
Desamparo, populismo y xenofobia

Imanol Zubero

imanol.zubero@ehu.eus

Doctor en Sociología por la Universidad de Deusto (1991) y Profesor titular de Sociología en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea. Responsable del Grupo de Investigación CIVERSITY-Ciudad y diversidad <http://civersity.net>. Ha investigado sobre movimientos sociales, empleo, exclusión social, políticas públicas, sociología urbana, voluntariado o inmigración. En 2014 ha coordinado el capítulo 6º del VII Informe Foessa sobre exclusión y desarrollo social en España. En la actualidad preside la Asociación Vasca de Sociología y Ciencia Política.

RESUMEN

Uno de los fenómenos políticos actuales más relevantes en las sociedades democráticas es la irrupción de partidos y movimientos políticos basados en discursos clara o veladamente xenófobos. El apoyo que estos partidos y movimientos encuentran entre los sectores sociales más vulnerables es objeto de reflexión en este artículo, en el que se recurre al concepto de “desamparo” como categoría analítica para intentar desentrañar las razones de fondo por las que este fenómeno puede llegar a producirse.

PALABRAS CLAVE

Desamparo, precariedad, desafección, populismo, xenofobia.

ABSTRACT

One of the most significant political phenomena in democratic societies today is the emergence of political parties and movements based on discourses that are xenophobic in a clear or veiled way. The support that these parties and movements find among the more vulnerable social sectors is the focus of reflection in this article, in which recourse is made to the concept of “helplessness” as an analytical category to try to unravel the fundamental reasons why this phenomenon might occur.

KEYWORDS

Helplessness, precariousness, disaffection, populism, xenophobia.

“Sin embargo, esta mañana ha ocurrido lo inesperado. Y usted no está preparado para que lo inesperado aparezca en su vida. Todo ha sido tan previsible hasta ahora. Se casó con la mujer que quería en el momento que quería, después de haber conseguido el trabajo que quería, fue padre de un varón y una nena como quería, y pudo acceder a la casa propia y cambiar el auto cada dos años como quería, lo demás han sido pequeñas anécdotas de la convivencia que no vale la pena recordar. Sin embargo, muchas noches ha tenido la sensación de dormir en una casa de extraños, con gente extraña, tan ajena de pronto a sus intereses más íntimos. Pero como usted es un hombre normal y decente, se ha dado vuelta, ha puesto la cabeza debajo de la almohada y ha pensado que mañana será otro día, que hay mucho trabajo en la oficina y que el mundo sigue girando como siempre”.

Orlando Enrique Van Bredam,
Teoría del desamparo, Emecé, Buenos Aires 2007

1. TOMARSE EN SERIO EL DESAMPARO COMO CATEGORÍA ANALÍTICA

El término *desamparo* tiene un sentido muy específico. Se trata de un término de hondas raíces religiosas, que nos suena un tanto ajeno hoy en día, como se desprende de esta reflexión de Robert Castel:

«¡Que Dios lo proteja!» Esta expresión tan popular en los siglos de creencia religiosa expresaba el sentimiento entonces compartido por toda la comunidad de que, para que la criatura humana estuviera verdaderamente protegida contra todas las contingencias de la existencia, era necesario que una Omnipotencia tutelar la tomara íntegramente en sus manos. A falta de ese fundamento absoluto de la seguridad, ahora le corresponde al hombre social la ardua tarea de construir él mismo sus protecciones. Todo sucede, sin embargo, como si el retiro de un garante trascendente de la seguridad hubiera dejado subsistir, como su sombra, un deseo absoluto de estar amparado contra todas las incertidumbres de la existencia (Castel, 2004: 113).

Aunque me sirvo de su reflexión para iniciar la mía, discrepo de la interpretación que Castel hace de esa mirada que el hombre eleva hacia Dios buscando

su amparo. Cuando lo hace no está pensando en lograr una protección contra todas las contingencias de la existencia, una especie de póliza de seguros absoluta, y si lo hace se equivoca. Al menos si el Dios protector al que se invoca es el Dios cristiano, pues su promesa de esperanza no es la del «futuro burgués preconcebido» —prolongación y a poder ser mejora del presente— sino la de un futuro mesiánico, escatológico, que interrumpe y transtorna nuestro presente (Metz, 1982: 12; 2007: 145-151), una promesa de resurrección (memoria resurrectionis) que viene acompañada y precedida de una historia de padecimiento (memoria passionis) (Metz, 1979: 124-125). Esta contradicción entre salvación y padecimiento, entre confianza y desengaño, ha sido perfectamente captada por Terry Eagleton, cuando describe el Nuevo Testamento como «una brutal trituradora de ilusiones humanas» (2012: 47), o por Claudio Magris cuando, en su hermosa reflexión sobre la tensión constitutiva entre utopía y desencanto, escribe: «El despertar religioso, que sin embargo tan a menudo degenera en fundamentalismos, cumple la gran función de avivar el sentido del más allá, de recordar que la Historia profana de lo que sucede se intersecciona continuamente con la Historia sagrada, con el grito de las víctimas que piden otra Historia y que, en el Día del Juicio, presentarán a Dios y al Espíritu del Mundo el libro de cuentas y los llamarán a que les den razón del matadero universal» (2001: 12).

Esta es también la perspectiva del siempre provocador Slavoj Žižek, proclamando que «sólo un Dios sufriente puede salvarnos», sentencia: «No existe garantía de redención por el amor: la redención es una mera posibilidad. En consecuencia, estamos en el corazón del cristianismo: el propio Dios hizo una apuesta pascaliana. Al morir en la cruz, hizo un gesto arriesgado, sin garantías de obtener un resultado final» (Žižek y Gunjević, 2013: 34).

Se equivoca, pues, Castel: la protección de Dios no es invocada como sortilegio que garantice la seguridad, sino como expresión de confianza en que incluso la desprotección puede tener un sentido. Lo que se busca en esa demanda no es una garantía de aseguramiento sino una *teodicea*; y, como indica Peter L. Berger, «no es felicidad lo que la teodicea esencialmente ofrece, sino sentido» (1981: 90). Sentido que de ninguna manera se basa en una fe ciega: al contrario, la teodicea es un auténtico *proceso a Dios* (Revelli, 2008: 18) que, lejos de contentarse con cualquier forma de normalización del sufrimiento desde una concepción retributiva del mismo —cada uno recibe lo que merece—, cuestiona esa realidad de sufrimiento y le pide cuentas de la misma a Dios. Sólo tras este proceso —que el sociólogo italiano Marco Revelli sitúa paradigmáticamente en el Libro de Job— «hasta el mal individual que se parece encuentra un sentido (incluso si resulta incomprensible)» al ser plenamente asumido por el propio Dios, saliendo del ámbito de la responsabilidad humana y, de esta manera, liberando al ser humano «si no de su *sufrimiento*, [sí] al menos de su *culpa*» (Revelli, 2008: 22).

No, no me estoy despeñando por el abismo de la teología. Pero considero muy importante tirar, aunque sea levemente, del hilo religioso que intuitivamente aparece anudado al término *desamparo* en lugar de secularizarlo inmediatamente, asimilándolo a otros conceptos más usuales en la sociología como puedan ser los de precariedad, inseguridad, fragilidad, vulnerabilidad o riesgo. Particularmente en el caso de la reflexión que ahora iniciamos, en la que nos proponemos profundizar en la relación existente entre este sentimiento de desamparo y el fenómeno del apoyo a partidos y propuestas de carácter populista y xenófobo. Para ello, aunque nos apoyemos en un abundante corpus de trabajos tanto empíricos como teóricos, abordaremos estas cuestiones desde una perspectiva más interpretativa que analítica.

2. DESAMPARO, VULNERABILIDAD Y DEPENDENCIA

Aunque en principio pueda parecer semejante, el desamparo no es lo mismo que la fragilidad, esa «esencia de vidrio» característica de todo ser humano sobre la que reflexiona Carrière (2006). El desamparo no es exactamente lo mismo que la vulnerabilidad, la precariedad o el riesgo.

El desamparo es siempre relacional. El desamparo es algo que nos ocurre, no algo que somos o tenemos. Un individuo puede ser frágil o vulnerable, pero no puede *ser* desamparado. La situación de desamparo no es fruto de una característica o atributo de la persona desamparada, tampoco es consecuencia de su comportamiento, sino que es siempre consecuencia de una acción (u omisión) de otra persona distinta de aquella de la que se señala el desamparo, o de una determinada institución. La situación de desamparo es siempre transitiva: la persona desamparada lo está porque otra persona (o institución) la ha desamparado. Buscando una analogía que nos ayude a dar luz sobre este asunto, estar desamparado no se parece a estar perdido, sino a estar *abandonado*. Puede parecer lo mismo —al fin y al cabo, en los dos casos el resultado es que estamos solos y extraviados— pero no lo es: en el primer caso, *yo* me he perdido; en el segundo, *tú* me has abandonado. Por eso, si hablamos de desamparo como vulnerabilidad estaremos hablando, en su caso, de esa *vulnerabilidad respecto del otro* sobre la que ha reflexionado Judith Butler, vulnerabilidad «que no se puede ignorar sin dejar de ser humano» (2006: 16).

El artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos dice así: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros». Lo cierto es que los seres humanos no nacemos libres e iguales: nacemos desnudos, vulnerables, frágiles. Y nacemos dependientes, necesitados de ayuda. Sólo si esta ayuda fraternal —como la

define la Declaración— se realiza, el sujeto humano vulnerable y dependiente tiene posibilidades de orientar su existencia hacia un horizonte de libertad y dignidad.

Sólo la presencia del otro, de *cualquier otro*, permite al niño desvalido alcanzar la autonomía. Para llegar a ser personas ni tan siquiera dependemos de *los nuestros*, de aquellos a los que nos unen la sangre o la cultura; cualquiera que nos acoja y se responsabilice de nosotros hace que nos convirtamos en personas. Por eso, tiene mucha razón José Antonio Marina cuando afirma que «la radical menesterosidad del ser humano, su inevitable condición de prematuramente nacido, exige elaborar una nueva noción de persona, que reconozca la función catalizadora que ejercen los demás hombres» (1993: 69). Somos humanos porque somos con otras y con otros.

Sin embargo, hoy vivimos en un mundo en el que «la dependencia se ha transformado en una mala palabra» (Bauman, 2000: 124-125). Ser acusado de dependiente se ha convertido en un estigma; y esto es algo que se percibe con claridad en el ámbito de las políticas sociales. Claro que hay dependencias perversas: son todas aquellas que reducen o limitan nuestra condición de agentes. Pero hay dependencias extraordinariamente positivas: todas aquellas que potencian esta condición. No saber diferenciar entre unas y otras y, sobre todo, no tener el valor de defender incondicionalmente la dependencia constitutiva que nos hace y nos mantiene humanos, tiene como consecuencia la corrosión del fundamento moral de la existencia social, sin el cual no es posible una sociedad buena.

En la escena IV del acto tercero de *El rey Lear*, Shakespeare nos presenta a Lear despojado de su palacio por su propia familia y arrojado a la intemperie. Mientras llora su destino, en plena tormenta, se encuentra con Edgardo disfrazado de miserable y enloquecido mendigo. «¿No es más que esto el hombre?», se pregunta Lear al contemplarlo. «Tú eres el ser humano mismo. El hombre, sin las comodidades de la civilización, no es más que un pobre animal desnudo y ahorcado, como tú», concluye. Y en señal de reconocimiento, Lear se despoja de sus vestiduras: «¡Fuera, fuera prestados!» En ese momento, precisamente cuando más lejos está de la forma en que hasta entonces ha vivido, cuando — aparentemente — menos él mismo es, Lear se da cuenta de lo que realmente es el hombre: un ser desnudo, dependiente, necesitado, cuya verdadera naturaleza se nos oculta bajo realidades prestadas. Y es entonces cuando comprende que toda su vida ha estado existiendo de espaldas a los otros: «¡Pobres y miserables desnudos, dondequiera que os halléis, que aguantáis la descarga de esta despiadada tempestad!, ¿cómo os defenderéis de un temporal semejante, con vuestras cabezas sin abrigo, vuestros estómagos sin alimento y vuestros andrajos llenos de agujeros y aberturas? ¡Oh, cuán poco me había preocupado de

ellos! Pompa, acepta esta medicina; exponte a sentir lo que sienten los desgraciados para que puedas verter sobre ellos lo superfluo y mostrar a los cielos más justos». Comentando esta escena, Marshall Berman dice lo siguiente:

Este acto, con que Lear cree haberse colocado en el nadir¹ mismo de la existencia —“un animal pobre, desnudo, atezado”— resulta ser, irónicamente, su primer paso hacia una plena humanidad, porque, por primera vez, reconoce la relación entre él y otro ser humano. Este reconocimiento le permite aumentar su sensibilidad y discernimiento y traspasar los límites de su amargura y su miseria ensimismadas. De pie, tirando, cae en la cuenta de que su reino está lleno de personas cuyas vidas son consumidas por el sufrimiento abandonado e indefenso que él experimenta en ese momento. Cuando tenía el poder, nunca lo advirtió, pero ahora su visión se ensancha para incluirlos. Shakespeare nos está diciendo que la terrible realidad desnuda del “hombre desguarnecido” es el punto a partir del cual debe realizarse la guarnición, el único terreno sobre el que puede crecer una comunidad real (Berman, 2001: 104).

Así es: sólo es posible construir una comunidad real de seres humanos si partimos de comprender y asumir nuestra fragilidad ontológica, la precariedad constitutiva de nuestra naturaleza humana, pues sólo esta comprensión «nos introduce en la ética constituyente» (Marina, 1995: 117). Sólo desde aquí es posible cuestionar la ideología contractualista que subyace a la utopía liberal de una sociedad constituida por individuos libres e independientes, hasta el extremo de poder permitirse la licencia de suscribir (¿o no?) un contrato entre iguales. Pero, como señaló Émile Durkheim en *La división del trabajo social* (e.o. 1893), «no todo es contractual en el contrato» (2001: 250), añadiendo que no puede haber contratos justos mientras haya ricos y pobres de nacimiento (Durkheim, 2001: 36, 450-451). Es esta una reflexión repetidamente recordada por Robert Castel (2011: 53):

Acepto plenamente la referencia a Durkheim, quien a finales del siglo XIX formuló un diagnóstico particularmente lúcido de la crisis de una primera modernidad liberal que quería reconstruir la sociedad a partir del contrato. Durkheim se dio cuenta de que esta forma de construcción deja fuera de la sociedad a un montón de gente que no tiene la posibilidad de entablar una relación contractual. Esas personas no cuentan con los soportes necesarios para entrar en este tipo de intercambio liberal. Como dijo él mismo, “no todo es contractual en el contrato”. Es decir,

1 En astronomía, se denomina *nadir* al punto de la esfera celeste diametralmente opuesto al cénit.

detrás está el colectivo. Lo que destaca en Durkheim es la conciencia del carácter esencial de la integración de los individuos en colectivos para poder existir con un mínimo de consistencia y de independencia (Bou y Corcuff, 2013).

«No somos morales gracias a la sociedad, vivimos en sociedad, *somos la sociedad, gracias a ser morales*», advierte Bauman (2004: 73). Es en la aceptación del precepto del «amor al prójimo», es en el reconocimiento de que soy «guardián de mi hermano» (Bauman, 2005: 106; 2004: 62; 2001: 88), cuando encontramos la capacidad de resistir frente a la indiferencia moral. Pero es precisamente la responsabilidad moral la primera víctima en la «guerra santa contra la dependencia» (Bauman, 2000: 125) impulsada por el neoliberalismo.

Somos «animales racionales y dependientes» (MacIntyre, 2001). Las dos cosas. De la dependencia no se sale, con la dependencia se vive y, sobre todo, se convive, con el objetivo de mantener el mayor nivel de autonomía posible en cada situación o momento de la vida. De autonomía, no de independencia. Y tan autónoma puede ser la persona que en su niñez se aferra a la mano de su madre la primera vez que se atreve a subir a una montaña rusa, como quien escala una montaña atada con una cuerda de seguridad a su compañera de cordada, como quien recibe una renta de garantía de ingresos o como quien acude a un centro de día para personas con discapacidad intelectual. Recordemos, por cierto, cuál es la denominación correcta de la mal llamada «ley de dependencia»: *Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia*.² Y recordemos cómo se abre su exposición de motivos: «La atención a las personas en situación de dependencia y la promoción de su autonomía personal constituye uno de los principales retos de la política social de los países desarrollados. El reto no es otro que atender las necesidades de aquellas personas que, por encontrarse en situación de especial vulnerabilidad, requieren apoyos para desarrollar las actividades esenciales de la vida diaria, alcanzar una mayor autonomía personal y poder ejercer plenamente sus derechos de ciudadanía».

¿Cuándo han sido más autónomas las personas en situación de dependencia, cuando la ley comenzó a aplicarse o ahora, tras sus sucesivos recortes?

2 <http://www.boe.es/boe/dias/2006/12/15/pdfs/A44142-44156.pdf> [consulta 30/06/2015].

3. DESAMPARO, (IN)SEGURIDAD ONTOLÓGICA Y DESAFECCIÓN

Tirando de este hilo de la transitividad de la experiencia de desamparo, lo más importante no es fijarse en la situación en la que se encuentran las personas desamparadas, sino el análisis de los *procesos institucionales de desamparamiento* que han generado esas situaciones de desamparo.

Resulta por ello útil relacionar la cuestión del desamparo con la reflexión de Avishai Margalit sobre la *sociedad decente*. Recordemos su caracterización de esta sociedad decente: «¿Qué es una sociedad decente? La respuesta que propongo es, a grandes rasgos, la siguiente: una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas. Y distingo entre una sociedad decente y una civilizada. Una sociedad civilizada es aquella cuyos miembros no se humillan unos a otros, mientras que una sociedad decente es aquella cuyas instituciones no humillan a las personas» (Margalit, 1995: 15). Las instituciones y las autoridades públicas no humillan cuando satisfacen las expectativas ciudadanas de reconocimiento, cuando respetan a quienes se encuentran bajo su jurisdicción, cuando contribuyen a la autoestima de las personas mediante la promoción de su autonomía, dignidad e igualdad. Por el contrario, ¿qué ocurre cuando una sociedad quiebra este principio de decencia: «La humillación implica una amenaza existencial y se basa en el hecho de que quien la perpetra -especialmente la institución que humilla- tiene poder sobre la víctima asaltada. Conlleva también, especialmente, la sensación de desamparo total que el matón provoca en la víctima. Este sentimiento de indefensión se manifiesta en la temerosa impotencia de la víctima de proteger sus propios intereses» (Margalit, 1997: 105).

