
- Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel (Vol. III)*. Era.

- Gramsci, A. (1986). *Cuadernos de la cárcel (Vol. IV)*. Era.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel (Vol. V)*. Era.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la cárcel (Vol. VI)*. Era.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno*. Nueva Visión.
- Greimas, A. J. (1973). *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Fragua.
- Greimas, A. J. (1976). *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Gredos.
- Greimas, A. J. y Courtés, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos.
- Greimas, A. J. y Fontanille, J. (1991). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Siglo XXI.
- Grice, P. (1991). *Studies in the way of words*. Harvard University Press.
- Grignon, C. y Passeron, J. C. (1992). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. La piqueta.
- Guirao, F. (1998). *Spain and reconstruction of western Europe 1945-1957: challenge and response*. Mac Millan.
- Guiraud, P. (1991). *La semiología*. Siglo XXI.
- Gumperz, J. J. (1999). *Discourse strategies*. Cambridge University Press.
- Gutiérrez Brito, J. (2014). *Dinámica del grupo de discusión*. CIS.
- Habermas, J. (1973a). Teoría analítica de la ciencia y dialéctica. En T. W. Adorno *et al*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo.
- Habermas, J. (1973b). Contra un racionalismo menguado de modo positivista. En T. W. Adorno *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ediciones Grijalbo.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili.

- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa: complemento y estudios previos*. Cátedra.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Taurus.
- Habermas, J. (1996). *La lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Éditions Albin Michel.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, S. (1977). Culture, the media and the ideological effect. En J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott (comps.), *Mass communication and Society*. Edward Arnold y Open University Press.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo popular. En R. Samuel (Ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Crítica.
- Hall, S. (1985). Signification, representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication*, 2 (2), 91-114.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diáspora. En J. Rutherford (comp.), *Identity: community; Culture, Difference*. Lawrence and Wishart.
- Hall, S. (1992a). Race, culture, and communications: looking backward and forward at cultural studies. *Rethinking MARXISM*, Vol. 5 (1), 10-18.
- Hall, S. (1992b). The question of cultural identity. En S. Hall, D. Held, y T. McGrew (Comps.), *Modernity and its futures*. Polity Press.
- Hall, S. (2004). .Codificación y descodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de Información y comunicación*, 9, 210-236.
- Hall, S. et al. (1978) (Ed.). *Policing the crisis: Mugging, the State, and Law and Order*. Macmillan.
- Hall, S. (1997) (Ed.). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Sage.

- Hall, S. y Mellino, M. (2007). *La cultura y el poder*. Amorrortu.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Universidad Antioquía.
- Hall, S. y Du Gay, P. (2011) (Comps.). *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu.
- Hall, S. y Jefferson, T. (2014). *Rituales de Resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. Traficantes de Sueños.
- Hall, S. (2017). *Estudios Culturales 1983. Una historia teórica*. Paidós.
- Hall, S. (2018). *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*. Lengua de Trapo.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu.
- Hebdige, D. (1987). El objetivo imposible: hacia una sociología de lo sublime. En J. Curran *et al.*, *Estudios culturales. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Paidós.
- Hebdige, D. (2004). *Subcultura. El significado del signo*. Paidós.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time*. Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel.
- Hegel, F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Edhasa.
- Heine, H. (2000). La contribución de la nueva izquierda al resurgir de la democracia española, 1957-1976. En J. Fontana (Ed.), *España bajo el franquismo*. Crítica.
- Herder, J. G. (1959). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Losada.
- Herrera y Esteban, L. (1999). La expansión (1962-1972). En F. Bayón (Dir.), *50 años de turismo español: un análisis histórico y estructural*. Ramón Areces.
- Herrero de Miñón, M. (1972). *El principio monárquico. (Un estudio sobre la soberanía del rey en las Leyes Fundamentales)*. Cuadernos para el diálogo.
- Hobsbawm, E. y Terence, R., (1983). *The invention of tradition*. University Press.

- Hobsbawm, E. (1983a). Introduction: inventing traditions. En E. Hobsbawm, y R. Terence (Eds.), *The invention of tradition*. University Press.
- Hobsbawm, E. (1983b). Mass-producing traditions: Europe, 1870-1914. En E. Hobsbawm, y R. Terence (Eds.), *The invention of tradition*. University Press.
- Hobsbawm, E. (2011). *La era de la revolución 1789-1848*. Crítica.
- Hobsbawm, E. (2012). *Historia del siglo XX (1914-1991)*. Planeta.
- Hoggart, R. (1994). *A measured Life: the times and places of an Orphaned Intellectual*. Routledge.
- Hoggart, R. (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Siglo XXI.
- Hombrevilla, J. R. (1979). *Política económica española (1959-1973)*. Blume.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1971). *Sociológica*. Taurus.
- Horkheimer, M y Adorno, T. W. (2018). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Houellebecq, M. (1999). *Las partículas elementales*. Anagrama.
- Hymes, D. (1996). *Ethnography, linguistics, narrative inequality: toward an understanding of voice*. Taylor & Francis.
- Ibáñez, J. (1979). *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*. Siglo XXI
- Ibáñez, J. (13 de octubre de 1982). *Un sujetador para sujetar a los sujetos*. Recuperado el 27 de septiembre de 2021, de https://elpais.com/diario/1982/10/03/opinion/402447614_850215.html.
- Ibáñez, J. (1985). Análisis sociológico de textos y discursos. *Revista Internacional de Sociología*, 43 (1), 119-160
- Ibáñez, J. (1991). El grupo de discusión: fundamento metodológico y legitimación epistemológica. M. Latiesa, et al. (Ed). *El pluralismo metodológico en la investigación social*. Universidad de Granada.

