



UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FACULTADE DE CIENCIAS DA COMUNICACIÓN
MÁSTER UNIVERSITARIO EN XORNALISMO E COMUNICACIÓN:
NOVAS TENDENCIAS EN PRODUCCIÓN, XESTIÓN E DIFUSIÓN
DO COÑECEMENTO

TRABALLO DE FIN DE MÁSTER

OS “MANIFESTOS” DA REVISTA LUZES: UNHA CONSTRUCIÓN
DISCURSIVA QUE APOSTA POLA DEMOCRACIA RADICAL

Xián Lois Alcayde Dans

Titor: Dr. Xosé Antonio Neira Cruz

SANTIAGO DE COMPOSTELA
CURSO 2020-2021

Os “manifestos” da revista Luzes: unha construción discursiva que aposta pola democracia radical

Los “manifestos” de la revista Luzes: una construcción discursiva que apuesta por la democracia radical

The Luzes magazine’ “manifestos”: a discourse structure that bets for radical democracy

RESUMO: Neste Traballo de Fin de Máster (TFM) analiza a construción discursiva dunha selección de “manifestos” editoriais da revista impresa galega “Luzes” entre o ano 2013 e o ano 2014, empregando para iso unha análise cualitativa en base ás ferramentas achegadas polos avances ontolóxicos da Escola de Essex de pensamento, a través das cales queremos demostrar a carga contrahegemónica e democrático-radical dos devanditos “manifestos”. Para iso faise unha aproximación teórica a esta escola desde as súas achegas desde a lingüística, a ciencia política e a filosofía para logo realizar unha aproximación analítica enfocada á obra de pensamento recente do escritor e xornalista galego Manuel Rivas, autor dos “manifestos” nesta publicación, co que tamén se pretende tender unha ponte teórica entre a Escola de Essex e a análise de contido xornalístico e, debido ao autor que asina estes editoriais, un certo contido literario. Relacionamos a Manuel Rivas cun precedente e, á súa vez, fonte inspiracional para o propio Rivas: o tamén escritor e xornalista franco-alxerino Albert Camus. Neste traballo, ademais da análise concreta, faise unha proposta propia de metodoloxía de análise de liña pensamento dos medios de comunicación, cun modelo exportable á análise cualitativa doutros medios contrahegemónicos.

RESUMEN: En este Trabajo de Fin de Máster (TFM) se analiza la construcción discursiva de una selección de “manifestos” editoriales de la revista impresa gallega “Luzes” entre el año 2013 y el año 2014, empleando para ello un análisis cualitativo en base a las herramientas aportadas por los avances ontológicos de la Escuela de Essex de pensamiento, a través de las cuales queremos demostrar la carga contrahegemónica y democrático-radical de dichos “manifestos”. Para ello se hace una aproximación teórica a esta escuela desde sus aportaciones desde la lingüística, la ciencia política y la filosofía para luego realizar una aproximación analítica enfocada a la obra de pensamiento reciente del escritor y periodista gallego Manuel Rivas, autor de los “manifestos” en esta publicación, con lo que también se pretende tender un puente teórico entre la Escuela de Essex y el análisis de contenido periodístico y, debido al autor que firma estos editoriales, un cierto contenido literario. Relacionamos a Manuel Rivas con un precedente y, a su vez, fuente inspiracional para el propio Rivas: el también escritor y periodista franco-argelino Albert Camus. En este trabajo, además del análisis concreto, se hace una propuesta propia de metodología de análisis de línea pensamiento de los medios de comunicación, con un modelo exportable al análisis cualitativo de otros medios contrahegemónicos.

ABSTRACT: This Essay of End of Máster (TFM) analyses the discursive structure of a selection of “manifestos” editorials of the Galician paper magazine “Luzes” between the year 2013 and the year 2014, employing for this a qualitative analysis in base to the tools contributed by the ontological advances of the School of Essex of thought, through which we want to show the counterhegemonic and democratic-radical of those “manifestos”. For this we make a theoretical approximation to this school from his contributions from the linguistics, the political science and the philosophy in order to elaborate, afterwards, an analytical approximation focused on recent work of essay from the Galician writer and journalist Manuel Rivas, author of the Luzes “manifestos” in this publication, with what also pretends tend a theoretical bridge between the School of Essex and the analysis of journalistic content and, because of the author that signs these editorials, a true literary content. We also relate to Manuel Rivas with a precedent and, to his time, source inspiracional for the own Rivas: the also writer and Frank-Algerian journalist Albert Camus. In this work, in addition to the concrete analysis, we made a proposal of our own about the methodology of analysis of the line thought of the media, with a model which is exportable to the qualitative analysis of other counterhegemonic media

Visto e prace do titor deste Traballo de Fin de Máster (TFM):

Asdo. Xosé Antonio Neira Cruz

A Pablo Calviño, compañeiro de pupitre, amigo e irmán de afectos, dores e esperanzas.

**Seguimos aprendendo,
seguimos construíndo,
seguimos combatendo.**

**Á miña nai, María Dans, que me transmitiu o amor pola lingua e polo progreso da
humanidade.**

ÍNDICE

Capítulo 1. Aspectos introdutorios e metodolóxicos

- 1.1 Introducción
- 1.2 Obxecto da investigación
- 1.3 Interese e xustificación da investigación
- 1.4 Obxectivos
- 1.5 Hipóteses
- 1.6 Metodoloxía

Capítulo 2. Marco teórico

- 2.1 Un cambio de paradigma: do esencialismo ás novas identidades
- 2.2 O paso pola lingüística: de Wittgenstein a Saussure na dotación de significado na lingua
- 2.3 Moito máis aló da linguaxe: o discurso como feito metalingüístico. Derrida, Mouffe e Laclau no “indecidible”
- 2.4 A “presenza dunha ausencia”: a negatividade constituínte para entender a noción de “antagonista” de Chantal Mouffe
- 2.5 Os afectos, as dores e a construción hexemónica mediante a paixón: de Lacan a Errejón
- 2.6 O antagonismo como elemento necesario para a construción do “político”
- 2.7 Unha ruptura que posibilita: as demandas insatisfeitas e a eclosión do 15-M
- 2.8 A “indignación” que fundamenta a “rebelión”: de Camus a Rivas pasando por Hessel
- 2.9 A decadencia das “democracias regresivas” e a emerxencia da “democracia radical” de Chantal Mouffe
- 2.10 Rancière, Zizek e Mouffe para entender a dicotomía entre a democracia “regresiva” e a democracia “radical-progresista”
- 2.11 A emerxencia contrahexemónica da democracia radical-progresista versus o neoliberalismo hexemónico
- 2.12 Os *media* como construtores de sentido: a identidade contrahexemónica e democrática como ventá para o cambio na comunicación no aporte de Álvarez Pousa

Capítulo 3. Análise e conclusións

- 3.1 O concepto da “vergoña” e o “non” de Albert Camus como construtores do sentido de “rebelión” en Manuel Rivas
- 3.2 A delimitación do horizonte que resultará na lóxica dos “manifestos” de Luzes: o “Todo Isto” que explica “Contra Todo Isto”
- 3.3 A “Zona a Defender” en Manuel Rivas que da lugar a unha comunidade de afectos da “alternativa posible”
- 3.4 Análise da selección de “Manifestos” de Luzes

Capítulo 4. Conclusións

Bibliografía

ANEXO: “Conversa con Manuel Rivas”.

**Tíralle-las súas tristes fábricas de exércitos
inoculados de acomodados.
Éntraos, sae de ti e tíralles
os cadáveres da preguiza acorda
doutros erros victorias as caídas
e despistes
que en ti fixeron ollos de tempas e dos dedos.
Nega o medo.
Dá a túa risa.
Arrima os días
e na punta alta do odio coloca
xunta min o necesario desespero.**

Xela Arias. “Tigres coma cabalos”, 1990.

Capítulo 1. Aspectos introductorios e metodolóxicos

1.1 Introducción

No ano 2011 unha serie de factores políticos -entendemos “políticos”, tamén, como sociais e económicos- derivados da Grande Crise do 2008 provocan a aparición, ao redor de todo o orbe, de movementos de protesta civís que tiveron un foco destacable no acontecido na Porta do Sol de Madrid co 15 de maio de 2011 como data consensuada de inicio oficial. A aparición do chamado “Movemento 15M” e os seus homólogos, con matices como por exemplo o “Occupy Wall Street”, nos Estados Unidos de Norteamérica - puxeron en tela de xuízo unha serie de valores políticos, de articulacións hexemónicas e dinámicas de exercicio da democracia que, por ende, configuraban e configuran a día de hoxe os ecosistemas mediáticos galego e español. O sismo, cuxas consecuencias son palpables no contemporáneo no noso sistema político, na nosa ágora de debate público e no sistema de medios, puxo en xaque unha serie de consensos herdados do que se daría en chamar o “Réxime do 78”, no seo dunha fonda crise da política española; depresión que veu regada cos efectos da Grande Crise do 2008 e os recortes en servizos públicos amparados polos últimos días do goberno socialdemócrata de José Luís Rodríguez Zapatero e os dous gobernos conservadores presididos por Mariano Rajoy Brey.

Naqueles anos inmediatamente posteriores ao 15M varias reconfiguracións e transformacións nos medios de comunicación tradicionais -despedimentos, quebras, e readaptación ao novo sistema converxente por parte daquelas cabeceiras sobrevivintes- ocasionaron a emerxencia de novos medios relacionados coas novas tecnoloxías e, asemade, no ámbito de interese e estudo deste Traballo de Fin de Máster, de novas liñas editoriais edificadas sobre un principio de contrahexemonía en oposición ás lóxicas de poder e gobernanza sociais e económicas vixentes. Esta contrahexemonía, como demostraremos neste traballo, baséase na construción dunha nova maioría empurrada aos marxes normativos do discurso hexemónico dominante, no artellamento e lóxica dunha construción popular que acubilla no seu corazón un espírito profundamente democrático, democrático-radical, na liña que propón a teórica Chantal Mouffe, teórica da Escola de Essex de pensamento: unha profundización da democracia no civil, no social e no económico cunha radicalización do concepto “democracia” en si mesmo. Trátase dunha rearticulación, en definitiva, de inqedanzas sociais, dores, ilusións e sinerxías civís a prol da construción e loita pola

hexemonía dun discurso oposto ao do consenso neoliberal herdado das décadas dos anos 1980 e 1990. Confórmanse deste xeito unha serie de medios de liña editorial que podemos definir como “contestataria”, asumindo o rol a día de hoxe hexemónico dos postulados neoliberais e neoconservadores, entre eles o caso que nos ocupa, a revista Luzes -cuxa orixe, como contaremos, ocorre no medio do nacemento desta hexemonía neoliberal, nos anos 1980- saíron do prelo impreso e do prelo dixital a acoller novos xeitos de describir e interpretar a realidade, apoiando e mantendo liñas de pensamento contrarias e, incluso, enfrontadas co sistema mediático e político vixente. Esta publicación, cuxo primeiro número data de decembro de 2013, é un caso paradigmático dentro do ecosistema galego de medios de comunicación.

Neste traballo trataremos, pois, de explicar e demostrar a construción discursiva dunha liña editorial diferenciada, contrahexemónica, de tintes demócrata radicais, dada nun medio de comunicación concreto, a revista Luzes, unha revista mensual cunha liña editorial adscrita á democracia radical. Explicaremos como este medio vertebra a súa mensaxe artellando unha liña editorial que imprime vontade transformadora en base a un microcosmos de significantes flotantes e transformadores xerado polo autor da expresión escrita da liña editorial do medio -os chamados “manifestos”- que é Manuel Rivas, capaz de xerar un mundo de seu onde o político, defendemos, transmítese con viveza a través dunha prosa poética cun sentido interno e en diálogo cun autor referencial: Albert Camus.

Para isto apoiámonos principalmente na produción editorial da revista no período que vai dende decembro do ano 2013 -fundación da revista Luzes na súa etapa actual, xa que consta dunha “Luzes de Galicia”, tamén codirixida por Manuel Rivas, nas décadas dos 1980 e 1990- ata decembro do ano 2014, período no que podemos apreciar un asentamento do “mundo rivasiano” e as dinámicas que amosa. Neste exercicio de análise, sostemos, cómpre recuperar textos do principal autor editorial de Luzes, Manuel Rivas, para acabar de fornecer e aportar contexto ao noso estudo, empregando para iso as recopilacións da súa obra presente nunha selección de publicacións editadas polo selo editorial de Luzes, por edicións Xerais de Galicia e pola editorial Alfaguara. Así mesmo, como complemento e aporte interpersoal ao traballo, empréganse na análises dous textos inéditos de Manuel Rivas, recitados pero non recollidos, ata agora, en texto impreso. Adxúntase unha entrevista realizada por mor deste TFM a Manuel Rivas, que nos servirá para contrastar as nosas hipóteses directamente co autor dos manifestos que debuxan a liña editorial da que queremos falar.

1.2 Obxecto da investigación

O noso obxecto de investigación será a elaboración e construción dunha liña editorial na revista Luzes no seu primeiro ano de existencia, do ano 2013 ao ano 2014, en base a un microcosmos de significado levado a cabo polo editorialista da publicación e co-director, o escritor e xornalista coruñés Manuel Rivas, para o cal tomamos de referencia e obxecto concreto de estudo os chamados “manifestos” da revista. Estes “manifestos” son a interpretación que Luzes realiza dos chamados “editoriais” nos medios de comunicación de masas ou prensa escrita, onde se expresa a liña de pensamento dun medio de comunicación de maneira sintetizada e concreta ao redor dun tema seleccionado. Será obxecto principal da nosa investigación esa construción discursiva dentro da selección de textos editoriais indicados co apoio, tamén, do foco posto enriba dunha selección da obra xornalística e de pensamento de Manuel Rivas e do pensador francés Albert Camus, así como do aportado na entrevista a Rivas.

1.3 Interese e xustificación da investigación

As interpretacións e ferramentas debuxadas polo conxunto de autorías da Escola de Essex de pensamento, a pesar da súa dispersión e falta de condensación nun corpus unificado, foron empregadas en numerosos traballos e investigacións anteriores -elaborados a finais do século XX e comezos deste século XXI- para analizar o discurso político e, na súa aplicación política na forma de actores políticos concretos, moitas veces persoeiros públicos destacados ou liñas de pensamento e programas electorais de partidos políticos en contextos históricos e sociais determinados. O emprego desta herdanza teórica que nós queremos levar a práctica aquí é escaso no eido da análise de pensamento e identidade dun medio de comunicación, na interpretación da súa liña editorial e, polo tanto, o estudo da súa construción discursiva e vocación política, da súa conformación identitaria respecto da realidade onde convive e trata de chegar ao seu público. Realizamos aquí unha análise que non quere ser histórica, cunha mera recolección de feitos na liña de tempo, nin meramente cuantitativa senón cualitativa e de construción de discurso. Este traballo pretende aportar un novo espazo dentro das aplicacións interpretativas da realidade desta escola de pensamento mediante a aplicación das súas teses a, precisamente, interpretar a construción discursiva nun medio concreto, un medio galego de recente creación como é a revista Luzes, coa consecuente proposta de mecanismo

de análise ad hoc a discursos contrahexemónicos realizados nos escritos editoriais dun medio de comunicación. Unha maneira de entender a liña editorial dunha publicación, neste caso impresa e en lingua galega, que quere ser anovadora nun ecosistema, por ende, tamén anovador como é realizar esta análise dentro do ecosistema mediático galego, onde Luzes nace e se distribúe ao seu público principal en papel.

Así mesmo, cremos interesante propoñer un principio de análise sobre a base da obra xornalística e de pensamento de Manuel Rivas, non só en base a ferramentas de construción discursiva aprendidas dos teóricos relacionados coa Escola de Essex, senón relacionar a obra do galego e o seu microcosmos cunha parte do microcosmos e proposta de pensamento de Albert Camus, sendo esta selección dos libros “O home rebelde” (1951) e “Cartas a un amigo alemán” (1945). Camus, como constatamos na entrevista anexa ao escritor coruñés, é un dos referentes do propio Rivas e do cal este recolle numerosos elementos cos que artella un espazo construtivo dotado da elasticidade propia dunha prosa poética que lle permite empregar recursos como a metáfora e a metonimia, dotando á linguaxe dunha elasticidade e capacidade de transformación que nos parecen relevantes como obxecto de estudo e construción de discurso nun medio de comunicación.