La humillación es experimentada como una amenaza existencial (no sólo material) y genera una sensación de desamparo. De nuevo nos encontramos aquí con una perspectiva que va más allá de la consideración habitual de vulnerabilidad, fragilidad o precariedad.

Tal vez me equivoque, pero cuando Winston Churchill, en su primer discurso como primer ministro en la Cámara de los Comunes el 13 de mayo de 1940, pronunció la famosa sentencia: «No tengo nada más que ofrecer que sangre, esfuerzo, lágrimas y sudor»,³ no creo que lo que la sociedad británica sintió fuera desamparo; miedo e incertidumbre, seguro, pero desamparo creo que no. En cambio hoy en día, cuando un responsable político nos habla de recortes o de ajustes, es fácil que cunda la sensación de desamparo. ¿Cuál es la razón? Como se indica en un artículo publicado en 1941 en la *American Journal*

3 <http://www.winstonchurchill.org/learn/speeches/speeches-of-winston-churchill/92-blood-toil-tears-and-sweat> [consulta 30/06/2015].

of *Sociology*, el discurso de Churchill fue interpretado desde el principio como un impresionante ejercicio de propaganda dirigido a reforzar la moral de la población británica ante un futuro oscuro y aterrador (Creel, 1941). Pero si lo fue es porque resonó de manera creíble para la sociedad, y porque quien lo pronunció se incluyó en ese mismo ofrecimiento al pueblo. Lo que la sociedad británica escuchó fue a su primer ministro prometiendo compartir con ella su futuro, por más duro que este fuera. Lo que Churchill ofreció a la sociedad británica en guerra fue *seguridad ontológica*, no seguridad material. Anthony Giddens define así la seguridad ontológica: «La expresión hace referencia a la confianza que la mayoría de los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción. Un sentimiento de fiabilidad en personas y cosas, tan crucial a la noción de confianza, es fundamental al sentimiento de seguridad ontológica; por lo que ambas están fuertemente relacionadas psicológicamente» (Giddens, 1993: 91-92).

Churchill ofreció a la sociedad británica una teodicea -o una *sociodicea* (Bourdieu, 1999: 61)-, un relato convincente sobre la situación a la que debían hacer frente, y una promesa creíble de que afrontarían esa situación juntos. Precisamente lo contrario de lo que ahora siente una gran parte de la ciudadanía cuando escucha a sus gobernantes hablar de sacrificios o de crisis: la impresión ahora es que hablan de sacrificios que no van a compartir. Lo ha reflejado perfectamente Pierre Bourdieu en su magnífico artículo de 1996 «Lo que piensa Tietmeyer»:

Sigo leyendo al señor Hans Tietmeyer, pensador de altos vuelos, que se sitúa en la gran tradición de la filosofía idealista alemana: «Es preciso, pues, controlar los presupuestos públicos, bajar las tasas y los impuestos hasta que alcancen un nivel soportable a largo plazo, reformar los sistemas de protección social, dismantelar las rigideces que pesan sobre los mercados de trabajo, porque sólo se logrará entrar en una nueva fase de crecimiento si hacemos un esfuerzo» -el «hacemos» es magnífico- «por flexibilizar los mercados de trabajo». Ya está. El señor Hans Tietmeyer ha llegado a donde quería llegar, y, en la gran tradición del idealismo alemán, nos ofrece un magnífico ejemplo de la retórica eufemística que hoy día es de uso común en los mercados financieros. [...] Espléndido ejercicio retórico, que podría traducirse así: ¡ánimo, trabajadores! ¡Hagamos entre todos el esfuerzo de flexibilización que se os pide! (Bourdieu, 1999: 66-67).

En el caso de España, no hay ninguna duda de que la creciente desafección ciudadana hacia la política tradicional se relaciona con esta impresión, en realidad

con la convicción de que la clase política no sufre la crisis de la misma manera que la gente corriente:

Desde hace unos años, y de manera más acentuada desde el 15M, el debate sobre los privilegios de los políticos está muy presente en los fundamentos de lo que algunos han llamado “desafección democrática”. La opinión generalizada apunta a que la “clase política” (en Italia, el movimiento 5Stelle, les denomina “casta política”) no vive de la misma manera los contratiempos y sinsabores de la gente, refugiados como están en un conjunto de prebendas y beneficios que el resto de los mortales no comparte.

[...] De hecho, en el grito “No nos representan” entiendo que se incluían tanto razones de falta de cumplimiento de lo que decían los políticos que harían al obtener los votos como razones vinculadas a la sensación de privilegio que acompaña el ejercicio de sus funciones (Subirats, 2013: 66).

¿Podemos considerar esta desafección como una expresión política del sentimiento de desamparo que estaría afectando crecientemente a la ciudadanía?

4. ¿ES POSIBLE OBJETIVAR EL DESAMPARO?

En una entrevista, el catedrático de Psiquiatría de la Universidad del País Vasco, José Guimón, señalaba: «¿Cómo mides una tristeza o un desamparo? Eso no se puede objetivar».⁴ Por otro lado, a principios de 2014 podíamos leer en la prensa un artículo titulado precisamente «Desamparo», firmado por dos víctimas de la violencia policial bajo el franquismo, en el que decían entre otras cosas: «¿Qué decir sobre el sentimiento de desamparo? Nosotros, víctimas del terrorismo de estado, algunas caídas en defensa de un modelo de convivencia social y democrático, basado en los derechos humanos, llevamos clamando decenas de años en el desierto político y judicial español, demandándole dignidad ante el abandono más absoluto al que nos han sometido».⁵

Como venimos experimentando personalmente mientras intentamos avanzar en esta reflexión, realmente es muy complicado intentar objetivar el desamparo. Objetivarlo, no ya en el sentido de medirlo, sino en el de definirlo: al fin y al cabo, sólo es posible operacionalizar una variable si previamente hemos

4 <http://www.elcorreo.com/vizcaya/20140410/mas-actualidad/sociedad/todavia-miedo-locura-contagiosa-201404092016.html> [consulta 30/06/2015].

5 Mariefi, Fermín y María José Pérez Elexpe: “Desamparo”, Gara, 13-1-2014. http://www.naiz.info/eu/hemeroteca/gara/editions/gara_2014-01-13-06-00/hemeroteca_articles/desamparo [consulta 30/06/2015].

logrado conceptualizarla. No es nada fácil definir el desamparo, y sin embargo hay personas y colectivos que en determinadas ocasiones escogen este término para expresar sus demandas, y lo hacen incorporando a su discurso referencias a la dignidad o al abandono... Da la impresión de que el recurso al término desamparo nos desplaza inevitablemente desde el terreno de la ciencia social hacia el espacio, otra vez, de la religión: ¡el sentimiento de desamparo se expresa «clamando en el desierto»! Pero no queremos volver al inicio de esta reflexión, sino avanzar. Así pues, ¿es posible objetivar el desamparo?

Para empezar, como hace Margalit (1997: 21) con el concepto de humillación optamos aquí por una aproximación al desamparo más normativa que psicológica, lo que, aplicando la perspectiva del filósofo hebreo: a) no implica que la persona a quien se ha dado una buena razón para sentirse desamparada se sienta realmente así, b) ni que la persona que se siente desamparada tenga razones para ello.

El desamparo se puede objetivar, claro que sí. Incluso se puede legislar. Esto es algo que ha hecho ya, aunque exclusivamente en relación a las personas menores de edad. Así, el artículo 172 del Código Civil caracteriza así la situación de desamparo, en el caso de los menores: «Se considera como situación de desamparo la que se produce de hecho a causa del incumplimiento, o del imposible o inadecuado ejercicio de los deberes de protección establecidos por las leyes para la guarda de los menores, cuando éstos queden privados de la necesaria asistencia moral o material».

También se puede objetivar, o así parece, desde la ciencia social. Veamos tres ejemplos. El término desamparo ha sido utilizado por Zinn-Din Boukhe-naissi, delegado general del comité nacional encargado de la coordinación de organismos de barrio (*Comité National de Liaison des Régies de Quartier*) para explicar los disturbios de 2007 en la ciudad de Villiers le Bel, tras la muerte de dos adolescentes al chocar su moto contra un coche de la policía, disturbios que recordaron a los que en 2005 incendiaron literalmente los suburbios de muchas localidades: «Esta violencia es una forma de contestación política ante una situación de desamparo social».⁶ Por su parte, el sociólogo Antonio Antón escribe sobre «el desamparo de las personas paradas».⁷ Por último, desde el equipo de investigación Metroscopia, al analizar la evolución de la opinión pública durante la crisis, se afirma lo siguiente: «Primero fue de la preocupación a la angustia. Ahora, de la angustia a la sensación de desamparo. Ese es

6 <http://gara.naiz.info/paperezkoa/20071207/52071/es/Esta-violencia-es-una-forma--contestacion-politica-ante-una-situacion-desamparo-social> [consulta 30/06/2015].