Ibáñez, J. (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI.

Ibáñez, J. (2002). *Por una sociología de la vida cotidiana*. Siglo XXI.

Ibáñez, J. (2015a). Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas. En M. García Ferrando *et al.*, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*". Alianza Editorial.

Ibáñez, J. (2015b). Cómo se realiza una investigación con grupos de discusión. En M. García Ferrando *et al.*, *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*". Alianza Editorial.

Ibáñez, T. (2003). El giro lingüístico. En L. Íñiguez Rueda (Ed.), *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.

Imbert, E. A. (1984). *La crítica literaria: sus métodos y problemas*. Alianza Editorial.

Imbert, G. (2008). *El transformismo televisivo. Postelevisión e imaginarios sociales*. Cátedra.

Íñiguez Rueda, L. (2003) (Ed.). *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.

Íñiguez Rueda, L. (2003a). El lenguaje en las ciencias sociales: fundamentos, conceptos y modelos. En L. Íñiguez Rueda (Ed.), *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.

Íñiguez Rueda, L. (2003b). El análisis del discurso en las ciencias sociales: variedades, tradiciones y prácticas. En L. Íñiguez Rueda (Ed.), *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.

Ípola, E. (1982). *Ideología y discurso populista*. Folios Ediciones.

Jakobson, R. (1981). *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral.

Jameson, F. (1980). *La cárcel del lenguaje. Perspectiva crítica del estructuralismo y del formalismo ruso*. Ariel.

- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Visor.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós.
- Jameson, F. y Zizek, S. (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.
- Jameson, F. (2002). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo*. Paidós.
- Jameson, F. (2020). *Teoría de la posmodernidad*. Trotta.
- Jay, M. (1982). Habermas y el modernismo. R. J. Berstein (Ed.), *Habermas y la modernidad*. Cátedra.
- Jost, F. (2002). El culto de la televisión como vector de identidad. *Comunicación y Medios. Revista del Departamento de Psicología*. ICEI. Universidad de Chile.
- Juliá, S. (1991). *Sociedad y Política*. En M. Tuñón de Lara (Dir.), *Historia de España. Tomo X*. Labor.
- Juliá, S. (2004). *Historia de las dos Españas*. Santillana.
- Juliá, S. (2006). En torno a los proyectos de transición y sus imprevistos resultados. En C. Molinero (Ed.), *La transición treinta años después. De la dictadura a la instauración y consolidación de la democracia*. Península.
- Katz, E y Lazarsfeld, P. F. (1979). *La influencia personal: el individuo en el proceso de comunicación de masas*. Hispano Europeo.
- Kant, I. (2013). *Crítica a la Razón Pura*. Taurus.
- Karam Cárdenas, T. (2009). Nuevas relaciones entre cultura y comunicación en la obra de Raymond Williams. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, nº 29, 69-90.
- Klapper, J. T. (1974). *Efectos de las comunicaciones de masas. Poder y limitaciones de los medios modernos de difusión*. Aguilar.

- Koselleck, R. (1977). *Historia y hermenéutica*. En R. Koselleck y H. G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Paidós.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Korsch, K. (1982). *Notas sobre la historia*. K. Korsch, *Escritos Políticos II*. Folios Ediciones.
- Kristeva, J. (1969). *Sèmèiotikè: Recherches pour une sémanalyse*. Seuil.
- Kristeva, J. (1974). *La révolution du langage poétique*. Seuil.
- Kristeva, J. (1978). *Semiótica I. Fundamentos*.
- Kristeva, J. (1988). *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Fundamentos.
- Krueger, R. A. (1991). *El grupo de discusión. Guía práctica para la investigación aplicada*. Ediciones Pirámide.
- Kuper, A. (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós.
- Lacan, J., (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955*. Paidós.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor.

- Larrauri Gómez, M. y Sánchez Dura, D. (2018) *Contra el elitismo. Gramsci: Manual de uso*. Ariel.
- Lash, S. (2005). *Crítica de la información*. Amorrortu.
- Lash, S. (2007). *Sociología del posmodernismo*. Amorrortu.
- Laswell, H. D. (1948). Estructura y función de la comunicación en la sociedad. En M. Moragas (Ed.), *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili.
- Latiesa, M. (1991) (Ed.). *El pluralismo metodológico en la investigación social: ensayos típicos*. Universidad de Granada.
- Lazarsfeld, P. F. y Merton, R. K. (1948). Comunicación de masas, gustos populares y acción social organizada. En M. Moragas (Ed.), *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili.
- Le Bon, G. (1986). *Psicología de las masas*. Morata.
- Lefebvre, H. (1967). *Lenguaje y sociedad*. Proteo.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología estructural*. Paidós.
- Lindholm, C. (1997). *Carisma*. Gedisa
- Linz, J. J. (1973). Opposition in and under an authoritarian Regime: The case of Spain. En R. Dahl (Ed.), *Regimes and oppositions*. Tale University Press.
- Linz, J. J. (1989). La transición a la democracia en España en perspectiva comparada. En R. Cotarelo (Ed.), *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)*. CIS.
- Linz, J. J. (1996). La transición española en perspectiva comparada. En J. Tusell y A. Soto (Eds.), *Historia de la transición (1975-1986)*. Alianza Editorial.