1.4 Obxectivos

O obxectivo principal deste Traballo de Fin de Máster (TFM) será demostrar, primeiro, a partir de material científico e ensaístico e do propio contido editorial dispoñible da revista na súa versión en papel, a presenza en Luzes dunha liña editorial de carácter democrático-radical na súa construción identitaria, en consonancia cun discurso contrahexemónico nun contexto de crise do chamado “Régime do 78” ou consensos da Transición Española, a partir da irrupción do Movemento 15-M e de como esta liña editorial loita pola hexemonía nunha articulación discursiva ao redor de temas transversais e significantes baleiros e potencialmente transformadores. Será, en poucas palabras, unha demostración da posibilidade de aplicar os conceptos dados pola teoría do discurso, concretamente os que atopamos nas obras de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, e das súas teses nacional-populares ao discurso dun medio de comunicación, neste caso un medio galego de tirada mensual en papel.

Polo tanto, de xeito enumerado, os nosos obxectivos serán:

1. A demostración de como un medio de comunicación concreto, a revista Luzes, exemplifica na práctica unha liña de pensamento democrático-radical mediante unha construción discursiva nacional-popular onde se realiza unha labor de construción identitaria, en consonancia cun discurso contrahexemónico nun contexto de crise do chamado “Réxime do 78” ou consensos da Transición Española, a partir da irrupción do Movemento 15-M.
2. A demostración da herdanza en Manuel Rivas, editorialista e co-director da revista Luzes, dunha construción identitaria que dialoga co herdanza do pensamento do autor francés Albert Camus que se ensambla na construción discursiva nacional-popular.

1.5 Hipóteses

Nesta investigación queremos dar resposta ás seguintes hipóteses:

1. É Luzes un exemplo de construción populista dunha liña editorial con vocación contrahexemónica a través dos seus editoriais, chamados “manifestos”?
2. É posible demostrar o vencello das ideas e da construción discursiva á liña da democracia radical herdada da Escola de Essex e, máis concretamente, de autoras como Chantal Mouffe?
3. Herda Rivas de Albert Camus un xeito de construír identidade baseado na “rebeldía” e o “non” camusianos?

1.6 Metodoloxía

Na nosa análise traballaremos, na súa primeira parte, cos dous libros de pensamento máis recentes de Manuel Rivas: *Contra Todo Esto. Un manifesto rebelde* (Alfaguara, 2018) e *Zona a Defender* (Xerais, 2020). Na segunda parte da análise contaremos cunha selección de 13 manifestos da revista, os escritos no primeiro ano de vida da publicación. Como apoio a esta segunda parte do noso estudo empregaremos, tamén, recursos herdados da obra escrita xornalística de Manuel Rivas, concretamente dos libros *Episodios Galegos* (Luzes, 2018) e *Unha espía no reino de Galicia* (Xerais, 2004), que nos serven de espello e guía para os textos da revista e nos cales podemos contrastar a construción e liña de pensamento do autor coa construción aplicada no caso de Luzes. Será para nós de interese, tamén, a relación e

diálogo na construción discursiva da falta e da rebelión que o autor coruñés realiza con Albert Camus, autor do cal extraeremos recursos a partir de libros como “El hombre rebelde”, recollido en Obras III (Alianza Tres, 1996). Botaremos man, tamén, dunha entrevista realizada co obxecto deste TFM ao propio Manuel Rivas, contando ademais con dúas entrevistas realizadas polo autor deste traballo ao escritor e xornalista coruñés nos anos 2018 e 2020, publicadas en prensa dixital.

Para realizar este estudo precisamos de ferramentas que nos axuden a comprender non só estes discursos concretos, colocados espacial e localmente na xeografía dun país concreto, senón tamén dunhas ferramentas, cremos, usables e maleables para ser empregadas noutros discursos doutros medios de comunicación. A partir do que extraemos do marco teórico, no marco da Escola de Essex que queremos abordar, en concreto o vencellado coas paixóns e desexos en política, área na que concorre a psicanálise lacaniana e a ontoloxía da política e do político de autoras como Chantal Mouffe detectamos, pois, certas liñas que atravesan a nosa selección de discursos a analizar. Creemos que o emprego destes mecanismos poden ser de uso non só para este traballo senón como metodoloxía a implementar na análise doutras narrativas atopadas no reflexo editorial dunha liña de pensamento dun medio de comunicación: a súa liña editorial. A seguinte metodoloxía trátase dunha metodoloxía propia dividida en tres marcos, cunha primeira fase adicada á detección, que facemos de acordo ao modelo adversarial de Chantal Mouffe, da que herdamos o adversario e na que queremos propoñer unha identidade (un xeito de “Nós”) *agredida*, isto é, a identidade propia na práctica política que entra nunha dinámica de confrontación cun modelo diametralmente oposto - polarizado, nunha construción populista- e outra fase adicada á proposta nese editorial, nese “manifesto” en concreto, dunha alternativa incardinada na democracia radical de Mouffe mais, sostemos, tamén con elementos propios do construto teórico de Manuel Rivas que toma, á súa vez, numerosas ferramentas discursivas herdadas do escritor e pensador Albert Camus.

Esta metodoloxía, cabe destacar, non sería posible sen a ollada cara a tese “*La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*” de Íñigo Errejón Galván, publicada no 2012. Se ben o obxecto de análise é distinto, xa que no caso de Errejón trátase dunha análise dunha campaña electoral nunha concorrencia de distintos partidos nunha dinámica puramente política, nós queremos trasladar un xeito de marco en tres fases diferenciadas para facer unha introspección cara a

construción de significantes baleiros e a súa dotación de carga transformadora dentro da linguaxe non só dun xornalista galego, Manuel Rivas, senón dun xornalista que é autor da expresión da liña editorial dun medio de comunicación cofundado por ese mesmo xornalista - xunto co compañeiro de oficio Xosé Manuel Pereiro- e que herda, ao mesmo tempo, conceptos “camusianos” esenciais para explicar a motivación e a razón de dotación de sentido a certos significantes transformadores e a interpretación de algúns termos de acordo a perspectivas que son tomadas do pensamento de Camus e que Rivas asimila e desenvolve. Con este artefacto analítico pretendemos demostrar, pois, o emprego de significantes baleiros ou *abertos*¹ como eixos de significado e lóxica na construción do seu discurso e, finalmente, o emprego destes significantes abertos como elementos transformadores en oposición a un antagonista, construído discursivamente, que impide a consecución do desexo e da totalidade hexemónica.

Ante isto atopámonos cunha decisión esencial que é vehicular da forma que, cremos, máis se adecúa a verificación dunha construción populista ou nacional-popular, que é a análise cualitativa. Un emprego cuantitativo, neste caso concreto, cremos, entorpecería a demostración de carga de significado dentro de significantes que son variados e múltiples e que toman, na narrativa xornalística de Rivas nestes casos concretos, máscaras e coberturas distintas... mais con maniobras de sentido e xeitos de construción moi similares cubertos neste mecanismo.

A partir disto propoñemos e construímos un artefacto e método de análise propio decantado en tres fases que combinan varios planos no tempo:

- Unha primeira fase ou *Encadre do primeiro sensible* onde distinguimos 3 elementos: en primeiro lugar, unha *Falta (1)*, unha detección no real presente dunha demanda insatisfeita, unha falta de completude que xera dores herdadas e sostidas nun tempo delimitado; esa falta é exercida pola interposición dun *Adversario (2)* que é o depósito de carga desa falta, o corpo que exerce unha articulación hexemónica que deriva nesa falta, personifica e pon nome a esa falta que colisiona cos intereses e vontades de realización do desexo da nosa terceira parte nesta primeira fase, a *Identidade Propia*

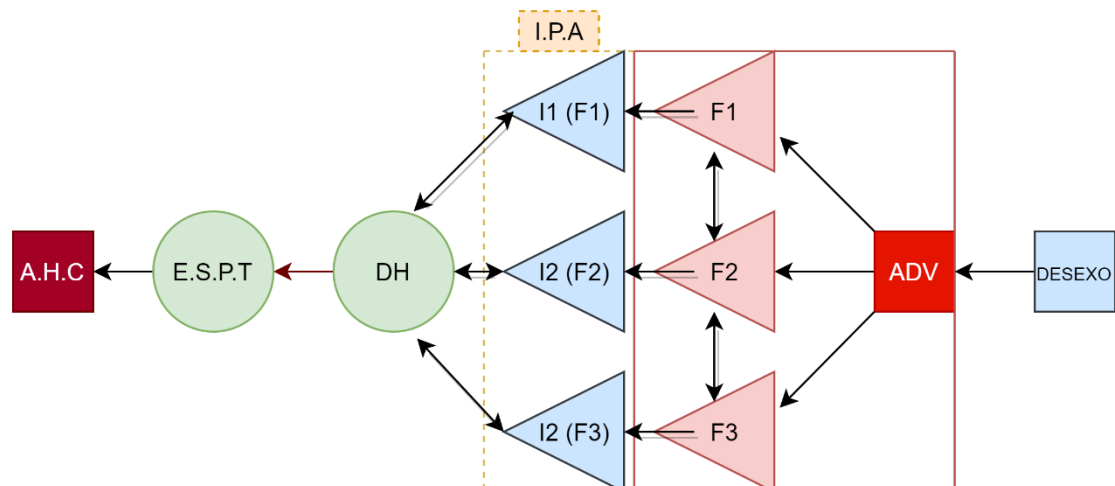
¹ Empregamos neste traballo “abertos” como interpretación dos chamados “significantes baleiros” que nos propoñen, con intelixencia, os teóricos Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, da Escola de Essex.

Agredida (3) que se explica tanto polo desexo irrealizable como pola construción previa dun adversario. Esta Identidade Propia Agredida ve frustrada a procura do seu “pracer” en termos psicanalíticos, é dicir, a procura da súa hexemonía, debido á existencia dese adversario que exerce unha Falta necesaria non só para a construción adversarial senón tamén para a explicación das dores.

- Unha segunda fase ou **Encadre de resposta e reacción** onde distinguimos 2 elementos: unha *Dor Herdada* (4) que é esa insuficiencia realizable que se intenta paliar de xeito metafórico, aínda non propositivo, localizada logo da interposición da Falta do primeiro encadre. Esta dor xorde como reacción ou demostración de animadversión á carga de falta exercida polo actor Adversario e, en consecuencia, o resultado necesario dun *Elemento Simbólico de Potencia Transformadora* (5) que é o significante aberto que se atopa como vehículo de condensación de significados que, en potencia, poden ter unha deriva transformadora de combate pola realización do desexo e resolución positiva desa Falta ou desas Faltas.
- Unha terceira fase ou **Proposta normalizadora hexemónica**, que dispón dun único elemento: a *Aplicación de Hexemonía Construída* (6), que é a posta para o futuro en acción ou desexo de proposta de acción daquel elemento transformador na vida pública e na creación dunha nova hexemonía, onde se reivindica o cruce do contrahexemónico á posición hexemónica.

Figura 1: Esquema da análise propia para os textos seleccionados. Autor: Xián Lois

Alcayde Dans



No esquema aquí arriba podemos observar o exposto, un desexo é bloqueado na súa realización por un adversario hexemónico que exerce certas faltas ante as cales pode haber respostas sandadoras que se corresponden a ese desexo non realizado, ese conxunto de elementos frustrados é o que condensa a *Identidade Propia Agredida* da que falamos nun comezo; é dicir, a noción de sentido desa *Identidade Propia Agredida* ven dunha cadea de equivalencias laclauniana onde hai unha relación entre as dores, cuxo resultado articulado é unha *Dor Herdada*, simbólica e coherente ante a cal xorde unha alternativa contrahexemónica que atopa un “significante flotante”, laclauniano, un símbolo que acolle no seu seo unha multitude de reivindicacións e significados orientados, neste modelo de construción discursiva contrahexemónica nun medio de comunicación, a propoñer unha ruptura no Real no seu achegamento ao simbólico desexado, á alternativa política.

Este modelo está concibido para discursos cuxa construción parte dunha posición contrahexemónica, é dicir, de discursos que aspiran a un novo orde económico ou social, polo tanto, mensaxes de vocacións transformadora ou rupturista de acordo á hexemonía dominante dentro dos ecosistemas sociais onde abrollan e se reproducen. Está pensado, polo tanto, para unha análise dos medios de comunicación en aplicación, neste caso, aos editoriais dun medio onde se identifica unha dor, un conflito e se propón unha resolución a ese conflito que pode ser implícita ou implícita na linguaxe, pode ser inferida ou figurada, pode ser denotada ou connotada. Ese conflito, como sostemos no marco teórico, está implícito na vida social no sentido dos afectos, afectos de achegamento ou repregamento, de diferencias que poden ser liñas de futuros adversarios. Esta metodoloxía non quere, nin pretende ser, un mecanismo ad hoc de análise de discurso ao completo na edición total dun medio de comunicación senón que, recalcamos, está sucinto á vertebración que consideramos máis clara, no compositivo e no político, da liña hexemónica dun medio, a súa liña editorial, nun editorial, “manifesto”, neste caso concreto. Así mesmo, trátase dun artefacto de análise pensado para unha articulación populista que emprega a existencia dun adversario como un dos elementos constituíntes de sentido, de “liñas de horizonte”, en linguaxe rivasiana.

Capítulo 2. Marco Teórico

“Cerco un centro di gravità permanente
che non mi faccia mai cambiare idea sulle cose sulla gente
avrei bisogno di...
Cerco un centro di gravità permanente
che non mi faccia mai cambiare idea sulle cose sulla gente
over and over again”²
(Battiato, Franco, 1981)

2.1 Un cambio de paradigma: do esencialismo marxista ás novas identidades

Comecemos por explicar os nosos conceptos e instrumentos -vocabulario, ferramentas lingüísticas no escrito e interpretativas no político- de análise. Para isto é imperativo destacar o seguimento que facemos neste traballo dos autores vencellados á alcumada “Escola de Essex” de pensamento e que desenvolveremos a partir do aportado por Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Jacob Torfing e demais autorías que realizan aportacións e avances á obra de Jacques Derrida e a filosofía política de Carl Schmitt, xunto con outros nomes a partir dos cales poderei propoñer, xa na análise, un estudo ao redor da liña editorial do noso medio en cuestión, Luzes, baseado, máis en concreto, no proposto por Laclau e Mouffe na explicación dos procesos de construción política e de identidade,. Comezamos explicando o noso punto de partida “laclauniano”, dende a esfera da lingüística, para acabar rematando na democracia radical proposta por Mouffe, a proposta de construción identitaria do teórico galego Álvarez Pousa. Liñas de pensamento que, na análise do contido editorial seleccionado de Luzes nos axudarán a explicar os conceptos de negación e rebeldía que atopamos en autores xornalísticos e literarios como Albert Camus e Manuel Rivas, plumas que queremos poñer en diálogo entre si e con esta escola.

² “Procuró un centro de gravidade permanente
que nunca me faga cambiar de opinión sobre as cousas, sobre a xente
Preciso...
Procuró un centro de gravidade permanente
que nunca me faga cambiar de opinión sobre as cousas, sobre a xente
unha e outra vez.”

(Tradución do italiano ao galego realizada polo autor).

Dentro da Escola de Essex, e para contextualizar a posterior análise e o presente marco teórico, é de obrigado cumprimento dar cita a unha obra que serve de pé teórico e construtivo á proposta de análise que queremos facer neste traballo. O libro “Hexemonía e estratexia socialista”, de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Este libro, saído do prelo no ano 1985, avanzaba as teses do que sería alcumado “posmarxismo”. Esta anovadora interpretación desexa superar os marcos delimitadores do denominado “marxismo clásico” ou marxismo-leninismo ortodoxo, bebendo á súa vez do hummus social dos anos 60, onde varias voces sinalaron a emerxencia de novas categorías ao redor das cales podíamos explicar a articulación política, categorías máis alá dos conceptos marxistas clásicos de “clase social” ou estrutura económica de corte esencialista.

The events of May 1968 spurred the development of a discourse -theoretical approach to social, cultural and political analysis. [...]. The development of the student revolt into a broad struggle against the multiple forms of ideological repression fostered a growing interest in the question of how identity was constructed and transformed [...] The proliferation of new social movements (for example, the feminist, peace and green movements, and those involving gays and lesbians), which followed in the wake of events in May 1968 and gained momentum during the economic crisis undermined belief in the privileged role of the working class (classism). (Torfing, 1999, p.1)

Bebendo principalmente da concepción de hexemonía e loita polo poder do italiano Antonio Gramsci (no seu caso, concepto vencellado aínda á clase social coa intención de unificar as loitas do proletariado do norte de Italia co campesiñado do sur) e adaptando as súas teses ao contexto de finais do século XX. Laclau e Mouffe caeron na conta de que as transformacións no capitalismo daban lugar a novas formas de identidade, alonxadas do único concepto de clase para ser ampliadas en moitos xeitos:

[...] transformaciones estructurales del capitalismo que han conducido a la declinación de la clase obrera clásica en los países posindustriales: penetración crecientemente profunda de las relaciones capitalistas de producción en vastas áreas de la vida social, cuyos efectos dislocatorios -conjuntamente con aquellos derivados de las formas burocráticas que han caracterizado al Estado del bienestar- han generado nuevas formas de protesta social; la crisis y el descrédito del modelo de sociedad implementado en los países del llamado “socialismo establecidas en nombre de la dictadura del proletariado”.(Laclau e Mouffe, 2000 [1990], p.111)³

³ Texto pertencente ao capítulo “*Posmarxismo sin pedido de disculpas*” do libro “*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*” (Laclau e Mouffe, 2000 [1990], Nueva Visión).