7 [nuevatribuna.es | 07 Julio 2012. http://www.nuevatribuna.es/opinion/antonio-anton/el-desamparo-de-las-personas-paradas/20120705205546077896.html](http://www.nuevatribuna.es/opinion/antonio-anton/el-desamparo-de-las-personas-paradas/20120705205546077896.html) [consulta 30/06/2015].

el camino que en estos últimos meses ha recorrido el estado de ánimo ciudadano». Y advierten de las graves consecuencias que esta sensación de desamparo puede tener:

Lo novedoso, y por ello particularmente alarmante, es que ahora este desplome de la confianza institucional se presenta acompañada de una masiva (73%) sensación de desprotección y desamparo. No solo decrece la confianza institucional, sino que aumenta la sensación de que las instituciones incumplen su principal función, que es articular, organizar y encauzar la vida social, es decir, amparar y proteger su adecuado desenvolvimiento. A medio plazo, nada puede ser más corrosivo para la buena salud de una democracia que esta creciente sensación de ineficiencia de las instituciones. De ahí a pensar que pueden ser irrelevantes y aun prescindibles solo hay un paso, un peligroso paso cada vez más cercano (Toharia y Ferándiz, 2012).

La desafección democrática, más en concreto la desconfianza hacia las instituciones de la democracia, puede considerarse como una excelente variable *proxy* para analizar el fenómeno del desamparo. Especialmente esa expresión de desconfianza y desafección que denominamos *populismo*.

5. DESAMPARO, ANSIEDADES SOCIALES Y POPULISMO

Pierre Rosanvallon define el populismo como una reacción que busca resolver las tensiones estructurantes de la representación política imaginando «un pueblo uno y sano» que, oponiéndose frontalmente a todo aquello que pueda ser caracterizado como «exterioridad» al mismo -las élites políticas, la oligarquía económica, los intelectuales, las personas extranjeras-, afirma y exalta una distancia construida sobre un *plano moral* (la denuncia de los corruptos, los traidores, los vendidos), sobre un *plano social* (el enfrentamiento con las élites que se han alejado del pueblo, a quien debían servir o representar) y, a menudo, sobre un *plano étnico* (el rechazo de quienes mancillan el fundamento entocultural de la identidad del pueblo) (Rosanvallon, 2007: 258).

En un artículo de 2002, Daniel Cohn-Bendit analizaba el éxito del Frente Nacional —liderado por Le Pen padre— en las elecciones presidenciales celebradas ese año en Francia, derrotando al candidato y primer ministro socialista, Lionel Jospin; éxito que obligó a muchos votantes de izquierda a apoyar en la segunda vuelta al candidato conservador, Jacques Chirac, para impedir la llegada al Eliseo de la ultraderecha (Prieto, 2002). Esta era la explicación del por entonces eurodiputado verde:

Una de las razones, entre otras muchas, que explican nuestra derrota, la derrota de la izquierda plural, es que la gente de abajo tiene la impresión de no ser comprendida por la de arriba. Nosotros mismos, los que hemos luchado por la paridad hombre-mujer, somos incapaces de hacer frente a la excesiva representación de las profesiones liberales y de los enseñantes en la Asamblea Nacional. Y no se trata de obrerismo primario el constatar esta excesiva representación social o el decir que los que la sienten tienen la impresión de vivir en un mundo diferente (Cohn-Bendit, 2002: 5).

Castel rechaza la caracterización del voto al Frente Nacional como directa o inmediatamente «fascistizante», considerándolo más bien una reacción «poujadista» alimentada por un sentimiento de abandono y por el resentimiento respecto de otros grupos y de sus representantes políticos que obtienen los beneficios del cambio y se desinteresan por la suerte de los perdedores» (Castel, 2004: 66)⁸. Reacción, por cierto, que también tiene su expresión en la extrema izquierda (Taguieff, 2011). En el mismo sentido, en un estudio clásico sobre la política de extrema derecha en Estados Unidos, Seymour M. Lipset y Earl Raab analizan como una de las fuentes del activismo derechista radical las que denominan *frustraciones de rango*, «esperanzas normativas frustradas» que afectan a determinados grupos que se consideran a sí mismos «desposeídos» como consecuencia del ascenso social de otros colectivos (Lipset y Raab, 1981: 345-349). También Ferrán Gallego considera que «los movimientos nacionalpopulistas no son una pura reedición del fascismo, aunque contengan factores de resonancia»; sus votantes son individuos «cansados de ser los perdedores de la modernización», por lo que plantea este reto a las fuerzas progresistas:

A la izquierda le corresponde examinar los canales que permiten circular el líquido de desamparo, anomia, inseguridad y recelo que la extrema derecha recibe en los estanques de su inmensa movilización. Si sólo observa la metabolización en un discurso autoritario, reaccionario, xenófobo, nunca aprenderá a cegar las fuentes de su volumen esquivo. De esa ideología que parece perderse entre los dedos, que difumina sus formas, que se fragmenta en fotos incoloras. Pero que es capaz de agruparse en una potente presión social, reventando la resistencia del acero y humillando la duración de la piedra (Gallego, 2002: 48-50).

Son muchas las investigaciones y los análisis que permiten sostener la tesis de la correlación entre sentimiento de desamparo (expresado como desaso-

8 El término poujadismo hace referencia al movimiento político impulsado en la década de 1950 por el político Pierre Poujade, quien movilizó a pequeños comerciantes, artesanos y campesinos que se sentían los perdedores del proceso de modernización económica de la sociedad francesa.

siego ante el futuro, pérdida de estatus, miedo a perder la capacidad de cuidar de los suyos, sensación de anomia, etc.) y apoyo a los discursos y las organizaciones populistas de extrema derecha; sentimientos de ansiedad que han permitido a estas organizaciones articular un discurso xenófobo que no se apoya ya en el viejo y desprestigiado racismo biológico, facilitando así su «lavado de cara» e incrementando su potencial de penetración social (Castel, 2004: 64; John, Margetts, Rowland & Weir, 2006: 14; Pasquino, 2008; Ford & Goodwin, 2010: 18; Guibernau, 2010: 5-7; Casanova, 2011; Schierup & Ålund, 2011; Betz, 2013; Hillebrand, 2014). Estas organizaciones se convierten en refugio de todos esos *angry white men* (Ford & Goodwin, 2010) que habitan en barrios degradados de antiguas ciudades industriales hoy en declive (Martí, 2002; Fleta, 2006; Mora, 2012; Iturribarria, 2012; Pardos-Prado, 2012).

En el marco de una “creciente etnización de las relaciones y conflictos sociales” (Cachón, 2011: 23), la pérdida de seguridad material y estatus social que sufren muchas personas “constituye un caldo de cultivo ideal para formaciones políticas populistas, antiinmigrantes y antieuropeas, bajo la amenaza de la xenofobia, la discriminación y sus manifestaciones más violentas” (Laparra y Pérez Eransus, 2012, 24). Como señala Lorenzo Cachón:

La relación entre esos colectivos de trabajadores autóctonos peor situados en el mercado laboral y la inmigración y los inmigrantes es una cuestión de extraordinaria relevancia económica (porque es ahí donde confluyen, al menos en parte, los ámbitos de competencia entre autóctonos e inmigrantes) y social y política (porque es en este “terreno natural” donde se alimenta la demagogia xenófoba de extrema derecha) (Cachón, 2009: 7).

Es cierto que la angustia que impulsa a muchas personas, muchas de ellas ex votantes de partidos tradicionales de la izquierda, no es sólo económica, o, en todo caso, no se explica sólo desde variables económicas, sino también en razón de temores y angustias de naturaleza explícitamente cultural, como son los sentimientos de pérdida y amenaza de la identidad nacional (Oesch, 2008; Norris, 2009; Goodwin, 2011). En Gran Bretaña ha tenido lugar un interesante debate en este sentido tras la publicación de una carta abierta a los votantes del United Kingdom Independence Party (UKIP) del escritor izquierdista Owen Jones, autor del libro *Chavs: la demonización de la clase obrera*,⁹ en la que sostenía que sus demandas y aspiraciones coincidían en una gran parte con las de muchos votantes de izquierda, en particular en su rechazo a las élites eco-

9 <http://www.capitanswinglibros.com/catalogo.php/chavs-la-demonizacion-de-la-clase-obrera> [consulta 30/06/2015].

nómicas y políticas, por lo que no debían dar su apoyo al UKIP. Y afrontando la espinosa cuestión de la inmigración, escribía:

No voy a haceros perder el tiempo ni a ser condescendiente con vosotros predicando los beneficios de la inmigración. Sólo quiero preguntaros esto: ¿Quién ha causado más problemas a nuestro país: los banqueros que nos sumieron en el desastre económico, los políticos derrochadores que tienen la cara de aleccionarnos sobre el fraude social, los ricos evasores de impuestos que dejan de pagar 25.000 millones de libras al Tesoro Público; los jefes que pagan salarios de pobreza y los propietarios que cobran alquileres de estafa; o las enfermeras indias y los recogedores de fruta polacos? (Owen, 2014).