- Llopis Goig, R. (2004). *El grupo de discusión. Manual de aplicación a la investigación social, comercial y comunicativa*. ESIC Editorial.
- Llorca, G y Cano, L. (2015). Espacio y tiempo en el siglo XXI: velocidad, instantaneidad y su repercusión en la comunicación humana. *ComHumanitas: Revista Científica de Comunicación*, 6(1), 219-233.
- Lomas, C. (1996). *El espectáculo del deseo. Usos y formas de la persuasión publicitaria*. Octaedro.
- Lord, A. B. (2000). *The Singer of tales*. Harvard University Press.
- Losurdo, D. (1997). *Antonio Gramsci. Del liberalismo al comunismo crítico*. Oriente y Mediterráneo.
- Lotman, J. M. y Uspenskij, B. A. (1975). *Tipología della cultura*. Valentino Bompiani.
- Lotman, J. M. y Escuela de Tartu (1979). *Semiótica de la cultura*. Cátedra.
- Lotman, J. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- Lotman, J. (1998). *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Cátedra.
- Löwith, K. (2007a). *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa.
- Löwith, K. (2007b). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz Editores.
- Lozano, J. Peña-Marín, C. y Abril, G. (1982). *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción social*. Cátedra.
- Lozano, J. (2015). *El discurso histórico*. Sequitur.
- Lukács, G. (1975). *Historia y conciencia de clases*. Grijalbo.
- Lukács, G. (1994). Prefacio. En A. Heller, *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de Sistemas*. Anthropos.
- Luzón, J. M. (2009). Alfonso XIII, 1902-1931. En J. Fontana, y R. Villares (Dir.). *Historia de España. Vol. 7. Crítica*.

- Lyotard, J. F. (1989). *La condición postmoderna*. Cátedra.
- Maciá, M. (2000). *El bálsamo de la memoria. Un estudio sobre comunicación escrita*. Visor.
- Maestre, A. (2019). *Franquismo S. A*. Akal.
- Maeztu, R. (1947). *La crisis del humanismo: los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra*. Editorial Sudamericana.
- Malinowski, B. (1981). *Una teoría científica de la cultura*. Hispano Americana.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología*. Tecnos.
- Maravall, J. M. y Santamaria, J. (1989). Transición política y consolidación de la democracia en España. En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.), *La transición democrática española*. Madrid.
- Marcuse, H. (1968a). *Eros y civilización*. Seix Barral.
- Marcuse, H. (1968b). *Cultura y sociedad*. Sur.
- Marcuse, H. (1981). *El final de la utopía*. Ariel.
- Marcuse, H. (2016). *El hombre unidimensional*. Planeta.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y Revolución*. Alianza Editorial.
- Marín Arce, J. M. (2006) Condiciones económicas y sociales de la transición. En C. Molinero (Ed.), *La transición treinta años después. De la dictadura a la instauración y consolidación de la democracia*. Península.
- Marquard, O. (2000). *Adiós a los principios*. Alfons El Magnanim.
- Martín Aceña, P. y Comín, F. (1991). *INI: 50 años de industrialización en España*. Espasa Calpe.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili.

- Martín Criado, E. (1991). Del sentido como producción: elementos para un análisis sociológico del discurso. M. Latiesa, *et al.* (Eds.). *El pluralismo metodológico en la investigación social*. Universidad de Granada.
- Martín Criado, E. (1997). El grupo de discusión como situación social. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 79, 81-112.
- Martín Rojo, L. y Whittaker, R. (1998) (Eds.). *Poder-Decir o el poder de los discursos*. Arrecife Producciones.
- Martín Rojo, L. Laura Pardo, M. y Whittaker, R. (1998). Prólogo: el análisis crítico del discurso: una mirada indisciplinada. . En L. Martín Rojo y R. Whittaker (Eds.), *Poder-Decir o el poder de los discursos*. Arrecife Producciones.
- Martín Rojo, L. y Van Dijk, T. A. (1998) Había un problema y se ha solucionado. Legitimación de la expulsión de inmigrantes –ilegales- en el discurso parlamentario español. . En L. Martín Rojo y R. Whittaker (Eds.), *Poder-Decir o el poder de los discursos*. Arrecife Producciones.
- Martín Rojo, L. (2003). El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en las discursos racistas. En L. Íñiguez Rueda (Ed.), *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Editorial UOC.
- Marx, M. y Engels, F. (2013). *Manifiesto del Partido Comunista*. Plutón Ediciones.
- Marx, K. (2014). *La ideología Alemana*. Akal.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política. Obras completas*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2018). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Mattelart, A. (1993). *La comunicación-mundo. Historia de las ideas y de las estrategias*. Fundesco.
- Mattelart, A. (1995). *La invención de la comunicación*. Bosch.
- Mattelart, A. (1998). *La mundialización de la comunicación*. Paidós.
- Mattelart, A y Neveu, E. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Paidós.