Os postulados de ambos autores, profesores na Universidade de Essex, avanzaron as emerxencias da situación política -e tamén de emerxencia dunha nova hexemonía, a neoliberal- na caída da URSS, urxindo, pois, a fornecer aos movementos progresistas e democráticos de novos mecanismos de interpretación e articulación, en consonancia co reagrupamento liberal no político e “consensual” no filosófico -atenderemos nisto á interpretación que Chantal Mouffe realiza da obra de autores como Jacob Giddens- que tomarían unha posición dominante na década dos anos 1990:

[...] the fact that since the fall of the Berlin Wall the European left has been forced into a defensive position does not mean that liberalism has won. The first reaction of libertarian intellectuals to the collapse of Communism was to herald the triumphant victory of liberal democracy. According to Fukuyama (1989, 1992), the victory of market-based liberal democracy represents nothing less than the End of History. Yet the second reaction of the libertarians has been a growing confusion and astonishment, arising from the fact that the dismantling of the Communist regimes was not, as was expected, followed by the emergency of liberal-democratic states and thriving market economies. Instead western libertarians were witness to a proliferation of ethnic, nationalist and religious conflicts, which cannot easily be written off as merely a temporal delay of the final victory of the universal reason (Mouffe, 1993a: 1) [...] Second, the collapse of Communism also meant that the enemy, which for a long time provided the identity and legitimacy of the liberal democracies in the West, suddenly disappeared. In this situation the meaning and *raison d'être* of liberal democracy have become blurred. This has in turn made the “actually existing capitalist liberal democracies” more vulnerable to the communitarian critique of liberal democracy for disregarding the importance of traditional republican values such as community, citizenship and participation. [...]. For not only do Laclau and Mouffe insist upon grounding pluralist democracy in a political community; they also insist that this community makes room for individuality. (Torfing, 1999, pp. 5-6)

A obra de Laclau e Mouffe provén, entón, de posibilitar unha alternativa teórica contra un neoliberalismo xa de corte hexemónico e onde a noción gramsciana de hexemonía vai ser chave e que reúne, segundo Paolo París, tres cuestións teóricas:

1) La crítica al esencialismo filosófico o la “metafísica de la presencia” heredada de Wittgenstein, Heidegger y el posestructuralismo, que intenta derribar las ilusiones de inmediatez que el referente, el fenómeno y el signo parecían proveer; 2) el rol del lenguaje en la estructuración de lo social, la posibilidad de que sus lógicas puedan extenderse al campo de las relaciones sociales y así fundar una nueva ontología; 3) la deconstrucción de la categoría de “sujeto”, entendido ya como descentrado, como una unidad relacional, precaria y contingente. (Laclau e Mouffe, 2011, como se citaron en París, 2018)

Hai un descarte do suxeito como identidade racional explicable per se e determinada, dada e construída, atopada en espazos preconcebidos. Hai unha emancipación na construción

do *Eu* e do *Nós*, unha liberación e un avance teórico que notan Íñigo Errejón e Chantal Mouffe respecto das correntes máis esencialistas do marxismo ortodoxo.

Para a teoría política, un punto importante de la crítica al esencialismo ha sido poner en cuestión la categoría de sujeto como una identidad racional transparente que, al ser fuente de sus acciones, puede imponer un significado homogéneo en todo el espectro de su conducta. El psicoanálisis, por ejemplo, ha demostrado que, lejos de estar organizado alrededor de la transparencia de un ego, a personalidad esta estructurada en una serie de niveles que existen fuera de la consciencia y de la racionalidad de los agentes. El autodomínio del sujeto, que es un tema central de la filosofía moderna, es precisamente lo que según Freud nunca puede ser alcanzado. Es a partir de esa perspectiva que se desarrolla nuestra crítica al esencialismo marxista”. (Errejón e Mouffe, 2015, p.12)

Segundo Paris, isto significou un cuestionamento da posibilidade de soste “necesidades históricas”, ao igual que o amplo concepto de hexemonía non deixaba espazo para os “suxeitos universais de cambio” ou a determinación económica marxista, conceptos esencialistas.

El eje de nuestro argumento es que, al mismo tiempo que el esencialismo se desintegraba dentro del campo del marxismo clásico, nuevas lógicas y argumentos políticos comenzaban a reemplazarlo. Si este proceso no avanzó más, esto se debe en buena medida a las condiciones políticas en las que tuvo lugar: bajo el imperio de partidos comunistas que se veían a si mismos como campeones rígidos de la ortodoxia y que reprimían toda creatividad intelectual. Si hoy debemos llevar a cabo la transición al posmarxismo recurriendo a toda una serie de tradiciones intelectuales exteriores a la tradición marxista es, en buena medida, como resultado de este proceso. (Laclau e Mouffe, 2004 [1985], p.34)

Partiremos aquí da amplitude que supón, segundo as aportacións de Ernesto Laclau, o feito de entender o discurso como algo moito máis aló da linguaxe, sendo lingüístico pero, tamén, metalingüístico (Laclau e Mouffe, 2004 [1985]), un camiño dende a análise lingüística ata a articulación dun discurso político en breve a partir das palabras do propio Laclau e demais aportacións doutras autoras e autores. Recoñémonos na premisa de Torfing (1999) de que o discurso é unha relación de secuencias que constitúen en conxunto algo coherente sobre o que se di ou fai, superando a diferenza entre pensamento e realidade.

El concepto de discurso se inserta en una larga tradición: Hegel hablaba de “espíritu”, Marx prefería el concepto de “modos de producción”, Heidegger hace referencia a la “época” o al “mundo”, Thomas Kuhn forjó el término “paradigma”, Lévi-Strauss propone el concepto de “estructura”, Wittgenstein inventa el giro de “juegos del lenguaje”, Clifford Geertz utiliza la noción de “cultura” y Lacan la de “orden simbólico”. Todos estos significados hacen referencia a totalidades significativas y están emparentados con la conceptualización de

Laclau y Mouffe, quienes definen al *discurso* como el “conjunto sistemático de relaciones [significativas] construidas socialmente. Dicho de otro modo: el discurso es “la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora”. O también: discurso es “un sistema diferencial y estructurado de posiciones. (Etchegaray, 2011, p.179)

2.2 O paso pola lingüística: de Wittgenstein a Saussure na dotación de significado na lingua

Á fin de aclarar e explicar o proceso que nos deriva en tal asentimento a esta definición, é preciso antes esmiuzalo e velo por partes. Nisto é aconsellable seguir os pasos que nos propón a profesora Mirta A. Giacaglia na súa excelente análise en relación ao proposto polo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein e a súa influencia na obra de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, en referencia á linguaxe. Wittgenstein, cidadán da Europa da Belle Epoque e as dúas guerras mundiais, tivo como principal obxecto de estudo o relacionado cos límites da linguaxe, nun contexto de conflito e decadencia do Imperio Austrohúngaro, sumido nunha batalla cultural onde a hexemonía dominante, coas súas regras e costumes, impedía a discusión dos grandes problemas políticos e sociais. Un home que, ademais, construíu a súa filosofía en base á constante dúbida sobre a existencia de Deus (Giacaglia, 2005), sobre a existencia, en definitiva, dun motor ou esencia ou lugar fundacional, prisma, no cal observar e practicar o perfecto e obxectivo. En relación ao que comentabamos da linguaxe, Giacaglia toma isto do austríaco:

(Wittgenstein) Afirma que nuestro lenguaje adquiere significación a partir de los usos que le damos en la práctica, dentro de reglas que regulan los usos de las expresiones en los distintos juegos de lenguaje en el contexto de las formas de vida que organizan y dan sentido a dichos juegos. [...]. Dado que el significado se establece en el contexto, desaparece la búsqueda del ideal de claridad de un lenguaje perfecto y unívoco. (Giacaglia, 2005, pp.128,129)

Esta anovadora concepción do discurso, o discurso como marco e horizonte (Etchegaray, 2011) no que, ao xeito que mencionaba Hegel, para ver o “abismo” precisamos ver o que hai despois do mesmo para denominar “abismo” a aquilo que é, polo tanto, unha fronteira e unha delimitación. Esta percepción é observada por autores como Ernesto Laclau como corpus de crecemento e desenvolvemento dunha maneira de entender o social e a relación dos suxeitos políticos no mesmo, como detalla a profesora arxentina:

Tomando un exemplo inspirado en Wittgenstein, Laclau desarrolla su concepción del espacio social como discurso partiendo de la idea que toda configuración social es una configuración significativa. En la construcción de un muro, nos dice, el acto de pedir un ladrillo es lingüístico, el ponerlo en la pared es extralingüístico. Pero esta distinción no agota la realidad de ambos actos. Las dos acciones comparten una operación total que es la construcción de la pared. ¿Cómo caracterizamos a esa totalidad que incluye, como momentos parciales, elementos lingüísticos y no lingüísticos? Esta totalidad es lo que llamamos discurso. Por discurso no se entiende, entonces, una combinación de habla y escritura, sino que, por el contrario, habla y escritura son tan sólo componentes internos de las totalidades discursivas. (Giacaglia, 2005, p.130)

Este carácter discursivo non significa dúbida da existencia dese elemento do real, senón outorgarlle significado a ese signo ou elemento na medida na que se insire nun sistema de regras discursivamente construídas (Giacaglia, 2005). Neste punto é preciso camiñar dende o estruturalismo lingüístico cara as aplicacións do posestruturalismo no eido político, asunto que nos compete, e para iso énos enriquecedor escoitar a Laclau⁴ (2007) e a exposición que el fai dun primeiro estruturalismo lingüístico cara a súa aplicación no terreo social, na teoría do discurso: “o que din en chamar perspectiva lingüística refírese non só ao lingüístico no sentido restrinxido senón tamén a todos os sistemas de significación. Como estes últimos coinciden coa totalidade das relacións sociais, as categorías e as relacións exploradas pola análise lingüística non pertencen a áreas rexionais senón ao campo dunha ontoloxía xeral” (Etchegaray, 2011, citando a Laclau, 2005). Ernesto Laclau parte do estruturalismo lingüístico comezado polo suízo Ferdinand de Saussure. Dentro dos principios do teórico, segundo os interpreta o arxentino, está a división básica entre significado e significante, cunha preponderancia do primeiro, localizado nun estadio “superior” ao outro, o significante, que é, no caso da lingüística, a expresión desa palabra en fonemas. Resultan entón, nesta lóxica, *significante* como elemento co cal a palabra se presenta o mundo, a súa forma, e *significado* como o contido, o sentido, desa palabra concreta. No caso de Jacques Lacan esta orde é invertida, preponderando o significante por riba do significado nun xeito de fórmula S/s, que non temos tempo de explicar aquí mais si facer esta breve mención, en alusión a influencia que este esquema, inicialmente saussuriano, tivo na historia do pensamento contemporáneo e da psicanálise (é o propio Saussure quen relaciona este esquema coa psicoloxía).

4 Laclau, Ernesto. [CENDEAC] (2007).

Na lóxica saussiarana, por exemplo, sabemos que *pai* significa a figura masculina proxenitora dunha proxenie, dunhas fillas ou fillos, *pai*, neste senso, acolle todo o significado anterior. Nesta linguaxe, polo tanto, outorgámoslle significado ás palabras por diferenzas e non por termos positivos, é dicir, sabemos que *pai* non é *fillo*, nin *nai*, nin *filla*, nin *avó*. Precisamos entender o resto desas palabras para entender o que significa *pai*. É necesaria, entón, certa falta constitutiva para entender o elemento ao cal facemos referencia, nesas faltas, nesas fronteiras, atopamos os marcos que sinalan as diferenzas nas cales imos artellando o sentido, en palabras de Laclau (2007): “a forma na que as identidades se constitúen na linguaxe é a través das súas relacións diferenciais”.

1º la lengua, en el sentido saussuriano del término, consiste en un sistema de diferencias sin términos absolutos; la separación entre los fonemas, entre los lexemas, es la sola realidad de la lengua la cual es así una “substancia”ni física ni mental; 2º el código que rige los sistemas aplicados unos sobre los otros no procede de ningún sujeto hablante; es más bien el inconsciente categorial quien hace posible el ejercicio de la palabra por los locutores del lenguaje; 3º el signo, que Saussure consideraba la identidad fundamental del lenguaje, está constituido por una diferencia entre un significante y un significado; esta diferencia es interna al signo y por esta razón cae dentro del universo del discurso; el signo no requiere ninguna relación “exterior”, tal como la relación signo-cosa que San Agustín colocaba en la base de su teoría del lenguaje. Un sistema “sin términos”, un sistema sin “sujeto”, un sistema sin “cosas”, así es la lengua para el filósofo instruido en la lingüística estructural. (Ricoeur, 1982, citado por Etchegaray, 2011)

Outro dos principios de Saussure, tal e como sinala Etchegaray citando a Ricoeur (1982), e que inflúe en Laclau é o da linguaxe como “forma” e non como “substancia”. Este último exemplo é demostrable co xogo de xadrez. Se xogamos ao xadrez a sustancia da cal están feitas as pezas non ten relevancia, pode ser mármore, madeira ou papel, pero o que nos importa son as regras constantes que outorgan sentido ao xogo. O mesmo pasa co exemplo que Saussure pon do tren que vai de París a Xenebra. Os vagóns do convoy poden cambiar dun día par o outro, pero o tren segue tendo sentido xa que fai o mesmo traxecto. Entendemos disto que a forma constitúe a posibilidade de significación. Aquí é onde o primeiro estruturalismo frea, xa que Saussure entende que non pode haber unha lingüística do discurso; el entende “discurso” como calquera secuencia lingüística máis longa ca oración. Hai, pois, como sinala Laclau, unha imposibilidade dun estruturalismo discursivo neste primeiro chanzo. No segundo chanzo, continúa o arxentino, está a obra de Louis Hemsjlev, da chamada Escola de Copenhague, que analiza unidades máis pequenas ca palabra, o que deu en chamar a “escala glosemática”. Por exemplo, sabemos que *pai* constitúe unha unidade de significado mais esta palabra pode ser descomposta en *p-a-i*. Esta perspectiva, que supera

a Saussure, serviría de inspiración para autores como Roland Barthes, xa que unha vez que definimos as unidades significativas como glosemas, resume Laclau, e non como significante e significado, podemos pasar a describir calquera sistema máis aló do meramente lingüístico: “as categorías lingüísticas deixan de ser lingüísticas e comezan ser significativas nun entorno máis amplo”, resume o teórico da Escola de Essex. Extraemos disto unha relación *sintagmática* e outra *paradigmática*. Por exemplo, recollendo o exemplo que usa Laclau, no menú dun restaurante hai unha relación sintagmática de *primeiro prato*, *segundo prato* e *postre*, mais tamén unha paradigmática, de combinación das tres, e dentro de cada categoría, de cada prato, neste caso, poden establecer relacións sintagmáticas de substitución, por exemplo, poden pedir de entrante salmón afumado ou unha táboa de queixos. O que se quere exemplificar con isto é que estas categorías, sintagmas e paradigmas, agora comezan ser “xeralizables a calquera materia significativa”, segundo Laclau. Volvendo a Wittgenstein hai un exemplo recorrente del que é empregado por Laclau, o caso da construción dun muro. O feito de que dous traballadores estean construíndo un muro acolle unha relación lingüística (un pídelo ao outro que lle pase un ladrillo) e outra extralingüística (ese ladrillo é collido pola man do outro traballador e colocado no muro). A distancia entre a significación das cousas e das cousas en si mesmas comeza ser posta en cuestión. Na nosa relación diaria co mundo somos conscientes dun infinito abano de elementos que forman parte dese mundo real mais, entendemos, á maneira que propón Wittgenstein e que adquiren Laclau e Mouffe, a eses obxectos ou elementos como elementos da realidade en si mesmos pero cuxo significado ven dotado a través dun proceso político de significación, “todo tipo de actividade social é significativa” (Laclau, 2007). Entre a significación e a acción non detectamos, pois, diferenzas fundamentais, o discurso é a totalidade significativa que engloba palabras e accións.