Este artículo de Owen fue respondido por otro periodista, Ed West, considerándolo como un ejemplo del «punto ciego» que caracteriza a la mirada de la izquierda sobre el populismo, y que consiste en su incapacidad de analizar los problemas sociales en términos no exclusivamente económicos: «Hay indudablemente razones económicas para la angustia de los votantes del UKIP, pero la izquierda está ciega a las ansiedades sociales que tales problemas comportan y que no pueden resolverse simplemente mediante impuestos más altos o suaves palabras relativas a la comprensión de sus inquietudes» (West, 2014).

El sentimiento de desamparo de tantos individuos y grupos es un fenómeno complejo en el que se mezclan variables económicas tanto como sociales, ideológicas y existenciales. En todo caso considero —al menos como hipótesis— que los fundamentos materiales de ese sentimiento resultan esenciales, y si bien no son condición suficiente, sí son condición imprescindible para la extensión del desamparo.¹⁰ Por otro lado, son estas variables económicas las que pueden permitirnos reconstruir una narrativa universalista que, sin negar las demandas culturales e identitarias, evite su transformación en argumentos

10 Si consultamos el “Índice de Tolerancia” elaborado por el Observatorio Vasco de Inmigración comprobamos que, junto a variables como la edad (más viejas), la educación (nivel de estudios más bajo), la ideología (derecha), el sentimiento de identidad nacional (nacionalista español) o la religión (católicas, practicantes o no), el perfil de las personas que en el País Vasco presentan un umbral de tolerancia hacia la inmigración más bajo son aquellas con ingresos bajos (hasta 1.000 euros/mes); insatisfechas con su situación económica actual; aquellas cuya ocupación consiste en el cuidado del hogar, jubiladas, pensionistas o rentistas; con estatus medio o bajo y sentimiento de escaso éxito social; habitando en barrios con fuerte presencia de inmigrantes (Oleaga, 2014: 106). Por su parte, Cea D’Ancona (2009) señala que, si bien la percepción de la inmigración como amenaza por parte de la opinión pública española puede deberse a factores etno-culturales (miedo a perder la identidad), sobre esta percepción pesan muy fuertemente factores materiales como el temor al empeoramiento de las condiciones laborales o a perder prioridad en el acceso a los derechos sociales.

anti-igualitarios. Comparto plenamente la reflexión de Daniel Bensaïd, cuando escribe: «Las relaciones de clase y de género constituyen, en efecto, el único hilo rojo que permite jugar al salta-fronteras, fundir las armaduras identitarias, superar el estrecho horizonte de la «preferencia» familiar, nacional o comunitaria. Frente al desasosiego y el malestar de esas pertenencias de repliegue, de esos postigos vacíos y de esas puertas cerradas a cal y canto, la lucha de clases preserva la posibilidad de conjugar y de ligar en un combate común singularidades reconocidas y respetadas» (Bensaïd, 2010: 149).

6. DESAMPARO, POPULISMO Y XENOFOBIA

«¿Qué es un populista? Si significa escuchar a la gente, no puede ser tan malo», sostiene el líder de los Demócratas de Suecia, Jimmy Akesson (Jungar, 2011: 60). Como señala Ian Buruma (2014), cuando «las personas se sienten políticamente impotentes (*politically helpless*) en un mundo que parece estar cada vez más dominado por grandes corporaciones y burocracias internacionales sin rostro, el atractivo del populismo estriba en su afirmación de que las cosas seguramente mejorarían si sencillamente volviéramos a ser dueños de nuestros propios países (*masters of our own homes again*)».

Las transformaciones económicas que vienen experimentando las sociedades más desarrolladas desde los años Ochenta (la transición desde una economía industrial a otra postindustrial, la globalización y fragmentación de los procesos productivos, la desregulación de las dinámicas económicas) ha tenido consecuencias muy distintas sobre los diferentes grupos sociales, generando nuevas dinámicas de *ganadores y perdedores* que han transformado los sentimientos de privación relativa y, más en general, las «estructuras de comparación social» entre grupos (Rydgren, 2003: 49), así como el campo electoral de las sociedades europeas (Kriesi *et al.*, 2006). Estamos hablando de situaciones objetivas de privación o precarización, claro que sí, pero sobre todo estamos hablando de interpretaciones y vivencias subjetivas de esas situaciones. Como se ha dicho con acierto, la acusación de racismo es demasiado grave como para asimilarla, sin más, a cualquier expresión de un sentimiento de agravio comparativo en relación a las personas inmigrantes (Rinken, 2011: 44).

Todos los movimientos populistas se declaran defensores de la «gente olvidada» (*forgotten people*) (Arter, 2010: 486), del «hombre de la calle» (*common people*) (Casals, 2001: 6; Albertazzi & McDonnell, 2008: 204), sus líderes se presentan como «uno más» (*they remain one of the people*) (Albertazzi & McDonnell, 2008: 5) y han sido enormemente hábiles a la hora de presentarse como «campeones de las causas locales» apoyando a la «gente corriente» (*ordinary people*) que habita en barrios degradados (Wilks-Heeg, 2009: 385), y como par-

tidos que, frente a la forzada corrección política de las grandes fuerzas tradicionales, «hablan claro», como habla la gente normal (*the party of the free speech*) (John, Margetts, Rowland & Weir, 2006: 11). Porque «sí, la gente sabe», como acostumbraba a decir Veikko Vennano, líder carismático del partido Rural Finés, predecesor de los Verdaderos Finlandeses (Jungar, 2011: 61).

Esta cercanía a los problemas que preocupan y desasosiegan a las poblaciones que se sienten más afectadas por los procesos de cambio social es una de las principales razones de su éxito (Moreau, 1997: 3; Albertazzi & McDonnell, 2008: 154). Desde esta perspectiva han sido definidos como «buitres que descienden sobre áreas en las que las organizaciones políticas locales han muerto o agonizan» (Wilks-Heeg, 2009: 392). La analogía es perfecta: pero el buitre sólo hace lo que sabe, lo que está en su naturaleza. No hay demasiado misterio en su comportamiento. Lo que debemos explicar es el por qué de esa agonía de los lugares sociales por los que transita la mayoría de la sociedad, de su abandono por las fuerzas políticas progresistas.

El periodista Joe Bageant, autor de una crónica esencial para comprender la América profunda de blancos trabajadores y empobrecidos, republicanos, armados y fundamentalistas, destaca también esta dimensión local como una de las claves del éxito del republicanismo más ultra: «Los republicanos parecen estar naturalmente integrados en el tejido comunitario, cosa que no hace la izquierda desde la Gran Depresión y los movimientos que reivindicaban la justicia social en los sesenta. A pesar del sistema de clases reinante en estas ciudades, muchos republicanos adinerados todavía se juntan con la pequeña clase empresarial y la clase obrera en sus propios territorios» (Bageant, 2008: 89).

Quienes deseen promover la cohesión comunitaria y proteger a las minorías étnicas de la propaganda populista, deben no sólo atender a los miedos y las inseguridades expresados por los sectores sociales potenciales votantes de los partidos populistas (Mankell, 2010), sino compartir con estos sectores los espacios (barrios, escuelas, servicios públicos) donde desarrollan sus vidas (John, Margetts, Rowland & Weir, 2006: 28). El populismo anti-inmigración se expresa en muchas ocasiones con el lenguaje típico de los movimientos NIMBY (*not in my back yard*, no en mi patio trasero). La reacción más habitual frente a los discursos normativos sobre la diversidad y la convivencia es: «¡Llévatelos a tu casa!».

Recordemos la entrevista de Ana Pastor a Marine Le Pen en La Sexta.¹¹ En un momento de la misma, tras proyectar imágenes de grupos de personas intentando superar las vallas de Melilla, la periodista inquirió a la entrevistada por

11 http://www.lasexta.com/programas/el-objetivo/noticias/marine-pen-%E2%80%99Cya-hay-sitio-inmigrantes-europa%E2%80%99D_2014030200135.html [consulta 30/06/2015].

su opinión, al respecto, y si esas imágenes dramáticas no cuestionaban su política de cierre de fronteras. Se entabló entonces un breve diálogo sumamente significativo: «¿Da usted dinero para las ONGs?», preguntó la líder del FN. «Sí», respondió inmediatamente la periodista. «¿Y ha acogido usted a inmigrantes en su casa?», insistió Le Pen. «Sí», volvió a contestar Pastor, pero ahora con un titubeo. Cuando presencié ese diálogo pensé dos cosas: la primera, que una Le Pen «oportupopulista» había dejado KO a una «banalcosmopolita» Pastor; la segunda, que en el caso de que la respuesta de la periodista tuviera algo de verdad, lo más probable es que los inmigrantes que haya «acogido» en su casa sean trabajadoras domésticas.