- Mattelart, A y Mattelart, M. (2005). *Historia de las teorías de la comunicación*. Paidós.
- Maturana, H. y Valera, F. (1990). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Editorial Debate.
- McQuail, D. (2000). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Paidós.
- McLuhan, M. (1998). *La galaxia Gutenberg: génesis del "Homo Tipographicus"*. Círculo de lectores.
- McLuhan, M. (2009). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Paidós.
- Mejía, C. (2011). Karl Marx y Max Weber ¿Ruptura o continuidad?. Artículo presentado para el X Congreso Colombiano de Sociología.
- Méletinski, E. (2001). El estudio estructural y tipológico del cuento. En V. Propp, *Morfología del Cuento*. Akal.
- Mella Márquez, M. (1989). Los grupos de presión en la transición política. En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.) *La transición democrática española*. Sistema.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini.
- Merton, R. K. (2002). *Teoría y estructuras sociales*. Fondo de cultura económica.
- Mills, C. W. y Gerth, H. (1972). *Ensayos de sociología contemporánea*. Ediciones Martínez Roca.
- Mill, J. S. (2008). *Sobre la libertad*. Tecnos.
- Miramón Vilchis, M. A. (2013). Michel Foucault y Paul Ricoeur: dos enfoques del discurso. *La Colmena*, 78, 53-57.
- Mitchell, W. (1994). *Picture theory*. The University of Chicago Press.
- Mitchell, W. (2005). No existen medios visuales. En J. L. Brea (Ed.), *Estudios visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Akal.

- Mitzman, A. (1976). *La jaula de hierro: una interpretación de Max Weber*. Alianza Editorial.
- Molinero, C. (2006) (Ed.). *La transición treinta años después. De la dictadura a la instauración y consolidación de la democracia*. Península.
- Moles, A. (1975a). *Teoría de la información y percepción estética*. Júcar.
- Moles, A. (1975b). *La comunicación y los mass media*. Mensajero.
- Moles, A. (1978). *Sociodinámica de la cultura*. Paidós.
- Mommsen, W. (1981). *Max Weber: sociedad, política e historia*. Alfa.
- Monedero, J. C. (2017). *La transición contada a nuestros padres: Nocturno de la democracia española*. Catarata.
- Montes, P. (1991). La integración en la Comunidad Económica Europea en el marco de la internacionalización del capitalismo español. En M. Etxezarreta (Coord.), *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*. Icaria.
- Montoro, R. (1981) Hacia la construcción de una teoría de la interpretación, en torno al debate Habermas-Gadamer. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 14, 47-69.
- Moragas, M. (1976). *Semiótica y comunicación de masas*. Península.
- Moragas, M. (1981). *Teorías de la comunicación. Investigaciones sobre medios en América y Europa*. Gustavo Gili.
- Moragas, M. (1985). *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili.
- Morán, G. (1979). *Adolfo Suárez. Historia de una ambición*. Planeta.
- Morán, G. (2015). *El precio de la transición*. Akal.
- Morin, E. (1966). *El espíritu del tiempo*. Taurus.
- Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Morin, E. (2011). *¿Hacia dónde va el mundo?* Espasa Libros.

- Morley, D. (1996). *Televisión, audiencias, y estudios culturales*. Amorrortu.
- Moruno, J. (2015). *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*. Akal.
- Mouffe, C. (1991). Hegemonía e ideología en Gramsci. En H. Suárez (Ed.), *Antonio Gramsci y la realidad colombiana*. Universidad de Texas.
- Murdock, G. y Golding, P. (1981). Capitalismo, comunicaciones y relaciones de clase. En J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacot (Eds.), *Sociedad y comunicación de masas*. Fondo de Cultura Económica.
- Murillo, S. y Mena, L. (2006). *Detectives y camaleones. El grupo de discusión. Una propuesta para la investigación cualitativa*. TALASA EDICIONES.
- Navarro, P. (1994). *El holograma social. Una ontología de la socialidad humana*. Siglo XXI.
- Navarro, V. (2002). *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país*. Anagrama.
- Navarro, V. (2006). *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*. Anagrama.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2010). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2000). *La Voluntad de Poder*. Biblioteca EDAF.
- Nietzsche, F. (2012a). *Así habló Zaratustra* Editorial Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2012b). *Más allá del bien y del mal*. Editorial Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (2013). *Ensayo sobre los griegos*. Godot.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras Completas. Vol. III, Escritos de Madurez I*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *El nacimiento de la tragedia*. Tecnos.
- Nora, P. (2008). Pierre Nora en *Les lieux de mémoire*. Trilce.

- Nora, S y Minc, A. (1980). *La informatización de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Nordmann, C. (2010). *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*. Nueva Visión.
- Oller-Alonso, M y Barrero-Ibáñez, D. (2012). Nostalgic representation of reality in television fiction: on empirical study base don the analysis of the Spanish television series Cuéntame Cómo Pasó. *Revista Mediterránea de Comunicación*, 3 (2), 128-142.
- Ortega y Gasset, J. (2007) *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Folio.
- Ortega y Gasset, J. (2019). *La rebelión de las masas*. Planeta.
- Ortí, A. (1995). La confrontación de modelos y niveles epistemológicos en la génesis e historia de la investigación social. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Síntesis.
- Ortí, A. (2000). La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión en grupo. En M. García Ferrando, J. Ibáñez, y F. Alvira (Coord.), *El análisis de la realidad social*. Alianza Universidad.
- Ortí, A. (2007). Técnicas cuantitativas y cualitativas de investigación social. En F. Vallejos, A. Agudo, y M. Ortí (Eds.), *Métodos y técnicas de investigación social*. Ramón Areces.
- Palacio, M. (2001). *Historia de la televisión en España*. Gedisa.
- Paoli, J. A. (1983). *Comunicación e información*. Trillas.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Guadarrama.
- Parsons, T. et al. (1971). *Presencia de Max Weber*. Nueva Visión.
- Parsons, T. (1984). *El sistema social*. Alianza Editorial.
- Pasquali, A. (1980). *Comprender la comunicación*. Monte Avila.
- Passeron, J. C. (1991). *Le raisonnement sociologique*. Nathan.