Volvendo á conferencia de Laclau, o experto enuncia que Ferdinand de Saussure aprezo transformacións entre significante e significado. A isto podemos poñer de exemplo a palabra “íloa” (εἰλώτης), palabra grega que facía referencia aos escravos dos lacedemonios, aos servos espartanos, é dicir, a aquelas persoas privadas da súa condición de cidadanía. Hoxe en día, se atendemos ao dicionario da Real Academia Galega (RAG), observamos que a evolución desta palabra, *idiota*, significa “Que ten ou demostra moi pouca intelixencia, que se

deixa enganar facilmente ou que non sabe sacar proveito dunha situación”⁵. No seu significado orixinal esta palabra referíase a un termo que cambiou a día de hoxe. Saussure, sostén Laclau, que a linguaxe cambia deste xeito de forma moi lenta, xa que, defendía o suízo, non existía un interese aparente ou explícito en cambiar a linguaxe. Daríanos igual, diría Saussure, chamar a un bebé *bebé* que *tatá*, xa que o relevante sería que eses fonemas nos serviran para representar un significado concreto respecto da entidade a que facemos referencia. Mais, contesta aquí Laclau, se pasamos neste punto da lingüística da linguaxe á lingüística do discurso veremos que os fenómenos da linguaxe afectan a unidades máis longas ca frase, como sostíña Saussure. Laclau pon para isto o exemplo da oración “teño pan, mais preciso leite”, na que o significado está menos relacionado co capricho puntual do falante e máis relacionado coa forma na que almorza de xeito normativo a sociedade occidental, “cando pasamos a esas secuencias discursivas vemos que si hai interese nese cambio lingüístico e que se estende máis aló da frase” (Laclau, 2007). Temos, por exemplo, a palabra “liberdade”. Saussure nos diría que se trata dunha palabra estable, mais o que significa “liberdade” está sometido a oscilacións moito máis rápidas ca o sentido puramente lingüístico. Certas persoas terán interese en relacionar “liberdade” con certos significados, como no caso liberal, onde a palabra vai asociada a conceptos como “propiedade privada”, “libre mercado” ou “capitalismo”, mentres que en campos políticos progresistas ou socialistas iría asociado a “democracia material”, “liberdade de expresión”, “liberdade de emparellarte con quen queiras”. Os nazis, por exemplo, e por poñer un exemplo máis comntrovertido, elevaban o seu particular concepto de “liberdade” ás rexas dos campos de exterminio con aquel lacónico “o traballo farávos libres” que, estaremos de acordo, é unha resignificación monstruosa do concepto.

2.3 Moito máis aló da linguaxe: o discurso como feito metalingüístico. Derrida, Mouffe e Laclau no “indecidible”

Entramos na ideoloxía, na loita constante polo outorgamento de sentido a elementos lingüísticos na forma pero cuxa interpretación será traducida en discurso político constante ao redor dos principios constitutivos, tamén, do político. É unha asimilación de significado(s) que non deixa de ser unha asimilación na psique de pautas de conduta, consensos e cultura

⁵ Real Academia Galega. Dicionario en liña. <https://academia.gal/inicio> Consultado por última vez o 20/04/2021

(política, ao fin e ao cabo) nun proceso temporal determinado, sempre susceptible de cambiar nunha realidade “indecidible”, termo de Jacques Derrida. Concibimos, entón, seguindo esta premisa, os elementos dispoñibles na realidade como obxectos que poden significar en potencia e sempre significan en tanto existen e son interpretados polos seres humanos, prestos a articularlos de maneira determinada para a elaboración lóxica dun discurso concreto e de cuxas interpretacións sempre poderemos extraer impresións de precariedade e continxencia. Obxectos dos que distinguimos o ser (*esse*), histórico e cambiante e a súa entidade (*ens*), que non o é.

[...] en nuestro intercambio con el mundo los objetos nunca nos son dados como entidades meramente existenciales, ellos se nos dan siempre dentro de articulaciones discursivas. La madera será materia prima o parte de un producto manufacturado u objeto de contemplación en un bosque u obstáculo que nos impida avanzar; la montaña será protección contra un ataque enemigo o lugar de una excursión turística o fuente para la extracción de minerales, etcétera. La montaña no sería ninguna de estas cosas si yo no estuviera aquí; pero esto no significa que la montaña no exista. (Laclau e Mouffe, 1990. P.118)

Chegamos á conclusión de que o discurso é o marco, o horizonte onde debuxamos a delimitación que é o horizonte mesmo: “dentro do cal é posible distinguir a “realidade” da irrealidade”, a “verdade” da falsidade, o “valor” do sen valor, a “bondade” da maldade ou a “beleza” da fealdade [...]. Como en Foucault, cada articulación discursiva determina as condicións que fan reais ás cousas ou verdadeiras as proposicións”, a realidade, recalca o autor, é unha construción social, “ a praxe constrúe o sentido, “significa”, constitúe cada cousa como “esta cousa”.

El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por construir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos puntos nodales. (Lacan ha insistido en las fijaciones parciales a través de su concepto de points de capiton, es decir, de ciertos significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena significante. Esta limitación de la productividad de la cadena significante es la que establece posiciones que hacen la predicación posible -un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico. (Laclau e Mouffe, 1987 [1985] citados por Stavrakakis, 2015).

A realidade das cousas non é previa ao discurso senón o seu resultado” (Etchegaray, 2011). Enfrontámonos, di Laclau (2007), a unha “flutuación ideolóxica” na que os termos significan cousas moi distintas pero poden significar outras cousas nun prazo moi breve, é dicir, significan en potencia, é dicir, as palabras non conteñen esencias vencelladas per se ao seu significante senón que conviven nunha atmosfera indecible (empregando o termo

derridiano) onde o seu significado pode variar notablemente. Falamos das palabras, falamos do resto de cousas do mundo. Disto, continúa o arxentino, o autor Roland Barthes extrae os conceptos de *connotación* e *denotación*. Nisto temos un exemplo co termo *rosa*, onde a denotación é ese nome, “rosa” e a connotación pode ser que simboliza “amor” ou “cariño”. Interéanos esa connotación, ese xeito de *inferencia* onde queremos salvar unha imposibilidade, un baleiro aparente, con algo fóra do plano figurativo, interpretando e significando un termo, construíndo discurso encol dunha identidade que, deste xeito, nace per se incompleta. Laclau (2007) sostén que aquí hai unha relación entre o connotativo e o denotativo, en que medida hai un sentido denotativo único ou non será o denotativo a primeira das connotacións? Derrida deconstrúe isto e observa como certos termos fúndanse en asociacións que non son de carácter necesario, mais si continxente. Seguindo a asimilación que Laclau e Mouffe fan do interese de Wittgenstein na linguaxe, mais levada por eles agora, como vimos a través de Laclau, ao político, herdamos deles a concepción da realidade non como un conxunto de lóxicas esenciais dadas (e así o critican Laclau e Mouffe nas súas respostas aos postulados esencialistas do marxismo-leninismo ortodoxo) ou normas históricas como unha construción social en tanto se constrúe ao significala, polo que entendemos á discursividade como campo onde un obxecto se significa como axente social e non viceversa (Giacaglia, 2005). Damos metáforas, nomes á realidade e estes obxectos do real asumen papeis que emanan necesariamente da construción discursiva e son, polo tanto, faltos de plenitude, inestables, xa que fóra dese contexto discursivo os obxectos non teñen ser, senón existencia, as cousas teñen sentido dentro dunha construción discursiva da linguaxe ou, segundo Wittgenstein, “xogo de linguaxe” (Laclau e Mouffe, 1990). O concepto de “xogos de linguaxe”, que Saussure comprendía, como dixemos, en significante e significado, e que o propio suízo indicaba como procedementos lentos non deixan de ser un factor afectado polo incremento da produción capitalista, un elemento, polo tanto, que nota de deixa notar a velocidade impresa do desenvolvemento moderno e que, dende a óptica de Saussure, era imposible de ver a finais do século XIX e comezos do XX. Co concepto de indecibilidade xorde, entón, unha noción de continxencia e historicidade no ser.

En sociedades con un baixo nivel tecnolóxico de desenvolvemento, en las que la reproducción de la vida material es llevada a cabo a través de prácticas fundamentalmente repetitivas, los “juegos del lenguaje” o secuencias discursivas que organiza la vida social son predominantemente estables. Tal situación da lugar a la ilusión de que el ser de los objetos, que es una construcción puramente social, pertenece a las cosas mismas. Esta idea de un mundo organizado a través de un conjunto estable de formas esenciales es la presuposición central de las filosofías de Platón y Aristóteles. La ilusión básica del pensamiento metafísico reside

precisamente en esta falta de conciencia de la historicidad del ser. Es sólo en el mundo contemporáneo, cuando el cambio tecnológico y el ritmo dislocado de la transformación capitalista alteran constantemente las secuencias discursivas que construyen tal realidad de los objetos, que el carácter meramente histórico del ser se torna plenamente visible. (Laclau e Mouffe, 1990, pp.133-134)

Si... renunciamos a la hipótesis de un cierre último de lo social, es necesario partir de una pluralidad de espacios políticos y sociales que no pueden ser conducidos a ninguna base unitaria última. La pluralidad no es un fenómeno a ser explicado sino el punto de partida del análisis. Pero, si como hemos visto, la identidad de estos espacios es siempre precaria, no es posible afirmar simplemente la ecuación entre autonomía y dispersión. *Ni la autonomía total ni la subordinación total son. En consecuencia, soluciones plausibles*⁶. (Laclau e Mouffe, 1987 [1985], p.140)

Esta concepción do discurso coma un todo, superando a distinción entre linguaxe e acción, tamén é notable, incluso, naquilo que percibimos como esencial e dado, como obxectos que son aquilo que nos parece “natural” xa que proveñen da natureza. É relevante, neste punto, revisitar un instante á profesora Giacaglia:

Los hechos naturales son también hechos discursivos en razón de que la misma naturaleza es ella el resultado de una construcción histórico-social. No hay ningún hecho cuyo sentido pueda ser leído de manera transparente, del mismo modo que no hay ningún hecho que pueda probar de modo definitivo una teoría, dado que no hay garantía de que ese hecho no pueda ser explicado de un modo más adecuado (es decir determinado en su sentido) por una teoría posterior y más comprensiva. (Giacaglia, p.131, 2005)

O que nos outorga isto é o principio de indecibilidade na construción discursiva. A realidade, en tanto sempre é explicada e construída por nós, é interpretada e elaborada de xeito contingente. Jacob Torfing sinala neste punto un aporte importante vido da obra de Jacques Derrida, que é a explicación que o filósofo fai da concepción da economía como material esencial por parte do marxismo clásico, a chamada “superestrutura”; unha economía “rexida polas súas propias forzas” e como o proceso histórico se ve conducido por unha forza única baseada na contradición entre as distintas forzas e as relacións de produción (Torfing, 1999). Laclau e Mouffe ancoran esta noción do real e do aprehensible del en relación e contraposición co determinismo que o marxismo clásico coloca para a estrutura económica:

¿Qué ocurre, en cambio, si abandonamos el concepto de “determinación en última instancia por la economía”? [...] que no hay una *última instancia* sobre la base de la cual la sociedad pueda ser reconstruida como una estructura racional e inteligible, sino que la eficacia relativa de cada esfera depende de una relación inestable entre fuerzas antagónicas que es constitutiva

⁶ Aspas engadidas polo autor.

de lo social. Por exemplo, la estructura de las relaciones capitalistas de producción en cierto momento impondrá límites a la distribución del ingreso y al acceso a los bienes de consumo pero, a la inversa, factores tales como las luchas obreras y el grado de organización sindical tendrán también un efecto limitante sobre la tasa de ganancia que puede obtenerse en una cierta coyuntura política y económica. (Laclau e Mouffe, 1990, p.130)

Derrida (1978) citado por Torfing (1999) no seu compendio refresca a noción daquel “centro” esencial que recibiu varios nomes ao longo da historia como *eidos*, *arche* ou *telos*; tamén Deus, conciencia ou Home: un centro que sería “pura presenza” e que gobernaría o proceso de estruturación escapando el mesmo dese proceso de estruturación. Na ausencia dese elemento estruturante, na presenza e asunción dese baleiro, da inexistencia e “abismo” de posición de centro último co cal mirar o mundo con mirada “pura” ou “obxectiva”, Derrida destaca que nesa ausencia de centro ou orixe *todo é discurso*, polo que discurso é definido polo filósofo como “un sistema de diferenzas nas que a acción da significación esténdese indefinidamente debido á ausencia dun significante transcendental” (Derrida, 1978, citado por Torfing, 1999) polo que, remarca Torfing, esta definición enfatiza na inestabilidade da construción de significado, no seu permanente proceso de continxencia. É interesante ollar ao que a propia Chantal Mouffe recolle, citando a Lefort (1988) no relacionado entre este concepto que sostemos de indecibilidade e a súa práctica política e concepción da democracia en si mesma:

Otros autores, como Claude Lefort, insisten en la transformación simbólica que hizo posible el advenimiento de la democracia moderna, esto es, en “la disolución de los marcadores de certidumbre”. Deste este punto de vista, la moderna sociedad democrática es una sociedad en la que el poder, la ley y el conocimiento han experimentado una radical indeterminación. Esto es consecuencia de la “revolución democrática”, que conduce a la desaparición de un poder que antes encarnaba la persona del príncipe y se vinculaba a una autoridad trascendental. Se inauguró así un nuevo tipo de institución en lo social en la que el poder quedó convertido en “un lugar vacío. (Mouffe, 2003 [2000])

2.4 O camiño á construción hexemónica: de Antonio Gramsci a Mouffe e Laclau

Aquí chegamos á superación que Laclau e Mouffe fan das teses orixinais de Gramsci, aínda debedoras en grandísima parte do marxismo clásico, que dota dun papel principal á “loita de clases” como panca para a articulación hexemónica, sendo un resto de reduccionismo de clase (Torfing, 1999) do cal Laclau e Mouffe pretenden ir máis alá. O concepto de “articulación hexemónica” xa apareceu varias veces no transcurso deste texto, polo que

cremos convinte, co afán de aclarar o concepto, defínilo seguindo os pasos de Jacob Torfing, analizando a articulación como o principio do que resulta a construción dun discurso hexemónico. Esta articulación non deixa de establecer ligazóns entre elementos ata o punto que a identidade destes elementos é modificada debido á práctica articulatoria (Torfing, 1999, op, Cit Laclau e Mouffe, 1985), con isto Torfing (1999) é capaz de proporcionarnos unha definición de “hexemonía”, outro concepto que estamos a manexar: “podemos definir hexemonía como a expansión dun discurso, ou un conxunto de discursos, cara un horizonte dominante ou unha orientación e acción sociais articulando elementos incompletos para facer deles momentos de fixación parcial nun contexto entrecruzado de forzas antagónicas”. Nesa articulación hexemónica, dinos Paolo París (2018), concorren distintas demandas que atopan unha relación equivalencial a través dun elemento común que está dotado dun baleiro que lle permite acubillar unha grande carga simbólica. Mouffe (1981) citada por Torfing (1999) destaca a noción de “estado integral” que Gramsci propón. Nela o estado é a suma dunha sociedade política e unha sociedade civil, o que é unha hexemonía protexida por unha armadura de coerción. Mouffe entende disto que o proxecto de Gramsci non é unha “estatificación” da sociedade, senón a comprensión da sociedade como terreo de loita hexemónica (Mouffe, 1981, citando a Gramsci, 1941) na que o Estado, alonxado dunha concepción moral do mesmo, é un instrumento para a consecución da hexemonía. Nese terreo de loita, explícita a teórica belga e interpreta Torfing, Gramsci trascende en grande parte o reduccionismo de clase esencialista:

According to Gramsci, the subjects of political action cannot be identified with social classes, since they rather have the form of “collective wills”⁷, which constitute the political expression of hegemonic systems created through ideology. The formation of a collective will is not a consequence of the imposition of the ideology of the dominant class on the other classes. It is, rather, the product of an “intellectual and moral reform”, which breaks up the ideological terrain and rearticulates the ideological elements. Finally, as Gramsci repeatedly stresses, intellectual and moral reform should aim to form a collective will with a “national-popular” character. Articulation of the national-popular elements is what allows a particular class to express the interests of the nation [...] Gramsci’s rejection of class reductionism clears the ground for development of an anti-essentialist theory of ideology. (Torfing , 1999, citando a Mouffe, 1979, p. 29)

Como ben indica Torfing, esta ventá que nos abre Gramsci é aproveitada para a elaboración dunha comprensión do que entendamos como hexemonía, cuxo sendeiro xa vai