¿En qué barrio vive usted? ¿A qué centro educativo van sus hijos? ¿Qué medio de transporte utiliza para moverse en la ciudad? ¿Qué servicios públicos consume? Estas son las preguntas que nos van a hacer cuando reivindicemos la diversidad etnocultural y defendamos la convivencia intercultural. Cuando nos las hagan los populistas podremos decir con razón que se trata de preguntas tramposas; pero cuando nos las hagan las personas que rechazan o cuestionan la diversidad, la inmigración o el multiculturalismo, tendremos a asumirlas como cuestiones a las que debemos responder. Nos encontramos en la que podemos denominar *posición Churchill*: si lo que prometemos es «inmigración, diversidad, multiculturalidad y pluralismo», debemos estar en disposición de compartirlo y vivirlo personalmente. De lo contrario, nuestra credibilidad será nula. Aquí sirven de muy poco los discursos académicos, cargados de propuestas normativas, si no están encarnados en las vidas de quienes los enuncian. Menos aún, pomposas declaraciones institucionales presentando el populismo como contrario a los intereses de la gente (*populism vs. the interest of the people*) mediante un documento entre cuyos firmantes aparecen nombres como los de Mario Monti, Tony Blair, Felipe González o Gerhard Schröder.¹²

Por tanto, y como **primera propuesta** para intentar combatir el auge del populismo, propondría practicar una «democracia del contacto» (*contact democracy*) entre las personas que comparten un mismo territorio, así como entre estas y sus representantes políticos (Painter, 2013). Volver a localizar la política. Lo ha explicado con la mayor claridad Michael Ignatieff:

Mientras la democracia exija este conocimiento de los asuntos locales a los políticos, mientras haga de ello la prueba de la credibilidad y la confianza, el país irá bien. Tan pronto como la democracia pierda su vinculación con lo físico, tan pronto como el lugar de la política no sea el salón de actos, la sala de estar, el restaurante o el bar local y resida únicamente

12 http://berggruen.org/uploaded_files/topic/pdf/141/020514_CFE_Populismv.Interests.Publish.pdf

en la pantalla de televisión y en una página web, tendremos problemas, porque estaremos totalmente en las manos de los asesores de imagen y de las fantasías que inventan. La política será un espectáculo orquestado desde la metrópoli, no una realidad vivida en las localidades pequeñas y en las comunidades remotas que forman parte del país tanto como las grandes ciudades. [...] Si Internet sustituye a la política desaparecerá todo contraste con la realidad y no habrá ya ninguna ocasión para que un votante contemple en persona a un político y tome la decisión de confiar en él o no, de creerle o no. La política tiene que seguir siendo algo corpóreo porque la confianza es corpórea (Ignatieff, 2014: 73-74).

7. DESAMPARO Y «POPULISMO DE CLASE OBRERA»

«Quién se preocupa de la clase obrera blanca?» (*Who Cares about the White Working Class?*), se preguntan en un interesante estudio de la organización Runnymede Trust (Sveinsson, 2009). Esta es la pregunta esencial que debemos plantearnos cuando reflexionamos sobre la relación que pueda existir entre desamparo y populismo.

En su estudio sobre las actitudes de los trabajadores norteamericanos y franceses hacia la raza y la inmigración, Michèle Lamont caracterizaba a los individuos objeto de su investigación en los siguientes términos: «Estos no son individuos postmodernos que se recrean a sí mismos todas las mañanas: sus vidas son vividas dentro de parámetros claramente definidos, dentro de redes que conocen a la perfección y que ellos definen como extraordinariamente (y a veces demasiado) estables» (Lamont, 2000: 11). No es la diversidad cultural lo que en primera instancia preocupa a estos individuos, sino la inseguridad existencial (material y estatutaria) con la que esa diversidad aparece asociada. Bajo sus demandas ciertamente xenófobas -primero los de casa- late una versión distorsionada de protesta obrera, una *forma pervertida de lucha de clases*, y es por ello que la peor estrategia para combatir ese *populismo de clase obrera* es recurrir exclusivamente al argumentario de la diversidad cultural (Žižek, 2006: 552).

Desde la perspectiva populista, la causa última de los problemas no es «nunca el sistema sino el intruso que lo corrompe» (Žižek, 2006: 556). Sin embargo, no deberíamos confundir el populismo elaborado, convertido en estrategia electoral orientada a la conquista del poder, con el *working-class populism*: en este caso, la incomodidad con la diversidad cultural puede actuar como variable interviniente, pero la auténtica variable independiente es la inseguridad material y la sensación vivida de que no son tenidos en cuenta por quienes toman las decisiones políticas y económicas. Diversos estudios realizados en Gran Bretaña por impulso de la Fundación Joseph Rowntree desvelan la

existencia de una fuerte cultura de clase obrera -no tanto en términos políticos o ideológicos cuanto en términos morales- fundada sobre valores tales como el respeto, la reciprocidad, el apoyo mutuo o el trabajo duro (Garner, 2011; Beider, 2011).

Sin embargo, llama la atención la poca atención que se presta a la dimensión material de la existencia a la hora de plantear estrategias de lucha contra el populismo de extrema derecha. Y me refiero no a la integración socioeconómica de las personas inmigrantes, que por supuesto es imprescindible -al binomio *reconocimiento/redistribución* de Nancy Fraser (2000, 2008) me remito-, sino a la de las personas autóctonas cuyas condiciones de vida son más precarias. Como denuncia con inteligencia Sveinsson, «está permitido usar la clase como un bastón con el que golpear al multiculturalismo, pero no como una demanda para incrementar la igualdad para todos» (Sveinsson, 2009: 4).

Así, por ejemplo, si nos fijamos en las propuestas para combatir a la extrema derecha en Europa surgidas de un ambicioso encuentro internacional reunido en noviembre de 2010 en Berlín, nos encontramos con las siguientes ideas: 1. Es precisa una estrategia europea contra el extremismo de extrema derecha, ya que solo mediante la cooperación de todos los agentes en las sociedades europeas podrán impulsarse políticas eficientes de democratización. 2. Deben usarse todos los medios legales contra la extrema derecha. 3. El papel de los medios de comunicación, tanto los tradicionales como los nuevos, resulta esencial. La existencia de periodistas bien informados, así como la competencia entre los medios, son un imperativo. 4. Es igualmente esencial el papel de las municipalidades. 5. La cultura y el deporte son espacios importantes para trabajar a favor de la democracia. 6. Las minorías y los grupos marginalizados debe ser apoyados y protegidos, combatiendo el antisemitismo, la islamofobia y el anti-romanismo. 7. La educación es el factor protector más fundamental (Langenbacher, 2011: 319-324).

Sin duda, todo esto es muy importante, pero: ¿y las condiciones de trabajo de todas y de todos?; ¿Y los servicios y prestaciones universales?; ¿Y el acceso a la vivienda? Tras las elecciones locales de mayo de 2014, en las que el United Kingdom Independence Party (UKIP) obtuvo un excepcional resultado, el líder del Laborismo, Ed Miliband, declaró que había tomado nota de las *ansiedades* de quienes habían optado por el UKIP, añadiendo: «Estoy decidido a persuadirles de que seremos capaces de mejorar sus vidas» (Erlanger & Castle, 2014). Como hemos comprobado posteriormente en las elecciones europeas, no ha sido así.

«*What Have You Done for Us Lately?*», ¿qué has hecho por nosotros últimamente?: esta interpelación, como plantean Betz y Meret (2012), está en la base del desplazamiento de muchas de las adscripciones y los votos de izquierda

hacia el espacio de los partidos de extrema derecha. El abandono de la política de defensa práctica de las clases populares por parte de la socialdemocracia ha dejado el terreno libre para los populistas xenófobos o anti-europeos (Clark, 2009; Streeck, 2014).¹³ Por eso, recuperar esta defensa es mi **segunda propuesta** para intentar combatir el auge del populismo.

8. DESAMPARO, SEGURIDAD E IGUALDAD

Robert Castel propone denunciar la inflación de la preocupación por la seguridad que instala artificiosamente el miedo en el centro de la existencia individual y social, pero a la vez reconocer la importancia esencial de la demanda de protecciones: «La seguridad debería formar parte de los derechos sociales en la medida en que la inseguridad constituye una falta grave al pacto social. Vivir en la inseguridad día a día es ya no poder hacer sociedad con sus semejantes y habitar en su entorno bajo el signo de la amenaza y no de la acogida y el intercambio» (Castel, 2004: 115).

Ahora bien, ¿cómo hacerlo? El populismo, experto en respuestas fáciles a problemas complejos, promete el logro de la seguridad por la vía del *cierre comunitarista*: primero nosotros. Pero no podemos volver a una sociedad basada en las viejas «protecciones de proximidad» (Castel, 2004: 85). Vivimos en sociedades de individuos. ¿Y qué es estar protegido en una sociedad moderna, en una sociedad de individuos?, se pregunta Castel; su respuesta: «*Que estos individuos dispongan, por derecho, de las condiciones sociales mínimas de su independencia*» (2004: 117; cursiva del autor).

En este sentido, recomiendo vivamente la lectura del informe *In Place of Anxiety: Social Security for the Common Weal* (MacKay & Sullivan, 2014), elaborado por la sección escocesa de Compass, un *think-tank* alineado con el Laborismo. En el mismo, se propone un modelo de seguridad social para Escocia basado en el aseguramiento colectivo que incluya el empleo bien remunerado, una vivienda donde poder desarrollar la propia vida y una renta ciudadana. El informe sostiene que el bienestar de los ciudadanos no puede basarse en el miedo generalizado y corrosivo, la ansiedad y la inseguridad, ni en una cultura de la culpabilidad que victimiza a los trabajadores precarios, los discapacitados y los parados. Debe basarse en una economía fundada sobre el concepto de «seguridad social», la capacidad de trabajar, tener un salario y vivir una buena

13 En relación a esta cuestión, recomiendo vivamente la lectura del informe fruto del proyecto de investigación Socio-Economic Change, Individual Reactions and the Appeal of the Extreme Right (SIREN). Este informe, titulado muy significativamente *The Abandoned Worker*, el trabajador abandonado, analiza ese desplazamiento del voto en distintos países europeos (Hentges et al., 2003).

vida, y no en una economía de bajos salarios aliada a un sistema de bienestar punitivo ni en un sistema de vivienda que concibe el alojamiento como una mercancía para la especulación. Este tipo de economía de la precariedad es el terreno abonado para el surgimiento de propuestas políticas populistas que dividen y enfrentan a unos trabajadores contra otros: activos contra inactivos o discapacitados, empleados contra desempleados, nativos contra inmigrantes.