- Pastor, M. (1992). Las postrimerías del franquismo. En R. Cotarelo (Ed.), *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)*. CIS.
- Payne, M. (2002) (Comp.). *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Paidós.
- Peirce, C. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión.
- Pérez Ledesma, M. (2006). –Nuevos- y –viejos- movimientos sociales en la transición”. En C. Molinero (ed.), *La Transición, treinta años después. De la dictadura a la instauración y consolidación de la democracia*. Península.
- Perla Aronson, P. (2011). La centralidad del carisma en la sociología política de Max Weber. *Entramados y perspectivas*, 1(1), 109-126.
- Pirela Torres, P. (2001). La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15, 100-107.
- Platón (2010). *Diálogos: Gorgias o de la retórica. Fedón o de la inmortalidad del alma. El banquete o del amor*. Espasa Libros.
- Platón (2012). *Obras Selectas: La República*. Edimat Libros.
- Plessner, H. (2017). *La nación tardía*. Biblioteca Nueva.
- Plessner, H. (2018). *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*. Escolar Editor.
- Poggi, G. (2005). *Weber*. Alianza Editorial.
- Posada, L. (2015). *La memoria televisada*. Editorial Comunicación Social.
- Poster, M. (1987). *Foucault, el marxismo y la historia*. Paidós.
- Poulantzas, N. (1976). *Las crisis de las dictaduras. Portugal, Grecia, España*. Siglo XXI.
- Powell, C. P. (1991). *El piloto del cambio. El rey, la Monarquía y la transición a la democracia*. Planeta.
- Prades, J. A. (1998). *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*. Península.
- Prego, V. (1995). *Así se hizo la transición*. Círculo de lectores.

- Preston, P. (1997). *La política de la venganza. El fascismo y el militarismo en la España del siglo XX*. Península.
- Preston, P. (2003). *Juan Carlos. El rey de un pueblo*. Random House Mondadori.
- Preston, P. (2013). *El zorro rojo: la vida de Santiago Carrillo*. Debate.
- Preston, P. (2016). *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Editorial DEBOLSILLO.
- Preston, P. (2017). *Franco. Caudillo de España*. Editorial DEBOLSILLO.
- Preston, P. (2018). *Las tres Españas del 36*. Editorial DEBOLSILLO.
- Preston, P. (2019). *Un pueblo traicionado. Corrupción, incompetencia política y división social*. Editorial DEBATE.
- Propp, V. (2001). *Morfología del Cuento*. Akal.
- Quirós F. (2011). Los estudios culturales. De críticos a vecinos del funcionalismo.
- Radcliffe-Brown, A. (1972). *Estructura y función en la sociología primitiva*. Península.
- Radkau, J. (2011). *Max Weber, la pasión del pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Reinares, F. (1989). Democratización y terrorismo en el caso español. En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.), *La transición democrática española*. Madrid.
- Rancière, J. (1997). *La nuit des prolétaires*. Hachette/Pluriel.
- Rancière, J. (2005). *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*. Paidós.
- Rancière, J. (2007). *Le philosophe et ses pauvres*. Flammarion.
- Rancière, J. (2014). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes Ediciones.
- Reis, C. (1987). *Para una semiótica de la ideología*. Taurus.

- Rendueles, C. (2012). *Karl Marx. Escritos sobre materialismo histórico*. Alianza Editorial.
- Rendueles, C. (2016). *En bruto: una reivindicación del materialismo histórico*. Catarata.
- Rendueles, C. (2017). *Antología de los escritos de Gramsci*. Alianza Editorial.
- Revelli, M. (2002). *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo*. El Viejo Topo.
- Reyes, G. (1998). *El abecé de la pragmática*. Arco Libros.
- Ricoeur, P. (1975). *Hermenéutica y estructuralismo*. La aurora.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative. Volume 1*. The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y narración. Volumen 2. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración. Volumen 3. El tiempo narrado*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. Paidós.
- Ricoeur, P. (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2008). *Ideología y utopía*. Gedisa.
- Rivera García, A. (2010) Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg. En D. Giordano y A. Fragio (Eds.), *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*. Aracne Editrice.
- Roca Barea, M. E. (2017). *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio Español*. Siruela.

- Roda Fernández, R. (1989). *Medios de Comunicación de Masas. Su influencia en la sociedad y en la cultura contemporánea*. CIS.
- Rose, G. (2001). *Visual methodologies. An Introduction to the interpretation of visual materials*. Sage.
- Rosell, J. y Viladomiu, L. (1991). La política regional en los ochenta: ¿Continuidad o ruptura? En M. Etxezarreta (Coord.), *La reestructuración del capitalismo en España, 1970-1990*. Icaria.
- Rossi-Landi, F. (1980). *Significato, comunicazione e parlare comune*. Marsilio Editori.
- Ross, K. (2008). *Mayo del 68 y sus vidas posteriores*. Acuarela.
- Rubio Llorente, F. (2018). Introducción. En K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Rueda Laffond, J. C. (2006). Ficción televisiva en el ocaso del régimen franquista: Crónicas de un pueblo. En *Área Abierta*, 14, 5-18.
- Rueda Laffond, J. C. y Coronado Ruiz, C. (2009). *La mirada televisiva. Ficción y representación histórica en España*. Fragua.
- Rueda Laffond, J. C. (2009). ¿Reescribiendo la historia?: Una panorámica de la ficción histórica televisiva española reciente. *Alpha*, 29, 85-104.
- Rueda Laffond, J. C. y Guerra Gómez, A., (2009). Televisión y nostalgia. The Wonder Years y Cuéntame Cómo Pasó. *Revista Latina de Comunicación Social*, 64, 396-409.
- Sábato, E. (1984). Anotaciones sobre la crisis occidental y la desmitificación. En A. Al-Azmeh et al. (1984). *Historia y diversidad de las culturas*. Serbal/UNESCO
- Sabido, O. y Zabłudovsky G. (2016). Estudio Introductorio. Sociología: estudios sobre las formas de socialización de Georg Simmel. La riqueza de una herencia sociológica. En G. Simmel, *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Edición Digital: Titivillus.
- Sacristán, M. (2010). *Antología de Antonio Gramsci*. Siglo XXI.
- Safransky, R. (2019a). *Nietzsche: biografía de su pensamiento*. Tusquets.