⁷ Neste escrito traballaremos con este concepto coa tradución ao galego de “vontades colectivas”.

sendo construído, moitos anos despois da morte de Gramsci, por Ernesto Laclau, como algo que supera á mera lóxica de clase:

According to Laclau (1977:105-8), there are two privileged forms of interpellation: class antagonisms, which arise from the exploitation at the level of the mode of production; and popular-democratic antagonisms, which arise from the relations of dominance at the level of the social formation [...]. Popular-democratic interpellations constitute a terrain of polyvalent articulations which the social classes struggle to hegemonize. This struggle takes the form of the dis- and re-articulation of the ideological elements. (Torfing, 1999, citando a Laclau, 1977, pp. 30-31)

Trátase dunha radicalización da noción gramsciana orixinal de hexemonía; esta praxe, esta rearticulación, é tamén explicada por Errejón Galván na construción dun suxeito político específico, na construción, en definitiva, dunha identidade:

Esa construción debe basarse en la identificación de “dolores” compartidos -en la expresión de Boaventura de Sousa Santos-, pero su siguiente paso es la articulación de todos ellos en un sentido unitario, y su agrupación mediante una nominación que constituya el colectivo. Es una tarea contingente y discursiva. Se trata de la producción de voluntad colectiva de la que hablaba Gramsci, como la forma en la que un grupo social concreto ejerce la dirección del conjunto social integrando en forma subordinada a la mayoría, aislando a los menso y encarnando con éxito el interés general. En consecuencia, los alineamientos políticos de una sociedad -las razones que unen y enfrentan a la gente- no pueden darse por determinados en ninguna esfera externa a la política. (Errejón,, 2011, p.77)

Seguindo a teoría do discurso como posibilidade de articulación de elementos non existentes no esencial e construídos politicamente nun espazo permanentemente continxente e precario énos posible poñer por enriba da mesa os concepto claves de hexemonía e antagonismo, piores na obra de Laclau e Mouffe -nesta última teremos o engarce para transitar destes conceptos cara a definición da *democracia radical*- e outras das nosas nocións para a análise que debemos explicar neste marco teórico. Como relata Torfing (1999), nun claro contraste entre a concepción esencialista da identidade, o análise do discurso enfatiza na construción dunha identidade social dentro e no traveso de prácticas hexemónicas de articulación:

It is interesting to note that “*hegemonic*” here refers neither to the imposition of ruling-class ideology on other classes, nor to the imposition of the articulatory principle of the fundamental classes on an ensemble of political struggles and social relations (1982:101). Rather, hegemonic practices are seen as constitutive of all social identity, including class identity. (Torfing, 1999, citando a Laclau e Mouffe, 1982, p. 41)

2.4 A “presenza dunha ausencia”: a negatividade constituínte para entender a noción de “antagonismo” de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau

Invoquemos para isto, de novo, o concepto de “baleiro” do que Chantal Mouffe facía referencia citando a Lefort. Este baleiro, esta exterioridade, será a chave mediante a cal entendemos a concepción mesma da identidade e ten que ver coa propia concepción do antagonismo, da oposición ao outro como a fundación desa identidade -como xa dixemos ao comezo deste marco teórico en referencia ao lingüístico- descartando a existencia de elementos positivos per se senón que concibimos eses elementos como significantes no momento en que recoñecemos a súa negatividade, é dicir, no momento en que outorgamos significado ás cousas existentes polas súas diferenzas e non porque estas cousas leven en si unha esencia que as dote de significado inmutable e eterno: “Como horizonte teórico posfundacional, a teoría do discurso de Ernesto Laclau é en grande medida unha reflexión encol do *Abgrund* heideggeriano, isto é, a idea de que en lugar do fundamento hai un abismo entendido tamén como *a presenza dunha ausencia*⁸. Este é o lugar dunha negatividade diferente á da dialéctica hegeliana [...]” (París, 2018:58). Partimos, indica París, da idea de que calquera sistema estrutural é limitado e rodeado dun “exceso de significación” que non pode dominar (Laclau, 2000:14). A influencia lacaniana e psicanalítica de Laclau é neste punto notabilísima. O teórico arxentino chegou a definila como “o único camiño válido para detectar as pulsións que operan detrás desta construción [...] o achegamento máis rico para a comprensión da realidade humana” (Stavrakakis, 2015, citando a Laclau, 2005). Indica Yannis Stavrakakis, outro adscrito á Escola de Essex, a relevancia desta negatividade lacaniana na concepción do propio Laclau ao redor das posicións de suxeito, coa achega do “suxeito da falta” e poñendo así límites internos ao discurso:

[...] su conceptualización de lo que llamó el “significante vacío” es un tratamiento de las objetivaciones fantasmáticas de la plenitud ausente de lo real en la vida política. En esta perspectiva, las categorías de “dislocación” y “significante vacío” constituyen un dueto coherente [...] las dislocaciones son simultáneamente traumáticas/disruptivas y productivas, señalando así una interpenetración irreducible entre negatividad y positividad, entre *falta* y *deseo*. Son traumáticas en tanto amenazan las identidades” y órdenes sociopolíticos, pero son también productivas en tanto están en la base de construcción de identidades nuevas. (Stavrakakis, 2015, p.24)

⁸ Cursiva engadida polo autor.

É na exterioridade constitutiva onde Mouffe, pola súa banda, atopa o pé para explicar o seu concepto de “hexemonía”, a exterioridade que explica o antagonismo e a dinámica, entón, que resulta na delimitación do marco identitario e na agrupación de vontades colectivas, a hexemonía como potencia para a construción popular.

Debido a que todo objeto lleva inscrito en su propio ser algo distinto de sí mismo y a que, en consecuencia, todo se construye como *diferencia*, su serno puede concebirse como pura “presencia” u “objetividad”. Dado que el exterior constitutivo está presente en el interior del interior como su posibilidad siempre real, toda identidad resulta puramente contingente. Esto implica que no deberíamos concebir el poder como una relación *externa* que tiene lugar entre dos identidades previamente constituidas, sino más bien como un elemento constituyente de las propias identidades. Este punto de confluencia entre la objetividad y el poder es lo que hemos llamado “hegemonía”.(Mouffe, 2003 [2000], pp. 38,39)

Asumimos deste xeito aquel encontro co “Real imposible”, a dislocación, o negativo, como límite do propio discurso e necesidade irrenunciable e vencellada totalmente á “formación de identidade e o desexo socio-político” (Stavrakakis, 2015). Non hai, entón, un momento de unificación e comunión, de harmonía plena ou hexemonía total de todos os axentes sociais encol dun “sentido común” que, no caso da crítica que elabora París, o neoliberalismo adhire para si: “[...] contradí as promesas do neoliberalismo dunha orde social confiada nos ditames do mercado e da “boa” administración e contradí as promesas de calquera pensamento utópico estruturado desta forma” (París, 2008). Laclau reflexiona ao longo da súa obra con este concepto de “abismo” que outorga ao mesmo tempo a posibilidade da transformación social, a posibilidade da liberdade xa que a estrutura está sometida, indica París a un “movemento de fixación/desfixación que estrutura esa totalidade imposible e necesaria” (París, 2008). O “antagonismo” aparece cando describimos e delimitamos o campo onde se produce a articulación hexemónica.

[...] existe una radical imposibilidad de totalización, de unidad absoluta y final del campo social ni de ninguno de sus elementos. Esto es lo que significa la imposibilidad de la sociedad, y una de las formas de obstaculización es el antagonismo. Allí⁹ el antagonismo es presentado como un tipo de relación en el que la presencia del otro me impide ser yo mismo. Aquí, entonces, las identidades no son plenas sino incompletas, fallidas. En cuanto el antagonismo se presenta, mi ser se ve amenazado: “no puedo ser ya una presencia plena para mi mismo” (2011:68) [...]. La constitución de un Yo y de un Otro se ve entonces desbordada de una significación que va más allá de la positividad. (París, 2018, p.60)

⁹ Refírese Paolo París a “Hexemonía e estratexia socialista” (Laclau e Mouffe, 2011 [1985]).

Que algo sexa negado, entón, implica a demarcación da nosa positividade, o antagonismo é a negación de certa cousa moito máis alá da súa negación dialéctica, negándose esa cousa límitase ao obxecto negado A e delimitase o obxecto B que exerce a negación xa que o obxecto negador percibe ao obxecto negado como unha ameaza para a súa positividade, “o símbolo de aquilo que fai imposible *calquera* nós” (Moufe, 2003 [2000]). O obxecto B ve ameazada a súa identidade, sempre precaria e en construción, pola existencia dese outro, obxecto A, que nega a súa identidade e supón un obstáculo para adquirir unha totalidade hexemónica que é imposible, unha chegada e asunción total do desexo, xa que caeríamos nun paradoxo onde precisamos da negación para a consecución da identidade pero non se pode eliminar a sempre perenne existencia dunha negación, dunha insatisfacción, sexa cal sexa a escollida que outorgue sentido ao noso Eu, xa que conlevaría a anulación da identidade mesma.

Aquí hay entonces un bloqueo recíproco, simétrico. En ambos lados de la frontera antagónica tenemos la misma operación, una positivación basada en una negación. La otra interpretación es que el otro sea una proyección de una falta interna en algún objeto exterior, que el adversario sea la positivación de una negatividad propia y constitutiva. Aquí hay un desnivel, entonces, una asimetría en la relación. Porque habría un autobloqueo, una relación de negatividad con nosotros mismos que luego es exteriorizada en otro [...]. El sujeto borrado de Lacan es una conceptualización de esa falta interna, límite al orden simbólico. La subjetivación, la identificación con distintas “posiciones de sujeto”, es el pasaje para evitar la experiencia traumática del autobloqueo. Por eso, en última instancia, el sujeto es justamente la presentificación de una falta de plenitud, un resto que no encaja en el orden del mundo establecido. Representa, justamente, “el fracaso de la subjetivación (2000: 262). (París, P. 2018, citando a Zizek, S. 2000)

Segundo nos marca Torfing (1999) non todas as articulacións de discurso son articulacións hexemónicas, as articulacións hexemónicas están caracterizadas por certo grao, pois, de forza e represión, de coacción, é a forza hexemónica, a mesma responsable da negación da identidade “completa”, a que executa a imposibilidade de comunión plena no real e no simbólico, a que constrúe outroriedades que son para ela “obstáculos” das súas propias aspiracións á completude. Esta negación da identidade do Outro e a consecuente delimitación da identidade do Eu é facilmente trasladable ao campo da acción política diaria, nunha ligazón que consideramos esencial para que se produza o feito político, é e que toda forma política inclúe algún tipo de relación antagónica.

2.5 O Poder da construción antagónica: invocación de Carl Schmitt lido por Mouffe

Aquí é preceptivo seguir a liña marcada por Chantal Mouffe para invocar a Carl Schmitt e, ao mesmo tempo, para frealo. Schmitt é un dos pais teóricos do pensamento de Mouffe na súa concepción do político, pero é a propia Mouffe, como veremos agora, quen o frea, xa que se ben aceptamos que “a distinción política específica á cal as accións e motivacións políticas poden ser reducidas é a distinción entre amigo e inimigo” (Torfing, 1999 citando a Schmitt, 1976). Esta será nosa concepción de partida, máis veremos como Mouffe sublima este concepto para facelo coherente coa democracia pluralista e o respecto ao opoñente, xa que, de seguir as teses de Schmitt, atoparíamos unha perigosa xustificación da aniquilación física do opoñente, que o alemán defendía que fora “non só derrotado senón destruído fulminantemente” (Torfing, 1999, citando a Schmitt, 1976). Algo que, recalcamos, non é compartido nin por Chantal Mouffe nin pola escola que nos guía neste debuxo do estado da arte, xa que é unha postura en total confrontación encol dos valores dunha democracia pluralista e participativa, onde as diferenzas son recoñecidas e aceptadas, sen necesidade de ocultalas ou homoxeneizalas, un dos razoamentos clave da democracia radical. Para a teórica belga da escola de Essex estas diferenzas son a propia explicación e constitución, como xa explicamos ao comezo, da identidade.

Mi opinión es que un proyecto democrático radical informado por el pluralismo sólo puede formularse adecuadamente en el contexto de una perspectiva según la cual la “diferencia” se interpreta como condición de la posibilidad del ser. De hecho, sugiero que todas las formas de pluralismo que dependan de una lógica de lo social que implique la idea del “ser como presencia” y considere la “objetividad” como algo perteneciente a “las propias cosas” llevan necesariamente a la reducción de la pluralidad y, en último término, a su negación. Este es de hecho el caso de las principales formas de pluralismo liberal, que generalmente empiezan destacando lo que llaman “el hecho del pluralismo” y después pasan a buscar procedimientos para abordar esas diferencias sin reparar en que el objetivo de dichos procedimientos es en realidad volver irrelevantes las diferencias en cuestión y relegar el pluralismo a la esfera de lo privado. (Mouffe, 2003 [2000], pp.36,37)

Para isto tan abstracto que estamos a discutir sobre a construción antagónica e a diferenza como posibilidade de construción identitaria pode ser ilustrativo botar man dun exemplo en relación coa liña política do día a día. Nun conflito concreto e cotiá, como pode ser a peonalización dunha rúa do centro dunha cidade, a veciñanza pode reclamar do concello esa peonalización para satisfacer unha demanda: unha vida de mellor calidade, onde poder pasear sen fumes de coches e poder deixar correr e xogar ás crianzas nun entorno coidado.

Este tipo de demandas sociais, recalca Laclau, non presupoñen ningún tipo de rotura ou fronteira dentro do social. A demanda “adopta a forma de petición” (Laclau, 2009) e é unha demanda que pode ser reabsorbida pola institución concreta, neste caso, o concello. Os actores sociais aceptan de xeito tácito o consenso respecto das praxes e maneiras de ser e actuar das institucións e depositan nelas a satisfacción desas demandas xa que esas institucións teñen o poder de decisión, isto é o que o teórico posmarxista arxentino denomina “lógicas da diferenza”, xa que non presupoñen división social algunha e defenden que toda demanda pode ser satisfeita de maneira administrativa e non antagónica. Se o concello, pola contra, non satisfai esa demanda, e se nega esa comunión entre o desexado e o suxeito que desexa (neste caso, a cidadanía ou a veciñanza desa rúa) créase unha oposición entre os dous elementos, esa posición de oposición, esa negatividade, facilita a comunión da veciñanza encol dun actor que impide a realización dese desexo, neste caso, a administración municipal. Temos aquí, sinala Laclau (2009), unha “lógica da equivalencia”. Pode que a esa demanda insatisfeita, nuns días, grazas á mobilización social, a acción de protesta e denuncia dos medios de comunicación e as redes sociais, se xunte con outras demandas insatisfeitas: unha maior protección á vivenda, a restauración do patrimonio, máis parques dentro da área urbana, políticas municipais de benestar e conciliación, etc. Unha demanda insatisfeita que atopa connotacións análogas e inferencias na procura do *pracer* (unha maior calidade de vida e maior benestar, neste caso) xunto co resto de demandas que son articulables en potencia como conxunto. É dicir, o que Ernesto Laclau enmarcaría dentro dunha “cadea de equivalencias” na que a loita pola peonalización desa rúa sería o que deu en chamar o “significante baleiro”, o elemento de forte carga simbólica do que falabamos nas páxinas anteriores, o significante que pecha en si mesmo a potencia da simboloxía de accións múltiples que, aparentemente, non teñen unha relación entre si pero entre as cales se da un proceso de inferencia, de connotación (“vínculos equivalenciais”, resume o arxentino) de identificación de demandas que converxen nun punto nodal concreto. Este razoamento, explica Laclau, onde se da unha situación social “na cal as demandas tenden a reagruparse sobre a base negativa de que todas permanecen insatisfeitas é a primeira precondition -pero de ningunha maneira a única- dese modo de articulación política que denominamos populismo”; a existencia desas cadeas equivalencias da lógica populista bloquea a individualidade das relacións de diferenza das demandas illadas. É Laclau, ante a dúbida sobre como “se amosa” esa equivalencia quen destaca que non se amosa de xeito “visible” xa que as demandas son demandas sempre diferenciais, mais aquí intervén a articulación hexemónica.