Como se indica en el *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España*: “las personas en pobreza severa y la mayoría de los barrios de alta diversidad muestran actitudes más tolerantes y positivas hacia la diversidad, [pero] cuando estos barrios se presionan con degradación y alta marginación, entonces la reacción contra la diversidad es más negativa que en el conjunto de la población y enclaves de residencia” (Jaraíz y Vidal, 2014: 520). Estamos, en definitiva, ante la clásica advertencia de Allport (1977) relativa a que para que el contacto intercultural tenga efectos positivos sobre las relaciones intergrupales y, en particular, permita superar los prejuicios, este contacto debe producirse en determinadas condiciones: igualdad de estatus entre los sujetos o actores involucrados, algún fin u objetivo en común, cooperación intergrupala y apoyo de las instituciones (autoridades, leyes o costumbres). En ausencia de estas condiciones, cuando las personas se ven obligadas a competir por recursos escasos o cuando desde las instituciones se animan o permiten los discursos anti-inmigración, el conflicto está servido.

La desigualdad económica afecta de manera determinante tanto a la estructura como a la densidad de las redes sociales (Jordahl, 2007). Los bajos niveles de confianza ciudadana y capital social de muchos países no se explican primariamente por la mayor o menor diversidad existente, sino por la ausencia de acciones de gobierno orientadas a reducir las desigualdades y a implementar políticas sociales universalistas (Rothstein y Uslaner, 2005; 2006). Desde esta perspectiva, merece la pena atender a la observación de que el populismo encuentra terreno abonado en aquellos países que se han caracterizado históricamente por una *promesa fundacional igualitarista* que apuntaba a un horizonte de igualdad radical entre todos sus ciudadanos: es el caso de Francia, por supuesto, pero también el de Estados Unidos; lo es también el de los países escandinavos y el de Holanda (Fieschi, 2012). Se trata de tradiciones igualitarias distintas, pero en todas ellas encontramos esa promesa originaria tendente a una sociedad sin privilegios de clase. Sólo a modo de hipótesis: ¿puede ser el populismo, o algunas de sus expresiones, consecuencia de una aspiración hacia la igualdad frustrada? Si así fuera, deberíamos ser capaces de volver a poner la igualdad en el centro de la política, reconectándola con las angustias y los miedos de muchas personas en nuestras sociedades: «La política necesita comprender la precariedad como una condición compartida» (Butler, 2010: 50). Esta es mi **tercera propuesta** para intentar combatir el populismo.

Termino recordando una reflexión de quien fuera uno de los más destacados analistas y defensores del Estado de bienestar en Gran Bretaña, Richard Titmuss: «Son pobres porque no nos preocupamos de ellos, porque somos una sociedad muy poco igualitaria [...], porque no aceptamos pagar más impuestos [...], porque no aceptamos frenar nuestra sed de consumir cada vez más. Porque no deseamos realmente ser una sociedad más igualitaria» (Citado en Rosanvallon, 2012: 236). Tal vez también por eso son populistas.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTAZZI, D. y McDONNELL, D. (eds.) (2008): *The Spectre of Western European Democracy*. New York: Palgrave MacMillan.
- ALLPORT, G.W. (1977): *La naturaleza del prejuicio*. Buenos Aires: Eudeba.
- ARTER, D. (2010): «The Breakthrough of Another West European Populist Radical Right Party? The Case of the True Finns». *Government and Opposition* 45(4): 484-504.
- BAGEANT, J. (2008): *Crónicas de la América profunda*. Barcelona: Los libros del lince.
- BAUMAN, Z. (2000): *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2004): *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2005): *Amor líquido*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BEIDER, H. (2011): *Community cohesion: the views of white working-class communities*. York: Joseph Rowntree Foundation.
- BENSAÏD, D. (2010): *Fragmentos descreídos*. Barcelona: Icaria.
- BERGER, P.L. (1981): *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós (2ª).
- BERMAN, M. (2001): *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- BETZ, H.-G. (2013): *The New Front National: Still a Master Case?* RECODE – Responding to complex diversity in Europe and Canada, Online Working Paper 30.
- BETZ, H.-G. & MERET, S. (2012): «Right-wing Populist Parties and the Working Class Vote: What Have You Done for Us Lately?» En J. Rydgren (ed.): *Class Politics and the Radical Right*. London: Routledge.
- BOU, S. y CORCUFF, Ph. (2013): «Entrevista a Robert Castel: El individuo no puede existir sin soporte social». *VientoSur.info*, 23 marzo. <http://vientosur.info/spip.php?article7814> [acceso 25/06/2015].

- BOURDIEU, P. (1999): *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama.
- BURUMA, I. (2014): «The Trouble with Europe». *Today's Zaman*, May 15. <http://www.todayszaman.com/news-347855-the-trouble-with-europe-by-ian-buruma-.html> [acceso 25/06/2015].
- BUTLER, J. (2006): *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- BUTLER, J. (2010): *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- CACHÓN, L. (2009): «En la "España inmigrante": entre la fragilidad de los inmigrantes y las políticas de integración». *Papeles del CEIC* 45. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/gemi/descargas/articulos/10CACHONEntrelafragilidaddelosinmigrantes.pdf> [acceso 08/10/2015].
- CACHÓN, L. (dir.) (2011): *Inmigración y conflictos en Europa*. Barcelona: Hacer.
- CARRIÈRE, J.-C. (2006): *Fragilidad*. Barcelona: Península.
- CASANOVA, J. (2011): «Lo que enseña la historia». *El País*, 31 julio. http://el-pais.com/diario/2011/07/31/opinion/1312063204_850215.html [acceso 25/06/2015].
- CASALS, X. (2001): *Europa: una nova Extrema-Dreta*. Papers de la Fundació Rafael Campalans, 125.
- CASTEL, R. (2004): *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Manantial.
- CEA D'ANCONA, M.A. (2009): «Filiyas y fobias ante la imagen poliédrica cambiante de la inmigración: Claves en la comprensión del racismo y la xenofobia». *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración* 80: 29-60. http://www.empleo.gob.es/es/publica/pub_electronicas/destacadas/revista/numeros/80/est02.pdf [acceso 08/10/2015].
- COHN-BENDIT, D. (2002): «Le Pen: de la catástrofe a la reacción». *El Mundo*, 30 abril: 4-5.
- CREEL, G. (1941): «Propaganda and Morale». *American Journal of Sociology* 47(3): 340-351.
- DURKHEIM, É. (2001): *La división del trabajo social*. Madrid: Akal (4ª).
- EAGLETON, T. (2012): *Razón, fe y revolución*. Barcelona: Paidós.
- ERLANGER, S. y CASTLE, S. (2014): «Britain's Discontent Lifts Populist Party to Even Stronger Vote Tally Than Expected». *The New York Times*, May 23. http://www.nytimes.com/2014/05/24/world/europe/britain-elections.html?_r=0 [acceso 25/06/2015].
- FIESCHI, C. (2012): «Cultural anxiety, class and populism». *Policy Network*, 3, july. http://www.policy-network.net/pno_detail.aspx?ID=4207&title=Cultural+

- anxiety%2C+class+and+populism [acceso 25/06/2015].
- FLETA, C. (2006): «Los neonazis buscan el voto de los pobres». *El País*, 9 octubre. http://elpais.com/diario/2006/10/09/internacional/1160344803_850215.html [acceso 25/06/2015].
- FORD, R. y GOODWIN, M.J. (2010): «Angry White Men: Individual and Contextual Predictors of Support for the British National Party». *Political Studies* 58: 1-25.
- FRASER, N. (2000): «¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era 'postsocialista'». *New Left Review* 0: 126-155.
- FRASER, N. (2008): «La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación». *Revista de Trabajo* 6: 83-99.
- GALLEGO, F. (2002): «Intrusos en el polvo». *El Viejo Topo*, 171: 45-50.
- GARNER, S. (2011): *White working-class neighbourhoods: Common themes and policy suggestions*. York: Joseph Rowntree Foundation.
- GIDDENS, A. (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- GOODWIN, M. (2011): *Right Response: Understanding and Countering Populist Extremism in Europe*. London: The Royal Institute of International Affairs.
- GUIBERNAU, M. (2010): *Migration and the rise of the radical right: social malaise and the failure of mainstream politics*. London: Policy Network Paper.
- HENTGES, G., MEYER, M.-H., FLECKER, J., KIRSCHENHOFER, S., THOFT, E., GRINDER-SLEV, E., BALAZS, G. (2003): *The Abandoned Worker. Socio-economic Change and the Attraction of Right-wing Populism. European Synthesis Report on Qualitative Findings*. Vienna: FORBA. http://www.forba.at/data/downloads/file/281-FB%2015-2003%20Siren_Deliverable3.pdf [acceso 08/10/2015].
- HILLEBRAND, E. (2014): *Right Wing Populism in Europe. How do we Respond?* Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- HUIZINGA, J. (2007): *Entre las sombras del mañana*. Barcelona: Península.
- IGNATIEFF, M. (2014): *Fuego y cenizas*. Madrid: Taurus.
- ITURRIBARRÍA, F. (2012): «El deslumbrante voto de los invisibles». *El Correo*, 25 abril. <http://www.hoy.es/v/20120425/internacional/deslumbrante-voto-invisibles-20120425.html> [acceso 25/06/2015].
- JARAÍZ, G. y VIDAL, F. (coords.) (2014): «Capital social y cultural en España". En *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España*. Madrid: Fundación Foessa. http://www.foessa2014.es/informe/uploaded/capitulos/pdf/07_Capitulo_7.pdf [acceso 14/10/2015].
- JOHN, P., MARGETTS, H.Z., ROWLAND, D. y WEIR, S. (2006): *The BNP: the roots of its appeal*. Democratic Audit, Human Rights Centre, University of Essex.
- JORDAHL, H. (2007): «Inequality and Trust». *IFN Working Paper* 715. Stockholm:

- Research Institute of Industrial Economics. <http://www.ifn.se/wfiles/wp/wp715.pdf> [acceso 14/10/2015].
- JONES, O. (2014): «An open letter from Owen Jones to Ukip voters». *Independent*, 15 January. <http://www.independent.co.uk/voices/comment/an-open-letter-from-owen-jones-to-ukip-voters-9061968.html> [acceso 25/06/2015].
- JUNGAR, A.C. (2011): «Las tres olas del populismo nórdico». *Letra Internacional* 112: 57-63.
- KRIESI, H., GRANDE, E., LACHAT, R., DOLEZAL, M., BORNSCHIER, S. & FREY, T. (2006): «Globalization and the transformation of the national political space: Six European countries compared». *European Journal of Political Research* 45: 921–956. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1475-6765.2006.00644.x/pdf> [acceso 08/10/2015].
- LAMONT, M. (2000): *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class, and Immigration*. New York/London: Russell Sage Foundation/Harvard University Press.
- LANGENBACHER, N. (2011): «Seven theses to conclude with: Together against right-wing extremism in Europe». En N. Langenbacher y B. Schellenberg (ed.): *Is Europe on the "right" path? Right-wing extremism and right-wing populism in Europe*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- LAPARRA, M. y PÉREZ ERANSUS, B. (coord.) (2012): *Crisis y fractura social en Europa. Causas y efectos en España*. Barcelona: Obra Social "la Caixa".
- LIPSET, S.M. y RAAB, E. (1981): *La política de la sinrazón: el extremismo de derecha en los Estados Unidos, 1790-1977*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MacINTYRE, A. (2001): *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós.
- MacKAY, A. y SULLIVAN, W. (2014): *In Place of Anxiety: Social Security for the Common Weal*. London: Compass. <http://www.compassonline.org.uk/wp-content/uploads/2014/03/InPlaceOfAnxiety.pdf> [acceso 25/06/2015].
- MAGRIS, C. (2001): *Utopía y desencanto: historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- MANKELL, H. (2010): «Dialogar con los ultras». *El Mundo*, 25 septiembre. <http://medios.mugak.eu/noticias/noticia/261096> [acceso 25/06/2015].
- MARGALIT, A. (1997): *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- MARINA, J.A. (1993): *Teoría de la inteligencia creadora*. Barcelona: Anagrama.
- MARINA, J.A. (1995): *Ética para náufragos*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍ, O. (2002): «Los obreros de Le Pen». *El País*, 25 abril. http://elpais.com/diario/2002/04/25/internacional/1019685610_850215.html [acceso 25/06/2015].

- METZ, J.B. (1979): *La fe, en la historia y la sociedad*. Madrid: Cristiandad.
- METZ, J.B. (1982): *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca: Sígueme.
- METZ, J.B. (2007): *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae.
- MORA, M. (2012): «Donde el obrero vota al Frente Nacional». *El País*, 1 abril. http://internacional.elpais.com/internacional/2012/03/30/actualidad/1333128856_214021.html [acceso 25/06/2015].
- MOREAU, P. (1997): *La temptació populista de dreta a Europa vista a través del cas de l'FPÖ: estat de cada lloc i interpretació sistèmica*. Papers de la Fundació Rafael Campalans, 127.
- NORRIS, P. (2009): *Derecha radical: votantes y partidos políticos en el mercado electoral*. Madrid: Akal.
- OESCH, D. (2008): «Explaining Workers' Support for Right-Wing Populist Parties in Western Europe: Evidence from Austria, Belgium, France, Norway, and Switzerland». *International Political Science Review* 29(3): 349–373.
- OLEAGA, J.A. (2014): «**Índice de Tolerancia a la Inmigración**». En G. Moreno (ed.): *Inmigración e impacto de la crisis. Anuario de la Inmigración en el País Vasco 2013*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- PAINTER, A. (2013): *Democratic stress, the populist signal and extremist threat: a call for a new mainstream statecraft and contact democracy*. London: Policy Network.
- PARDOS-PRADO, S. (2012): «Inmigración y comportamiento electoral: Cataluña desde una perspectiva comparada». *Documentos CIDOB Migraciones* 23. http://www.cidob.org/publicaciones/series_pasadas/documentos/migraciones/inmigracion_y_comportamiento_electoral_cataluna_desde_una_perspectiva_comparada [acceso 08/10/2015].
- PASQUINO, G. (2008): «Liga Norte: partido de lucha y de gobierno». *El País*, 16 junio. http://elpais.com/diario/2008/06/16/opinion/1213567213_850215.html [acceso 25/06/2015].
- PRIETO, J. (2002): «El ultra Le Pen aplasta a Jospin y disputará la presidencia de Chirac». *El País*, 22 abril. http://elpais.com/diario/2002/04/22/internacional/1019426401_850215.html [acceso 25/06/2015].
- REVELLI, M. (2008): *La política perdida*. Madrid: Trotta.
- RINKEN, S. (2011): «La evolución de las actitudes ante la inmigración en tiempos de crisis económica: un análisis cualitativo». En E. Aja (ed.), *Anuario de la inmigración en España: edición 2011: la hora de la integración*. Barcelona: CIDOB.
- ROTHSTEIN, B. y USLANER, E.M. (2005): «All for All: Equality and Social Trust». *LSE*

- Health and Social Care Discussion Paper 15*, July. http://papers.ssrn.com/papers.cfm?abstract_id=824506 [acceso 14/10/2015].
- ROTHSTEIN, B. y USLANER, E.M. (2006): «All for All: Equality, Corruption and Social Trust». *QOG Working Paper Series 2006:4*. Göteborg: Göteborg University. http://qog.pol.gu.se/digitalAssets/1350/1350650_2006_4_rothstein_uslaner.pdf [acceso 14/10/2015].
- ROSANVALLON, Pierre (2007): *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Manantial, Buenos Aires.
- ROSANVALLON, P. (2012): *La sociedad de los iguales*. Barcelona: RBA.
- RYDGREN, J. (2003): «Meso-level Reasons for Racism and Xenophobia. Some Converging and Diverging Effects of Radical Right Populism in France and Sweden». *European Journal of Social Theory* 6(1): 45–68.
- SCHIERUP, C.-U. y ÅLUND, A. (2011): «The end of Swedish exceptionalism? Citizenship, neoliberalism and the politics of exclusion». *Race & Class* 53(1): 45-64.
- STREECK, W. (2014): «El capitalismo en terapia intensiva». *Ideas*, 13 octubre. http://pubman.mpdl.mpg.de/pubman/item/escidoc:2052593/component/escidoc:2052591/mpifg_on14_1308.pdf [acceso 08/10/2015].
- SUBIRATS, J. (2013): «¿Privilegios políticos o necesidades representativas?». *Cuadernos de ElDiario.es*, 2: 66-68.
- SVEINSSON, K.P. (2009): *Who Cares about the White Working Class?* London: The Runnymede Trust.
- TAGUIEFF, P.A. (2011): «Definir el populismo en 2011». *La Vanguardia*, 11-S. *El mundo diez años después*, dossier 41: 36-40.
- TOHARIA, J.J. y FERRÁNDIZ, J.P. (2012): «De la angustia al desamparo». *El País*, 23 junio.
- WILKS-HEEG, S. (2009): «The Canary in a Coalmine? Explaining the Emergence of the British National Party in English Local Politics». *Parliamentary Affairs* 62(3): 377-398.
- WEST, E. (2014): «Owen Jones's letter to Ukip voters exposes the Left's blind spot». *The Spectator*, 16 January. <http://blogs.spectator.co.uk/edwest/2014/01/owen-joness-letter-to-ukip-voters-exposes-the-lefts-blind-spot> [acceso 25/06/2015].
- ŽIŽEK, S. (2006): «Against the Populist Temptation». *Critical Inquiry* 32(3): 551-574.
- ŽIŽEK, S. y GUNJEVIĆ, B. (2013): *El dolor de Dios: inversiones del apocalipsis*. Madrid: Akal.