- Safransky, R. (2019b). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Tusquets.
- Sánchez, J. J. (2018). Introducción. Sentido y alcance de Dialéctica de la Ilustración. En M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta.
- Sánchez-Biosca, V. (2006a). *Cine y Guerra Civil Española. Del mito a la memoria*. Alianza Editorial.
- Sánchez-Biosca, V. (2006b). *Cine de historia, cine de memoria*. Cátedra.
- Santamaria, C. (1995). Tradición y vanguardia de la investigación cualitativa. *Investigación y marketing*, 47, 42-45.
- Sartori, G. (1998). *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Taurus.
- Saussure, F. (1982). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Schaeffer, J. M. (2002). *¿Por qué la ficción?* Lengua de Trapo.
- Schiller, F. (1990). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Anthropos.
- Schleiermacher, F. (1999). *Los discursos sobre hermenéutica. Cuadernos de Anuario Filosófico*, UNAV.
- Schramm, W. (1982). *Hombre, mensaje y medios. Una perspectiva de la comunicación humana*. Forja.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.
- Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Paidós.
- Schwartz, H. y Jacobs, J. (1984). *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. Editorial Trillas.
- Seco Serrano, C. (1996). La corona en la transición española. En J. Tusell y A. Soto (Eds.), *Historia de la transición (1975-1986)*. Alianza Editorial.
- Sedda, F. (2012). *Imperfette traduzioni. Semipolitica delle cultura*. Edizioni Nuova Cultura.

- Sennet, R. (2005). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Serna, J. y Pons, A. (2011). *Antonio Gramsci. ¿Qué es la cultura popular?* Universitat de València.
- Serrano, M. M. (1981) (Comp.). *Teoría de la comunicación*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Servan-Schreiber, J. L. (1985) *El arte del tiempo*. Espasa-Calpe.
- Seydel, U. (2014). La constitución de la memoria cultural. *Acta Poética*, nº35 (2), 187-214.
- Sfez, L. (1995). *Crítica de la comunicación*. Amorrortu.
- Sierra Caballero, F. (1999). *Elementos de Teoría de la Información*. MAD.
- Simmel G. (1977). *Sociología I. Estudios sobre las formas de socialización*. Revista de Occidente.
- Simmel, G. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Ediciones Península.
- Simmel, G. (2005). *El problema religioso*. Prometeo.
- Sloterdijk, P. (2002). *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2003). *Crítica de la razón cínica*. Siruela.
- Smith, P. J. (2004). The emotional imperative: Almodovar's *Hable con ella* and Television Española's *Cuéntame Cómo Pasó*. *MLN*, 119 (2), Hispanic Issue.
- Solé Tura, J. (2000). Unidad y diversidad en la oposición comunista al franquismo. En J. Fontana (Ed.), *España bajo el franquismo*. Crítica.
- Sontag, S. (1984). *Contra la interpretación y otros ensayos*. Seix Barral.
- Soto, A. (1996). Conflictividad social y transición sindical. En J. Tusell y A. Soto (Eds.), *Historia de la transición (1975-1986)*. Alianza Editorial.

- Soto, A. (1998). *La transición a la democracia. España, 1975-1982*. Alianza Editorial.
- Spencer, H. (2008). *Los primeros principios*. COMARES.
- Sperber, D. y Wilson, D. (1994). *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Visor.
- Stevenson, N. (1998). *Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva*. Amorrortu,
- Tamames, R. (1993). *Introducción a la economía española*. Alianza Editorial.
- Tarde, G. (1986). *La opinión y la multitud*. Taurus.
- Taufic, C. (2012). *Periodismo y lucha de clases*. Akal.
- Taylor, C. (1995). *Argumentos filosóficos: Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós.
- Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Tezanos, J. L. Cotarelo, R. y De Blas, A. (1989) (Eds.). *La transición democrática española*. Sistema.
- Tezanos, J. L. (1989a). La crisis del franquismo y la transición democrática en España. En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.), *La transición democrática española*. Madrid.
- Tezanos, J. L. (1989b). Modernización y cambio social en España. En J. L. Tezanos, R. Cotarelo y A. De Blas (Eds.), *La transición democrática española*. Madrid.
- Thomas, P. (2006). ¿Quién era Max Weber? *New Left Review*, 41. Madrid: Akal.
- Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*. Crítica
- Thompson, E. P. (2012). *La Formación de la clase obrera en Inglaterra*. Capitán Swing.
- Thompson, E. P. (2016). *Democracia y socialismo*. DSCH-UAMC.
- Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Paidós.