“La equivalencia procede enteramente de la oposición al poder que está más allá de la frontera, que no satisface ninguna de las demandas equivalenciales. En ese caso, sin embargo ¿cómo puede ser representada la cadena como tal? Como he sostenido en otro artículo, la representación sólo es posible si una demanda particular, sin abandonar completamente su propia particularidad, comienza a funcionar además como un significante que representa la cadena como totalidad (de la misma manera que el oro, sin dejar de ser una mercancía particular, transforma su propia materialidad en la representación universal del valor). Este proceso, mediante el cual una demanda particular comienza a representar una cadena equivalencial inconmensurable con sí misma, es por supuesto lo que hemos denominado *hegemonía*”. (Laclau, 2009, p.59)

Tomamos de Laclau o razoamento de que esa constitución dunha formación hexemónica depende enteiramente dunha fixación continxente que asigna a uns significantes particulares un papel central na estruturación do campo discursivo. Laclau distingue entre “suxeito democrático” -aquele suxeito dunha demanda concibido como particularidade diferencial- e “suxeito popular”, aquel que permite o marco populista.

“Esto muestra claramente las condiciones tanto de surgimiento como de desaparición de una subjetividad popular: cuanto más tienden a ser absorbidas diferencialmente las demandas sociales dentro de un sistema institucional exitoso, más débiles serán los vínculos equivalenciales y menos probable la construcción de una subjetividad popular, por el contrario, una situación en la cual coexisten una pluralidad de demandas insatisfechas y una creciente incapacidad del sistema institucional para absorberlas diferencialmente crea las condiciones que conducen a una ruptura populista”.
(Laclau, 2009, p. 57)

Interézanos disto a característica que posúen os significantes “tendencialmente” (Laclau, 2009) baleiros, significantes baleiros cuxa amplitude sanda o esgotamento da cadea de equivalencias, xa que, sostén o teórico arxentino, canto máis ampla é a cadea de equivalencias coas súas demandas máis debilitada se verá a función de representación universal co particularismo inicial: debido á súa capacidade de homoxeneizar na realidade heteroxénea só poden facelo en base á redución da súa particularidade, isto é, do que demos en denominar o seu *fetichismo*: o esencialismo ou identitarismo exclusivo e non inclusivo. Recoñece Laclau a existencia dun “baleiramento” que resulta enriquecedor en tanto outorga amplitude, xa que os significantes, ao ter que abarcar toda unha canle equivalencial coas súas partes, van moito máis alá do que podería aportar un significante diferencial e excluínente, aillacionista; mais existen, tamén, riscos “empobrecedores” xa que a lóxica universalizante separa ao termo de contidos particulares.

2.5 Os afectos, as dores e a construción hexemónica mediante a paixón: De Lacan a Errejón

Énos interesante volver concentrarnos no terreo totalmente cambiante e axitado no que se producen estas articulacións hexemónicas dadas en forma de cadeas de equivalencia, e é que podemos explicar o emprego destes significantes baleiros non só na construción discursiva senón tamén no emprego ao longo da historia dos mesmos termos para enmarcar realidades ben distintas. Nos comezos deste marco teórico, cando falabamos da importancia da lingüística na Escola de Essex, invocabamos como exemplo o uso da palabra “liberdade” como significante amplo cuxa interpretación e outorgación de sentido variaba notablemente dependendo da nosa interpretación. Co xa relatado, podemos asociar esta indecibilidade ao redor dos “adoquíns” cos cales construimos o noso sendeiro discursivo. Como xa vimos, e nos lembra Laclau (2009), a amplitude deses significantes populares baleiros -neste caso, o concepto “liberdade”- non é óbice para que non manteñan o seu radicalismo, a súa relevancia social, a súa “capacidade de dividir a sociedade en dous campos”, é dicir, a súa potencialidade no artellamento dun discurso populista. Basta, resume o arxentino, con que “a cadea de equivalencias que eles unifican cambie para que o significado político de toda a operación populista adquiera un signo político oposto. Podemos poñer, neste exemplo, as figuras de Margaret Thatcher e Isabel Díaz Ayuso. Tanto a primeira como a segunda (no caso da segunda, debuxando unha campaña electoral en Madrid no ano 2021 con esta mesma palabra como eixo central da súa propaganda¹⁰) elaboraron un discurso no que asociaban ao significante baleiro “liberdade” conceptos como os da propiedade privada, a oposición a unhas elites estatais extractivas recadoras de impostos, privatización de servizos sociais e gasto público “excesivo” e a oposición cara un “comunismo” ameazador do modo de vida occidental e británico, no caso de Thatcher e “á madrileña”¹¹ no caso de Ayuso.

Pola súa banda o significante baleiro, detalla Yannis Stavrakakis, é un concepto “que ocupa unha posición equivalente á de *objet petit a* de Lacan, o obxecto causa do desexo” (Stavrakakis, 2015), o obxecto que nos fai de tabula rasa ou medida, vontade e significado,

¹⁰ Díaz Ayuso, Isabel [Partido Popular] (2021) [Isabel Díaz Ayuso: Madrid es libertad] YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=IGk2UcvjaN0>

¹¹ Díaz Ayuso, Isabel [Partido Popular] (2021) [Díaz Ayuso explica cómo es "vivir a la madrileña"] YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=7olmT62ce1M>

meta e camiño, contedor e contido, límite e proposición de crecemento dunha formación hexemónica.

En la Revolución Rusa, “paz”, “pan” y “tierra” simbolizaron una variedad de otras reivindicaciones sociales. Por ejemplo. Una huelga por reivindicaciones salariales por parte de un grupo de trabajadores también simbolizará, en un contexto político extremadamente represivo, la oposición al sistema en su conjunto, y estimulará movimientos de protesta por parte de grupos muy diferentes; de este modo una creciente sobredeterminación y equivalencia se creará entre las múltiples reivindicaciones aisladas. (Laclau e Mouffe, 1990: p.138)

Nisto sinala París a relevancia da resposta que o pensador Slavok Zizek realiza en “Más allá del análisis del discurso” (2000), o seu comentario sobre “Hegemonía y estrategia socialista” e onde, ao respecto do antagonismo social, afirma: “[...] lonxe de reducir toda realidade a unha sorte de xogo de linguaxe, o campo socio-simbólico é concibido como estruturado encol dunha certa traumática imposibilidade, encol dunha fisura que non pode ser simbolizada” (Paris, 2018, citando a Zizek, S., 2000), unha “relación cunha falta que domina a todas, e isto require a identificación da fonte da negatividade social” (Laclau, 2009). A positividade da nosa identidade non é outra cousa que esa negatividade, esa negación do Outro, aquilo que “ameaza a nosa mesmidade” (Paris, 2018, citando a Zizek, 2000). Esa noción inicial de baleiro, recollida da psicanálise lacaniana, incorpora o desexo cara unha asunción completa de identidade pero sempre coa falta que nos impide abranguer a totalidade identitaria, é dicir, o Outro que nos impide realizar por completo o Eu, unha construción eterna de identidade xa que precisa do que concibe como o seu negativo, a súa negación, para atopar razón motora da súa evolución e cambio, da súa razón de sentido fóra dun campo que, do contrario, sería absolutamente psicótico:

Inspired by Lacanian psychoanalysis, they argue that the subject emerges as the empty place of a lack within a dislocated structure, and then seeks to constitute itself as a fully achieved identity within a recomposed social totality. The construction of the identity as well as the recomposition of the dislocated social structure are inherently political, and this makes way for the assertion of the primacy of politics. (Torfing, 1999: p.14).

Falamos, entón da construción dun *sentido político*, da política “como terreo de disputas relevantes nas que, máis aló da precisión semántica, dirímese a capacidade de atribución de sentido: a potestade de intuír significados compartidos” (Errejón, I., 2011), do vertebramento elástico e cambiante dunha serie de ideas que son visións respecto da constitución da realidade e posicións ao redor da demarcación das súas fronteiras políticas, o

que demarcamos como “bo”, como “malo”, construtos articulables e mutables, como a propia percepción do que significa a “democracia”.

[...] el ejemplo mejor de luchas por la institución de sentido en torno a una palabra son las diferentes, y a menudo antagónicas, interpretaciones que recibe la “democracia”. Convertida en bien valioso pero, en cierta medida, vacío, lo relevante es qué contenido sustantivo reciba en cada contexto. Esa es una lucha discursiva principal [...] Los movimientos revolucionarios, al fin y al cabo, han sido exitosos en la medida que -entre muchos otros factores- han conseguido “afilarse” en torno a reivindicaciones concretas las frustraciones, decepciones y rechazos para con el bloque dominante y sus instituciones. Este es el sentido de la concepción leninista de “la consigna”, no como palabra mágica que despierte a ningún sujeto histórico durmiente, sino como articulación de una voluntad colectiva contrahegemónica a partir de necesidades y reclamaciones heterogéneas. Cuál sea la demanda concreta que se adelante para representarla toda la cadena de reclamaciones unidas es una cuestión de primer orden. Será ella la que trace la frontera interna en la comunidad política, que delimite el “nosotros” e inevitablemente el “ellos”. Esta demanda particular -o demandas- que en otro lugar he denominado “dimensión ganadora”.

(Errejón, 2011: p.76/83)

Trátase de artellar paixóns e vontades ao redor dun proxecto concreto e transformador para ser, así mesmo, transformable, algo aplicable á liña ideolóxica dun partido político, dun político concreto ou de calquera actor do real, como pode ser no noso obxecto de estudo un medio de comunicación concreto. A interpretación, xa que logo, do actor como axente activo, debido a que entendemos a dimensión do “político” na amplitude na que a entende Chantal Mouffe: “[...] concibo “o político” como a dimensión do antagonismo que considero constitutiva das sociedades humanas, mentras que entendo á “política” como o conxunto de prácticas e institucións a través das cales créase unha determinada orde, organizando a coexistencia humana n contexto de conflictividade derivada do político” (Mouffe, p. 16, 2007). Esa identidade baseada nas “dores compartidas” que sinala Errejón Galván (aquelas “demandas insatisfeitas” laclauiananas) xorde da produción de vontade colectiva sinalada por Gramsci, na forma na que, sostén Errejón, “un grupo social concreto exerce a dirección do conxunto social integrando en forma subordinada á maioría, aillando aos menos, e encarnando con éxito o interese xeral” (Errejón, 2011). Nesta construción discursiva, nesta delimitación do “propio” e do “aleno”, do “amigo” e do “inimigo” schmittiano -que Mouffe sublima como “adversarios”, nun terreo democrático que o alemán, *kronjurist* do Terceiro Reich, non podería admitir- intervén o concepto de antagonismo social ao que xa fixemos referencia varias veces no transcurso deste traballo. Mouffe toma a este antagonismo como a dimensión constitutiva das sociedades humanas e fonte da conflictividade inherente ao político (Mouffe, 2007). Neste senso enfatiza Errejón.

La tarea de la izquierda, por tanto, tiene mucho que ver con la producción, difusión y adaptación de marcos discursivos que den un sentido antagonista a la realidad social: que construyan una narrativa destinada a la consolidación de identidades políticas que enfrenten a las mayorías poseídas con las minorías poderosas y privilegiadas. Este debe ser el objetivo principal de quienes aspiran a la construcción de poder político desde las clases subalternas. (Errejón, I., p.77, 2011)

A lóxica danza ao redor de dous elementos confrontados, ao redor de polos paradigmáticos de substitución entre demandas agrupadas, detalla Laclau (2009) encol dúas posicións sintagmáticas, estas posicións poden ser “pobo” contra “poder” ou “os de arriba” contra “os de abaixo” nunha dinámica de artellamento discursivo populista.

El discurso que interpela a un grupo excluído del statu quo existente en tantp que corazón de un pueblo al que se llama a despertar ha sido cargado de connotaciones negativas: demagogia, milenarismo, caudillismo: principal y centralmente antidemocrático. La acepción dominante del término “populismo” es así heredera de una concepción de cuño liberal que desconfía profundamente de la participación política de masas y ve en ella una amenaza en la que el régimen democrático ha de guardarse mediante instituciones de control y balance. (Errejón, 2011, p.80)

Hai un énfase nese antagonismo, outra vez, nesa exterioridade constitutiva, outra vez, como xa vimos, na acción de medio de construción identitaria, a pesares de opinións extraordinariamente optimistas respecto do factor “homoxeneizador” da globalización, incluso entre teóricos críticos como Álvarez Pousa a finais dos anos 1990.

É o momento dos desquites ós que alude o sociólogo e comunicólogo Mattelart. O tempo das subversións solidarias: a das culturas a dos espacios sociais múltiples e reterritorializados, a das soberanías compartidas. En definitiva, a das identidades fronte a canto simbolizan o concepto comunicacional da rede. Ese é o milagre. Cada desequilibrio producido polo progreso técnico, e en xeral polos efectos da mundialización, está a provocar un reequilibrio étnico que, de ser ben interpretado en clave cultural e democrática, contribuirá de maneira decisiva a pluralizar, e tamén a corrixir a capacidade e os efectos malsáns da globalización. (Álvarez Pousa, 1999: p.11)

Pola nosa banda localizamos na división “amigo-inimigo” que nos outorga a tradición schmittiana a posibilidade de ir máis alá nesa construción discursiva, nesa concepción dunha liña editorial, no noso caso. É onde situemos esas fronteiras onde adquire o sentido esa liña hexemónica, fronteiras que non son arbitrarias, non é que “calquera criterio poida converterse nunha fractura que ordee o campo político, pero si a postular que ningunha condición material produce por si mesma posicións e subxectividadeas políticas” (Errejón, 2011). É

dicir, que o que dota de acción política e fai intervir o material no campo discursivo non é o material en si, non é realidade en si, senón a dotación de sentido que facemos desa realidade e a asimilación, a hexemonía, que esa interpretación ou dotación de sentido teña no público dun medio de comunicación ou no electorado dunha formación política ou encol, e isto é o verdadeiro éxito dunha construción hexemónica, que esta dotación de sentido sexa interpretada como baremo de medición do real, de “sentido común” que, enfatizamos seguindo a liña das autorías propostas, non é nunca un concepto esencial e inamovible, senón que é, como xa demostramos, sempre unha construción en risco e en constante transformación.

La existencia de un “nosotros” y del “enemigo”, lejos de darse por supuesta, será el resultado de una guerra de posiciones en la que se debe rearticular elementos del sentido común existente en un imaginario alternativo. Para ello los purismos, la actuación “como si ya se diesen los alineamientos” no tienen ningún sentido. Hay que atreverse a caminar entre los abismos paralelos de la marginalidad y la integración, con un pie en los consensos existentes y el otro en el que deseamos y aún no existe más que como posibilidad. (Errejón, I., 2011: p.78)

Esa “exterioridade constitutiva” é herdada, no noso caso, da interpretación que Chantal Mouffe realiza da obra de Jacques Derrida.

El trabajo de Jacques Derrida también es relevante para mi proyecto. En este caso, es la noción de un “exterior constitutivo” lo que me ayuda a destacar la utilidad de un enfoque deconstructivo para aprehender el antagonismo inherente a toda objetividad, así como subrayar el carácter central de la distinción entre nosotros y ellos en la constitución de las identidades políticas colectivas. Con el fin de evitar cualquier equívoco, señalaré que el “exterior constitutivo” no puede reducirse a una negación dialéctica [...] no un contenido que resulte afirmado/negado por otro contenido que sería simplemente su opuesto dialéctico -lo que sí ocurriría si sólo estuviéramos diciendo que no existe un “nosotros” sin un “ellos”-, sino un contenido que, al mostrar el carácter radicalmente indecible de la tensión de su constitución, haga de su propia positividad una función del símbolo de algo que le supera: la posibilidad/imposibilidad de la positividad como tal. [...] el exterior constitutivo nos permite abordar las condiciones de emergencia de un antagonismo. Éste surge cuando dicha relación entre el nosotros y el ellos, que hasta entonces sólo había sido percibida como una simple diferencia, empieza a considerarse como la que existe entre un amigo y un enemigo. (Mouffe, 2003 [2000])

A presenza ineludible dese antagonismo, desa existencia dun “amigo” e dun “inimigo” ou de “nós” e “eles” na nosa praxe de análise (sublimada, como veremos, a categorías de “adversarios” por Chantal Mouffe) non deixa de ser unha identificación afectiva, unha rearticulación inserida no artellamento colectivo, na función reparadora dos afectos e disuasoria, reagrupante e unificadora, tamén, dos defectos, dos odios. Neste punto

é nos oportuno visitar a obra dun coñecido produtor de contido político en redes sociais no comezo desta década de 2020, alcumado en redes *Neuraceleradísima* e autor dun interesante ensaio autopublicado. Parécenos interesante a ollada que pon, bebendo de Lordon e Spinoza, sobre a concepción dos afectos como elemento unificador e reagrupador para as vontades colectivas.

Spinoza llama cuerpos a las entidades de todo tipo que integran el universo. Hay cuerpos individuales o colectivos; vivos o inanimados; materiales o ideales. Son cuerpos las entidades concretas como una llama, una planta, un rayo de luz o una persona. También son cuerpos los agentes más abstractos como un pueblo-nación, o un discurso político. Todos los cuerpos están en movimiento, lo que les lleva a encontrarse unos con otros, afectándose mutuamente en esos encuentros. De esto hay ejemplos desde lo más simple hasta lo más complejo: el dedo de alguien puede encontrarse con una llama al quemarse con un mechero; los rayos del sol se encuentran con las hojas de una planta a la intemperie; dos amigos pueden encontrarse en una fiesta; una filósofa se encuentra con una idea productiva; un pueblo se encuentra con sus élites durante una revolución. Spinoza entenderá que todo encuentro afecta a los cuerpos encontrados variando al alza o a la baja la potencia de cada uno, un concepto que se refiere a *la capacidad de un cuerpo para afectar y ser afectado por otros, de la manera que le es propia, reforzando sus relaciones constitutivas en el proceso.* (Neuraceleradísima, 2020: pp.5, 6)

Estas relacións constitutivas recollidas por Spinoza son eixo fundamental e nutritivo para o debuxo do nós/eles, xuntámonos encol de afectos, repregámonos por reacción a eles ou, no seu negativo, pola detección dunha “falta” de tipo lacaniano, dunha carestía de harmonía total posible. As teses do anterior autor veñen referendadas pola enorme relevancia que outorgaba Ernesto Laclau aos afectos no proceso de construción discursiva.

Porque lo que la retórica puede explicar es la forma que adquiere el investimento sobredeterminante, pero no la fuerza que explica el investimento como tal y su perdurabilidad. Toda sobredeterminación requiere no sólo condensaciones metafóricas sino también investimentos catéticos. Es decir que algo que pertenece al orden del *afecto* tiene un rol primario en la construcción discursiva de lo social. Freud ya lo sabía: *el vínculo social es un vínculo libidinal*¹². Y el afecto [...] no es algo *agregado* a la significación sino algo consustancial a ella. (Laclau, 2008, citado por Stavrakakis, 2019)

Laclau introdúcenos ao concepto de *jouissance*, de gozo (xa o tratamos previamente en referencia á apreciación que facía del o pensador Zizek), o afecto como elemento esencial. Laclau (2008) reconece que non existe esa realización completa do desexo, ese cumio do pracer, salvo na hexemonía, esa hexemonía como “investidura, nun obxecto parcial, dunha

¹² Comiñas engadidas polo autor

plenitude que sempre se nos vai evadir” xa que falamos de algo mítico, dun significante simbólico que é aquel *point de capiton* lacaniano e que usamos como eixo referencial na lóxica discursiva dun conxunto de prácticas hexemónicas reunidas na satisfacción das vontades colectivas. Aquí, di Stavrakakis (2015) Laclau penetra nas dinámicas psicosociais, fornecendo á teoría do discurso incluíndo a presenza do real dentro do mundo simbólico, xerando así un desnivel constitutivo básico onde “os *object petit a* presupoñen catexias¹³ diferenciadas”.

El afecto, en ese sentido, significa una discontinuidad radical entre un objeto y el que le sigue, y esta discontinuidad sólo puede ser concebida en términos de una catexia diferencial. Es necesario prestar atención a todos los momentos de esta secuencia estructural para enfocar correctamente la cuestión de las identidades populares. En primer lugar tenemos el momento de la plenitud mítica que buscamos en vano: la restauración de la unidad madre/hijo o, en términos políticos, la sociedad completamente reconciliada. Luego tenemos la parcialización de las pulsiones: la pluralidad de objetos a que, en algún punto, encarnan la plenitud en última instancia inalcanzable. (Stavrakakis 2015, citando a Laclau, 2005, p. 26)

2.6 O antagonismo como elemento necesario para a construción do “político”

Aclarado previamente o noso enfoque no correspondente á imposibilidade daquela “sociedade completamente reconciliada” que denunciaba Laclau, debido á esa falta de sentido completo e totalizante na acción discursiva e, polo tanto, na construción política, referímonos entón ás paixóns, concepto, por riba das emocións, de construción popular encol de significantes baleiros e amplos, elementos baleiros nos cales a loita hexemónica pola inserción deles (e, polo tanto, o seu significado resultante) é continua e forma parte dunha loita discursiva *ad eternum*. A importancia presente na obra de Chantal Mouffe daquel “antagonismo social” baseado nas paixóns -que a autora define como “as diversas forzas

¹³ A catexia é un concepto freudiano que vemos aconsellable explicar no afán de achegar contexto:

Segundo Freud, o suxeito pode dirixir a súa enerxía pulsional cara un obxecto ou unha representación e impregnalo, cargalo ou cubriro de parte dela. Chámanse catexias a estas descargas de enerxía psíquica. A partir da experiencia de catetización, o obxecto cargado xa non lle resulta indiferente ao suxeito, mais ben terá para el unha aura ou colorido peculiar. Se os obxectos e persoas nos resultan atractivas non é, para esta descrición, porque eles mesmos posúan de forma obxectiva o carácter de “desexable” ou “atractivo”, trátase mais ben dunha figuración consecuencia das nosas proxeccións de enerxía libidinosa sobre eles. A expresión máis clara das catexias é o enamoramento. Na segunda tópica, Freud considera que o Aquilo é a orixe das catexias. [Torre de Babel, Diccionario de Psicología Científica y Filosófica. <https://www.e-torredebabel.com/Psicologia/Vocabulario/Catexias.htm> (Consultado por última vez o 3/05/2021). Tradución ao galego do autor.

afectivas que están na orixe das formas colectivas de identificación” (Mouffe, 2007 [2005]) é a base da construción da política e do político para autoras como ela, que fundamenta neste feito a propia tradición schmittiana da que estabamos a falar. É na súa obra “En torno a lo político” (2007 [2005]) onde aprezaos unha óptica ben definida do estamento que outorga a este concepto na construción discursiva.

Una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondition de existencia de tal identidad, es decir, la percepción de un “otro” que constituye su “exterioridad”, pienso que estamos en una posición más adecuada para entender el argumento de Schmitt acerca de la posibilidad siempre presente del antagonismo [...]. En el campo de las identidades colectivas, se trata siempre de la creación de un “nosotros”, que sólo puede existir por la demarcación de un “ellos”. Esto, por supuesto, no significa que tal relación sea necesariamente de amigo/enemigo, es decir, una relación antagónica. Pero deberíamos admitir que, en ciertas condiciones, existe siempre la posibilidad de que esa relación nosotros ellos *se vuelva* antagónica [...]. Esto ocurre cuando se percibe al “ellos” cuestionando la identidad del “nosotros” y como una amenaza a su existencia”. Las identidades son en realidad el resultado de procesos de identificación, y que jamás pueden ser completamente estables. Nunca nos enfrentamos a oposiciones “nosotros/ellos” que expresen identidades esencialistas preexistentes al proceso de identificación. [...], el “ellos” representa la condición de posibilidad del “nosotros”, su “exterioridad constitutiva”. Esto significa que la constitución de un “nosotros” específico depende siempre del tipo de “ellos” del cual se diferencia. (Mouffe, 2007 [2005], p. 22/26)

É un cambio conceptual do “político” que se transcribe ás prácticas “políticas”, unha visión onde o antagonismo, convertido en “agonismo”, por Mouffe, adquire un rol central.

Con “lo político” me refiero a la dimensión del antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales, La “política”, por otra parte, designa el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se ven afectadas por la dimensión de “lo político” y entendemos que “la política” consiste en domesticar la hostilidad y en intentar atenuar el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas [...]. (Mouffe, 2000, p. 114)

É preciso deixar constancia aquí da sublimación, outra vez, da concepción amigo/inimigo orixinal de Schmitt a un contexto democrático por parte da belga, que o insire no respecto mutuo ás regras de xogo da democracia liberal para posibilitar deste xeito o pluralismo, o seu recoñecemento e o exercicio da liberdade. Mouffe debuxa a fronteira do aceptable na toma en consideración do adversario como parte lexítima e necesaria do conflito, entendendo as súas demandas como lexítimas e na asunción do conflito nas pautas

democráticas, sen que estas afecten á integridade física ou persoal dos oponentes ou destrúan a asociación política, polo que matiza a Schmitt.

[...] el objetivo de la política democrática es construir de tal forma que el “ellos” deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un “adversario”, es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda. Éste es el verdadero significado de la tolerancia liberal democrática, que no implica condonar las ideas a las que nos oponemos o ser indiferentes a los puntos de vista con los que no estamos de acuerdo, sino tratar a quienes los defienden como a legítimos oponentes. Sin embargo, esta categoría del “adversario” no elimina el antagonismo, que habría que distinguir del competidor con la que a veces es identificado. Un adversario es un enemigo, pero un enemigo legítimo, un enemigo con el que tenemos una base común porque compartimos una adhesión a los principios ético-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad. Pero estamos en desacuerdo en lo que se refiere al significado y a la puesta en práctica de esos principios, y este desacuerdo no es un desacuerdo que pueda resolverse mediante la deliberación y el debate racional. (Mouffe, 2000: pp.114-115)

O antagonismo é entón unha condición sempre presente en potencia, mais ven matizada coa concepción ontolóxica do *político*. A orde social, para a teórica, ven profundamente marcada por algunha forma de exclusión, esa mesma orde, hexemónica porque é a que ostenta grande parte do poder efectivo e da *permeabilidade* social pode ser desafiado, nesa indecibilidade e precariedade continua, por prácticas contrahexemónicas (Mouffe, 2007) , “é dicir, prácticas que van intentar desarticular a orde existente para instaurar outra forma de hexemonía”. Mouffe realiza unha diferenciación entre o que toma como *social* e o que alcuma como *político*:

Lo político se vincula a los actos de institución hegemónica. Es en este sentido que debemos diferenciar lo social de lo político. Lo social se refiere al campo de las practicas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente, y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas. Las prácticas sociales sedimentadas son una parte constitutiva de toda sociedad posible; no todos los vínculos sociales son cuestionados al mismo tiempo. (Mouffe, 2007 [2005]: p. 24)

Se partimos da necesidade do conflito para acción política, e do disenso respecto da deriva schmittiana da xustificación da aniquilación da democracia na asunción da existencia perenne dese conflito, debemos atopar a vía de guiar esa pulsión de conflito e de inimidade a través de canles democráticas onde poder realizar *a catarse democrática*, onde poder artellar a construción dun *pobo*, onde poder vehiculizar a participación dos máis. Isto é evidente que o podemos relacionar co que Stavrakakis argumenta como a “articulación de diversas fantasías que prometen unha resolución efectiva da crise mediante a canalización do desexo

cara significantes baleiros específicos (Stavrakakis, 2015). Mouffe acuña entón o termo “agonismo”, que non deixa de ser unha ligazón ou chan común onde atopamos un consenso necesario para a existencia e coexistencia en democracia. Para isto, require a belga, é preciso desbotar a concepción liberal de entender a dinámica política entre “competidores” ávidos de ocupar postos de poder en quendas.

Para los liberales, un adversario es simplemente un competidor. El campo de la política constituye para ellos un terreno neutral en el cual diferentes grupos compiten para ocupar las posiciones de poder; su objetivo es meramente desplazar a otros con el fin de ocupar su lugar. No cuestionan la hegemonía dominante, y no hay una intención de transformar profundamente las relaciones de poder. Es simplemente una competencia entre elites. (Mouffe, 2007 [2005]: p.29)

Desbotando esa concepción mercantilista do político Mouffe descríbemos a súa concepción, da que falaremos en adiante, de “democracia radical”.

Introducir la categoría del “adversario” requiere hacer más compleja la noción del antagonismo y distinguir dos formas diferentes en las que puede surgir ese antagonismo, el *antagonismo* propiamente dicho y el *agonismo*. El antagonismo es una lucha entre enemigos mientras que el agonismo es una lucha entre adversarios. Por consiguiente, podemos volver a formular nuestro problema diciendo que, visto desde la perspectiva del “pluralismo agonístico”, el objetivo de la política democrática es transformar el *antagonismo* en *agonismo*. Esto requiere proporcionar canales a través de los cuales pueda darse cauce a la expresión de las pasiones colectivas en asuntos que, pese a permitir una posibilidad de identificación suficiente, no construyan al oponente como enemigo sino como adversario. Una diferencia importante con el modelo de la “democracia deliberativa” es que para el “pluralismo agonístico” la primera obligación de la política democrática no consiste en eliminar las pasiones de la esfera de lo público para hacer posible el consenso racional, sino en movilizar esas pasiones en la dirección de los objetivos democráticos. (Mouffe, 2000: pp.115,116)

O modelo adversarial significa para Mouffe un elemento constitutivo da democracia xa que “domestica” (sic) as propias pulsións en bruto da dinámica amigo/inimigo. Este modelo, de dinámica popular, é atacado con frecuencia dende as posicións hexemónicas hoxe en día, empregando o termo “populista” como se se tratara dunha ideoloxía en si mesma cando é, sostén Errejón Galván, unha praxe, unha maneira de elaborar unha operación discursiva.

El rasgo definitorio del populismo es el trazado de una frontera antagónica que divide el campo político entre “el pueblo” y un exterior identificado como “los poderosos”, que impiden la armonización de la comunidad política. Estos dos lugares, “el pueblo” y las “élites” están tendencialmente vacíos, en la medida en que pueden recibir significados políticos muy variados. El sentido político de esta construcción dependerá por tanto de la

lucha política. Las precondiciones para la existencia de una operación discursiva populista son la acumulación de demandas insatisfechas por el régimen de poder político existente y su cristalización en torno a alguna exigencia cuyo contenido particular -la demanda concreta- pasa a convivir con su significado político más amplio: la representación de la oposición general que representa la cadena de demandas insatisfechas. (Errejón, 2011: p.82)

Esta articulación pode ser subvertida, sinala Laclau (2009) mediante a satisfacción individual das demandas que forman parte da cadea de equivalencias, a súa absorción institucional.

Este es el camino que conduce a la declinación de la forma populista de la política, al desdibujamiento de las fronteras internas y a la transición a un nivel más alto de integración del sistema institucional -una operación transformista, como la denominó Gramsci-. Corresponde, en líneas generales, al proyecto de “una nación” de Disraeli o a los intentos contemporáneos de los teóricos de la Tercera Vía y del “centro radical” de reemplazar a la política por la administración. (Laclau, 2009: p.62)

Como exemplo de construción populista en potencia, e tamén como suceso dislocatorio do real que nos permite albiscar unha ruptura do consenso, consideramos preciso, neste intre, debuxar as circunstancias históricas e sociais que configuran as dinámicas de acción tratadas anteriormente encol das ferramentas discursivas e teóricas máis profundas que nos brinda a Escola de Essex para entender e comprender as dinámicas de construción discursiva e, polo tanto, as dinámicas de artellamento dunha liña editorial política de acordo aos postulados de hexemonía e construción dun antagonismo social xerador de identidade, cousa da que falaremos grazas ás aportacións do profesor galego Luís Álvarez Pousa. Describiremos, xa na parte da análise, unha oposición en base ao desexo incompleto -a realización dunha nova hexemonía- e coa enerxía na negación camusiana como principio de ruptura.

2.7 Unha ruptura que posibilita a construción populista: a acumulación de demandas insatisfeitas e a eclosión do movemento 15-M

Precisamos agora achar aquel momento de dislocación e ruptura que explique, máis adiante, a formación dunha revista como Luzes e a súa xustificación de rexeneración xornalística e democrática; énos preciso comezar no 15 de maio de 2011. Aquel día unha serie de manifestacións convocadas por toda España percorren os principais núcleos de poboación do Estado. Os manifestantes exhiben carteis e pancartas reclamando unha mellor democracia, un maior sentimento de representación -é lembrado aínda aquel “non nos

representan”- uns mellores servizos públicos e un punto e final á corrupción no sistema político español, regado de casos de mala praxe política derivados, na súa maioría, da burbulla inmobiliaria previa á Grande Depresión do 2008. Só uns días antes das eleccións municipais e autonómicas convocadas para o 22 de maio dese ano prodúcese un feito que terá múltiples consecuencias para o sistema político e mediático español. Xosé Manuel Beiras, líder político galego, resumíao deste xeito.

O chamamento vai dirixido primordialmente á xente nova, para que se opoña a toda caste de totalitarismos, fascismos e ditaduras, e exhórtaos a rescataren a “verdadeira democracia” esixiren a independencia dos medios de comunicación e opórense ao “acoso á liberdade de prensa. (Beiras, 2011: p.18).