- Thompson, J. B. (2002). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma de México.
- Thompson, J. B. (2011). Los límites cambiantes de la vida pública y privada. *Comunicación y Sociedad*, 15, 11-42.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Península.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Losada.
- Touraine, A. (1973). *La sociedad post-industrial*. Ariel.
- Touraine, A. (1993). *Crítica de la modernidad*. Temas de Hoy.
- Traini, S. (2013). *Le basi della semiotica*. Strumenti Bompiani.
- Traverso, E., (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Galaxia Gutenberg.
- Trotsky, L. (2015). *Problemas de la vida cotidiana*. Editions Internacionals Sedov.
- Tuñón de Lara, M. (1991) (Dir.). *Historia de España. Tomo X*. Labor.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Siglo XXI.
- Tusell, J. (1996). *La dictadura de Franco*. Altaya.
- Tusell, J. y Soto, A. (1996) (eds.). *Historia de la transición (1975-1986)*. Alianza Editorial.
- Tusell, J. y Soto, A. (1996) La transición política: un planteamiento metodológico y algunas consideraciones decisivas. En J. Tusell y A. Soto (Eds.), *Historia de la transición (1975-1986)*. Alianza Editorial.
- Tylor, E. B. (1997). *Cultura primitiva. Vol. 1. Los orígenes de la cultura*. Editorial Ayuso.
- Urteaga, Eguzki (2009). Orígenes e inicios de los estudios culturales. *Gazeta de Antropología*, 25 (1), 1-17.

- Valles, M. y Baer, A. (2005). Investigación social cualitativa en España: presente, pasado y futuro. Un retrato. *Forum Qualitative Social Research*, vol. 6 (3).
- Valls, R. (2000). Ideología franquista y enseñanza de la historia en España, 1938-1953. En J. Fontana (Ed.), *España bajo el franquismo*. Crítica.
- Van Dijk, T. (1980). *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. Siglo XXI.
- Van Dijk, T. (1984). *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Cátedra.
- Van Dijk, T. (1999). *De la poética generativa hasta el análisis crítico del discurso: artículos seleccionados 1976-1998*. Universidad de Ámsterdam.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa.
- Verón, E. (1996). *Conducta, estructura y comunicación*. Amorrortu.
- Villacañas, J. L. (1996) Tönnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social. En F. Cortés Roda y A. Monsalvo Solózano (Eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Edicions Alfons el Magñanim.
- Villacañas, J. L. (2000). *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*. Espasa Calpe.
- Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L. (2015a). *El poder político en España*. RBA.
- Villacañas, J. L. (2015b). Más allá de Schmitt. Amigo/enemigo en Plessner y Blumenberg. En F. Oncina y P. García Durán (Eds.), *Hans Blumenberg: historia inconceptual, antropología y modernidad*. Pre-Textos.
- Villacañas, J. L. (2017). Epílogo. La nación tardía y nosotros. El sentido de un concepto. En H. Plessner (2017) *La nación tardía*. Biblioteca Nueva.
- Villacañas, J. L. (2018). Nietzsche/Weber: pensamiento pos-filosófico y subjetividad. *Archivos de Filosofía*, 13, 31-70.

- Villacañas, J. L. (2019). *Imperiofilia y el populismo nacional-católico*. Lengua de Trapo.
- Villares, R. (2009). Alfonso XII y Regencia, 1875-1902. En J. Fontana y R. Villares (Dir.), *Historia de España*. Vol. 7. Crítica.
- Virilio, P. (1998). *Estética de la desaparición*. Anagrama.
- Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente, ensayo sobre el tiempo histórico*. Paidós.
- Voloshinov, V. N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Alianza Editorial.
- Vovelle, M. (1985). *Ideologías y mentalidades*. Ariel.
- Wallerstein, I. (1998). *El capitalismo histórico*. Siglo XXI.
- Watzlawick, P. Helmick Beavin, J, Y Jackson, D. (1981). *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. Herder.
- Weber, M. (2008). *Escritos políticos*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2009). *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2011). *Historia económica general*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2012a). *Sociología de la Religión*. Akal.
- Weber, M. (2012b). *Ensayos sobre sociología contemporánea*. Amorrortu.
- Weber, M. (2014a). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2014b). *La superación de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*. Gedisa.
- Weber, M. (2016) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Alianza Editorial.
- Weinrich, H., (1976). *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*. Il Mulino.
- Wellmer, A. (1982). Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración. En R. J. Berstein (Ed.), *Habermas y la modernidad*. Cátedra.
- Wilde, O. (2002). *El alma del hombre bajo el socialismo y notas periodísticas*. Biblioteca Nueva.

- Wilden, A. (1979). *Sistema y estructura. Ensayos sobre comunicación e intercambio*. Alianza Editorial.
- Wilden, A. (1981). La semiótica como praxis. En M. M. Serrano (Comp.). *Teoría de la comunicación*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Williams, R. (1964). *Second Generation*. Chatto & Windus.
- Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Península.
- Williams, R. (1992). Introducción. En R. Williams (Ed.), *Historia de la comunicación: del lenguaje a la escritura (Vol. 1)*. Bosch.
- Williams, R. (1992). Tecnologías de la comunicación e instituciones sociales. En R. Williams (ed.), *Historia de la comunicación: de la imprenta a nuestros días (Vol. 2)*. Bosch
- Williams, R. (1994). *Sociología de la cultura*. Paidós.
- Williams, R. (1997). *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*. Manantial.
- Williams, R. (2000). *La televisione. Tecnologia e forma culturale e altri scritti sulla TV*. Riuniti.
- Williams, R. (2001a). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Nueva Visión.
- Williams, R. (2001b). *El campo y la ciudad*. Paidós.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión.
- Williams, R. (2005). *Border Country*. Parthian Books.
- Williams, R. (2008). La cultura es algo ordinario. En R. Williams, *Historia y Cultura Común*. Catarata.
- Williams, R. (2012). *Cultura y Materialismo*. La Marca Editora.
- Williams, R. (2103a). *Lectura y crítica*. Godot.
- Williams, R. (2013b). *Los medios de comunicación social*. Península.

Willis, P. (2017). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Akal.

Winter, U. (2006). Introducción. En U. Winter (Ed.), *Lugares de memoria de la Guerra Civil y el franquismo. Representaciones literarias y visuales*. Ediciones Glénat.

Wolf, M. (1991). *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. Paidós.

Wright, C. R. (1960). Análisis funcional y comunicación de masas. En M. Moragas (Ed.), *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos*. Gustavo Gili.

Wright, C. R. (1972). *Comunicación de masas*. Paidós.

Ysàs, P. (2006). La crisis de la dictadura franquista. En C. Molinero (ed.), *La Transición, treinta años después. De la dictadura a la instauración y consolidación de la democracia*. Península.

Zeitlin, I. (2001). *Ideología y teoría sociológica*. Amorrortu.

Zizek, S. (2001a). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.

Zizek, S. (2001b). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI.

Zizek, S. (2003). Introducción. El espectro de la ideología. En S. Zizek (Comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica.

Zizek, S. (2004). Fotografía, documento, realidad: una ficción más real que la realidad misma. "II Debates en torno a la Fotografía" Encuentros PHE04, Museo del Traje de Madrid.

Zizek, S. (2011a). *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal.

Zizek, S. (2011b). Introducción. Alfred Hitchcock, o la forma y su mediación histórica. En S. Zizek, *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Manantial.

Zizek, S. (2011c). El corte hitchcockiano: pornografía, nostalgia, montaje. En S. Zizek, *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Manantial.

Zizek, S. (2011d). Lo individual: el universo de Hitchcock. En S. Zizek, *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Manantial.

Resumen

Esta tesis doctoral tiene por objetivo proponer un análisis amplio y riguroso del mito de la transición política española en la serie *Cuéntame Cómo Pasó*, a partir de la metodología cruzada de los estudios culturales británicos, la socio-semiótica y los grupos de discusión. Nuestro trabajo de investigación consiste, fundamentalmente, en la elaboración de una cartografía de las líneas ideológicas veladas que tienen lugar en el desarrollo de la trama. La cartografía propuesta no es un fin en sí misma. Su elaboración se justifica en tanto que abre la posibilidad de ser analizada fuera del texto semiótico o, dicho de otra manera, de dar voz a los telespectadores de forma que podamos comprobar qué tipo de lectura realizan. Por un lado, el estudio profundo de las estructuras ideológicas de la serie aporta claves fundamentales para la comprensión de los objetivos de productores y guionistas; y, por otro, al dar la voz a los propios sujetos en virtud de una serie de variables tales como la clase social, el capital cultural o su emplazamiento geográfico, nos abrimos a un estudio de sociología crítica que hunde el hierro más allá de la interpretación erudita. En última instancia, se trata de conocer de primera mano la lectura que realizan los sujetos en función de su situación estructural.

Consideramos que la serie *Cuéntame Cómo Pasó* en base a unos índices de audiencia envidiables ha sido un instrumento de primer orden a partir del cual enseñar y aprender la historia de España. La televisión como un actor indiscutible para la construcción de sentido común e imaginarios colectivos se erige en un espacio obligado de estudio para quien pretenda conocer la estructura de sentimiento de la sociedad española contemporánea. De este modo, el estudio sistemático de un fenómeno de masas como es *Cuéntame Cómo Pasó*, nos ofrece numerosas claves para comprender la orientación y profundidad de los ciudadanos españoles ante los acontecimientos históricos de la última década (2010-2020).

Palabras claves: Materialismo cultural, estructura de sentimiento, socio-semiótica, habitus, televisión, ideología.

Abstract

This doctoral thesis aims to propose a comprehensive and rigorous analysis of the myth of the Spanish political transition in the *Cuéntame Cómo Pasó*, based on the crossed methodology of British cultural studies, socio-semiotics, and discussion groups. Our research work consists, fundamentally, in the elaboration of a cartography of the veiled ideological lines that take place in the development of the plot. The proposed cartography is not an end. Its elaboration is justified insofar as it opens the possibility of being analyzed outside the semiotic text or, in other words, of giving viewers a voice so that we can verify what type of reading they carry out. On the one hand, the in-depth study of the ideological structures of the series provides fundamental keys for understanding the objectives of producers and screenwriters; and, on the other, by giving voice to the subjects themselves by virtue of a series of variables such as social class, cultural capital or their geographical location, we open ourselves to a study of critical sociology that sinks the iron beyond the scholarly interpretation. Ultimately, It is about knowing first-hand the reading made by the subjects based on their structural situation.

We believe that the *Cuéntame Cómo Pasó*, based on the enviable audience ratings, has been a first-rate instrument from which to teach and learn the history of Spain. Television as an indisputable actor for the construction of common sense and collective imaginaries stands as an obligatory space of study for those who want to know the structure of feeling in contemporary Spanish society. In this way, the systematic study of a mass phenomenon such as *Cuéntame Cómo Pasó*, offers us numerous keys to understand the orientation and depth of Spanish citizens in the face of the historical events of the last decade (2010-2020).

Keywords: Cultural materialism, structure of feeling, socio-semiotic, habitus, television, ideology.