O ocorrido en Madrid, na Porta do Sol, e no resto de España, coas acampadas de cidadáns e cidadás en puntos neurálxicos das principais urbes puxo en evidencia o enfado e protesta de parte da poboación contra o sistema político e económico vixente, encadrando as súas reclamacións en oposición ao modelo neoliberal e ás receitas de austeridade coas que se tentaba aplacar os danos ocasionados pola Grande Recesión iniciada en 2008. Coma mostra o dato do paro, de 1.942.000 persoas en 2007, pasara a ser de 5.287.300 persoas en 2011, segundo os datos da EPA¹⁴. Mais isto non é só froito dun día, dunha manifestación puntual. O sentimento de “indignación”, de ruptura co marco derivado da Crise do Petróleo de 1973 -fin da chamada “hexemonía socialdemócrata” (Mouffe, 2007)- ven fornecéndose e artellándose como alternativa dende os inicios da hexemonía liberal (Torfing, 1999), a finais dos anos 1980 e comezos dos anos 1990:

Desde os anos 90 veñen dándose síntomas deste cambio: os manifestos zapatistas, o movemento antiglobalización, a insubmisión, a okupación, a creación de centros sociais e outras redes de difusión de ideas -editoriais pequenas, cultura alternativa, asociacións de emigrantes, oficinas de dereitos sociais, espazos de formación-, ou propostas para mellorarmos a relación entre quen produce e quen consume alimentos e para difundirmos os hábitos de agro-consumo sustentábel. (Moure, 2011: pp.64,65)

A fin dunha “hexemonía socialdemócrata” e a entrada da vixente “hexemonía neoliberal”, como vemos, clave para entender os movementos de resistencia e resposta ao seu discurso, causa tensións e conflitos políticos que outorgan un carácter aínda máis contrahexemónico a todos os movementos que, ademais dunha eliminación das políticas

¹⁴ EPA (Enquisa de Poboación Activa) dos anos 2007 e 2011.

neoliberais, abren o debate dun combate todavía máis profundo, dun combate no cotiá e no social, do verdadeiramente hexemónico aniñado no corazón do “sentidiño”, do “sentido común”.

En realidade a situación hoy en día es mucho peor que la situación en la que escribimos el libro, porque todavía en 1985 había un sentido común fundamentalmente socialdemócrata que daba por sentado los derechos sociales y el valor de la igualdad. Con la victoria de la hegemonía neoliberal ese sentido común social demócrata ha sido destruido, se han creado nuevas formas de identidad y la gente ya no tiene los mismos valores: hay un nuevo individualismo y consumismo. Del otro lado, con las políticas de privatización llevadas a cabo tanto por los gobiernos de centro-derecha como de centro-izquierda la mayor parte de las instituciones del Estado han sido desmanteladas. Es un poco irónico, pero hoy en día tenemos que defender las instituciones de la socialdemocracia que antes criticábamos por no ser suficientemente radicales. Nunca nos hubiéramos imaginado que las victorias de la clase obrera, que representaban la socialdemocracia y el Estado del bienestar, podrían ser retractadas... En el año 1985 nosotros decíamos “hay que radicalizar la democracia”, ahora nos toca primero recuperar la democracia para después poder radicalizarla; la tarea es mucho más difícil. Ha habido un claro retroceso. (Errejón e Mouffe, 2015: p.18)

2.8 A “indignación” que fundamenta a “rebelión”: de Camus a Rivas pasando por Hessel

Localizamos, entón, un principio de conflito encol dunhas medidas económicas que atopan oposición, nun primeiro intre, por elementos que orbitan ao redor desa hexemonía, redes de contacto e comunicación que se moven nas marxes hexemónicas e que atopan visibilidade a poio transversal en 2011, con amplas protestas en España e en máis países. Esta liña sosténse na lectura dun interesante texto, prologado por Rivas, na súa edición galega, do libro “Infignádevos!” do diplomático e combatente francés na resistencia durante a Segunda Guerra Mundial, Stephane Hessel.

“Que é un home rebelde” preguntábase Albert Camus no célebre libro que leva ese título, *L’homme revolté*. E daba unha resposta que forma xa parte da realidade intelixente: “Un home que di que non. Pero se se nega, non renuncia: é ademais un home que di si dende o primeiro movemento”. (Rivas, 2011: p. 10)

Hessel, nun dos libros iniciáticos do corpus popular do 15M, da indignación respecto das medidas de austeridade propostas pola Unión Europea para ataxar a crise financeira do 2008, defende un cambio de paradigma, unha reivindicación da “antiga hexemonía” socialdemócrata posta por riba do taboleiro político nos anos inmediatamente posteriores ao conflito mundial e derrota das potencias totalitarias.

A usurpación da democracia, os políticos profesionais como mordomos dos poderes económicos, o saqueo dos dereitos dos traballadores, a manipulación da información para administrar arsénico... Son moitos e rechamantes motivos para dicir non. A ese non, segue un si: saír da indiferenza. A indignación que proclama Stéphane Hessel é a condición imprescindible para o despertar das consciencias. O secuestro da liberdade e a corrosión da xustiza, do espazo do benestar público, é posíbel nun estado de suspensión das consciencias. (Rivas, 2011: p.10)

En Rivas o principio de articulación de demandas sociais emana desta liña de construción discursiva encol do desexo insatisfeito: o “non” camusiano que analizaremos máis adiante e que non deixa de ser un momento de ruptura para a entrada da contrahexemonía que reclama para si unha posición hexemónica, unha nova orde de cousas onde dotemos doutros significados aos conceptos de artellamento social. É enormemente interesante analizar a óptica do escritor coruñés, que detalla un feixe do que antes xa describimos como demandas insatisfeitas que provocan unha relación de equivalencia entre si que as dota dun sentido unificador encol dunha circunstancia concreta, unha circunstancia inmaterial baseado no material: a *indignación*.

Correspóndenos a todos xuntos velarmos porque a nosa sociedade siga a ser unha sociedade da cal estarmos orgullosos: non esta sociedade de *sen papeis*, expulsións e sospeitas respecto aos inmigrantes; non esta sociedade onde se poñen en cuestión a xubilación e os logros da Seguridade Social; non esta sociedade na cal os medios de comunicación están en mans dos podentes. Negariámonos a avalar todo isto se fósemos os auténticos herdeiros do Consello Nacional da Resistencia [...]. O programa preconizaba “a recuperación por parte da nación dos grandes medios de produción monopolizados, froito do traballo común, das fontes de enerxía, das riquezas do subsolo, das compañías aseguradoras e dos grandes bancos”; “a instauración dunha auténtica democracia económica e social que implique a expulsión dos grandes feudos económicos e financeiros da dirección da economía”. O interese xeral debía primar sobre o interese particular, e a repartición xusta das riquezas creadas polo mundo do traballo sobre o poder do diñeiro [...]. (Hessel 2011: p. 18)

É na precisión popular e “non-académica” de Hessel, na súa visión de loita previa contra unha hexemonía totalitaria, atopamos de novo esta palabra na que abrolla parte do prisma que resultará nunha liña editorial contrahexemónica, outra vez a indignación, o “non” de Albert Camus que ergue ao escravo contra o amo na negación da vulneración da súa integridade. Como veremos na análise, isto nos conlevará relacionar a “negación” do Outro, o que nos permite a “mesmidade”, como base do “non” camusiano que herdará Rivas na súa inserción contestataria na liña editorial de *Luzes*. Hessel reclama, da súa banda, unha acción que entendemos como disruptiva:

A razón da base da resistencia era a indignación. Nós, os veteranos dos movementos de resistencia e das forzas combatentes da Francia Libre, facemos un chamamento ás novas xeración para revitalizaren e transmitiren o herdo da Resistencia e os seus ideais. Nós dicímoslles: tomade o relevo, indignádevos! Os responsábeis políticos, económicos e intelectuais, e o conxunto da sociedade, non deben renderse nin deixarse amedrentar pola ditadura internacional dos mercados financeiros, que ameaza a paz e a democracia. (Hessel: 2011: p. 21)

2.9 A decadencia das “democracias regresivas” e a emerxencia da “democracia radical” de Chantal Mouffe

Nesa loita contra o consenso (neoliberal no económico, deliberativo no filosófico) Mouffe será o noso guieiro; a través desta autora entenderemos a relevancia dese amplo consenso, aquel que ela sinala como errado, ao redor da democracia como espazo deliberativo (ao xeito de autores como Habermas, Giddens ou Arendt) e non como espazo de constante conflito e, polo tanto, como espazo de cambio posible, como espazo para a indignación e o xiro que, dende a boca da cidadanía popular, reclama Hessel lembrando os anos partisanos. É esta autora quen nos da pé a afirmar que a democracia na súa noción radical fornécese, precisamente, pola aceptación do conflito e a súa “domesticación” (Mouffe, 2007) a través das prácticas democráticas inseridas nunha democracia pluralista. Considerar a democracia como ágora inmóbil sería, entón, segundo a belga, principio do fin dunha democracia abocada a rematar polas súas propias tensións internas, algo que Mouffe predixo xa no 2005: “Con respecto á política internacional, considero que a forte convocatoria dos partidos “antisistema” débese á incapacidade dos partidos democráticos establecidos de propoñer alternativas significativas e só pode entenderse dentro do contexto do modo consensual da política predominante na actualidade” (Mouffe, 2007, p.76). Comezamos ver neste punto un chisco máis do estado da cuestión: ante un sistema que nega a democracia en diversas áreas da sociedade xorde unha insatisfacción de parte da poboación ás consecuencias dese sistema, ás demandas insatisfeitas para con a expresión natural dos conflitos inherentes á vida pública e política, a negación constante da catarse democrática necesaria para sublimar as paixóns destrutivas do conflito humano. Do “there is no alternative” acuñado por Margaret Thatcher e asumido no plano ontolóxico pola liña da democracia deliberativa ou *regresiva* asúmese a ventá para a posibilidade e realización dunha

protesta, dunha alternativa contra a “falsificación da verdadeira democracia”, segundo David Rodríguez:

[...] a contrarrevolución conservadora posterior á crise do petróleo de 1973 consegue impor o seu proxecto globalizador coa única oposición, en canto tentativa de coordinarse como oposición a escala mundial, a partir dos noventa dun incipiente movemento altermundista articulado ao redor da máxima “outro mundo é posíbel”, concisa e eficaz explicitación da vontade de trascender o *statu quo* reinante, mais insuficiente para contrabalanzar un proxecto globalizador en que as vellas estruturas estatais son desmontadas até as converter en ferramentas inútiles para a intervención na dinámica económica, dando a razón a Daniel Bensaïd cando escribe: “Poderíámonos alegrar do esboramento das soberanías estatais [...] desde que se impuxesen novas formas emerxentes de soberanía popular noutra escala. Mais certamente non é o caso”. Ou a Alain Touraine cando escribe: “Hai que considerar isto como un fenómeno de descomposición dos actores sociais como a consecuencia da disociación entre unha economía globalizada e uns conflitos sociais ou unhas accións políticas que non están presentes a nivel mundial senón a nive local ou nacional”. Ao mesmo tempo, a nova dereita, cuxo mantra preferido é o “non hai alternativa” thatcheriano, movéndose como peixe na auga nesta realidade que socava a condición de posibilidade da propia democracia, aprópiase do termo, baleirándoo de significado, para empregalo como soporte ideolóxico da estratexia desreguladora e de naturalización da economía capitalista. (Rodríguez, 2011: pp. 91-92)

A falta de canalización das dinámicas democráticas, a excepción da catarse democrática e da batalla política, no xeito no que Elias Canetti entendía o parlamentarismo (2013 [1960]), case como unha emulsión social, unha construción psicolóxica moderna das antigas contendas, xerou un clima de frustración, como predixo Giacaglia seis anos antes do propio 15M e tres anos previos ao desastre económico do 2008:

La democracia no sólo peligra cuando no hay posibilidad de alcanzar algún consenso respecto de sus instituciones y los valores sobre los que se sustenta, sino también cuando su dinámica de lucha aparece negada por la emergencia de un aparente consenso sin grietas. La desaparición de las diferencias entre los partidos políticos no es el resultado de una supuesta madurez política sino, en la mayoría de los casos, expresión de un vacío de poder que rápidamente puede ser ocupado por ideologías totalitarias. (Giacaglia, 2005: p.133)

Ese consenso sen escisións é entendido como unha expulsión progresiva do corpo político de todo o alleo ao que denominamos os “contedores orgánicos”, as institucións clásicas da democracia liberal empregadas como bloqueo e freo á propia democracia, son os órganos da “política” onde se conteñen a realización lexislativa, orgánica e de goberno da vida en sociedade, os contedores que dan forma ao ordenamento xurídico que fai medrar e florecer dun xeito ou doutro unha sociedade concreta e onde se da forma e pé de interpretación ao concepto de “Orde”. É interesante ollar estes contedores, nunha plausible radicalización do concepto da “democracia deliberativa” adscrita ás teses do consenso

racional, como uns elementos que se van transformando, progresivamente, en órganos “desprazadores” do sentido político e a súa enerxía en potencia para ser, precisamente, o contrario da súa vontade simbólica nunha democracia, que é a representación da vontade popular do conxunto dunha nación. Na asimilación de demandas que xa puidemos ver da man de Laclau, por unha parte, e na apelación que nos explica Chantal Mouffe á vontade de consenso e institucionalidade da toma de posición de algúns teóricos da democracia como campo de consenso técnico, polo outro, detectamos unha enerxía pospolítica na intencionalidade do “centro radical”, inserido no pensamento hexemónico, de facer dos contedores orgánicos e clásicos dunha democracia liberal axentes *estatificadores*¹⁵ e construtores de castas, de elementos autoxustificados para estar á marxe da política inseridos no corazón mesmo do corpo político, un oxímoro que é, dende a nosa perspectiva, disparador de frustracións e principio articulador de demandas insatisfeitas para unha futura construción popular.

[...] podemos enumerar las reglas que definen el mínimo por el cual un sistema representativo puede declararse democrático: mandatos electorales cortos, no acumulables no renovables; monopolio de los representantes del pueblo en la elaboración de las leyes; prohibición a los funcionarios del Estado de ser representantes del pueblo; reducción al mínimo de las campañas y de los gastos de estas y control de la injerencia de potencias económicas en los procesos electorales. [...]. Sin embargo hoy basta con enumerarlas para despertar la risa. Y con razón, pues lo que denominamos democracia es un funcionamiento estatal y gubernamental exactamente inverso: elegidos eternos que acumulan o alternan funciones municipales, regionales, legislativas o ministeriales, y que tienen amarrada a la población por un lazo fundamental, el de la representación de los intereses locales; gobiernos que hacen las leyes

¹⁵ O que demos en definir como “estatificación” non é outra cousa que a negación respecto dun aspecto da vida pública do seu contido político. O propio Manuel Rivas recolle esta intención no termo “estatismo”.

Estatismo como sinónimo de discurso do poder, de posesión, de dominio ou de anxeo de telo. Necesitamos unha escola propia de *Subaltern studies*. escoitar a estratexia das vidas, as dependencias e independencias, e non a monoteima *estatista* na que todo xira arredor do institucionalismo político. (Rivas, 2017, p.7)

Na xustificación dos partidarios das teses da democracia deliberativa da realidade antagónica da coexistencia adoitan xustificar o que detectan de “antagonismo” como restos dun pasado lonxano ou como danos colaterais de dos apocalípticos respecto do “progreso”. Esta división, profundamente negadora do político e do dereito ao disenso da democracia pluralista no fondo articula o seu discurso sacando do campo de acción e do debate elementos da vida política que, debido a unha “tradicón” ou un “consentimento” no que se invocan amplas votacións datadas nun tempo determinado ou costumes herdadas de décadas ou séculos, extraídas estas do devalar discursivo público da vida política dunha sociedade ou nación. No caso español é destacable este suceso en relación cos “consensos” da Transición española ou Réxime do 78, onde a invocación aos referendos entre 1975 e 1978 pretendían dotar de lexitimidade “esencial” ao que non deixan de ser decisións sobre o modo de convivencia en sociedade artellados na forma dun conxunto de leis ou Constitución. A propia localización do significativo “Constitución” dentro desta operación discursiva *estatificadora* é outros dos elementos que consideramos parte das demandas insatisfeitas respecto das cales orde en resposta a contrahexemonía do 15M, aínda que esta non atopara articulación política ata uns anos máis adiante, coa aparición do partido político *Podemos* como principal representante.

ellos mesmos; representantes del pueblo surgidos masivamente de una escuela de administración; ministros o colaboradores de ministros reubicados en empresas públicas o semipúblicas; partidos financiados por el fraude en los mercados públicos; hombres de negocios que invierten sumas colosales a fin de obtener un mandato electoral; jefes de imperios mediáticos privados que utilizan sus funciones públicas para apoderarse de los medios públicos de comunicación. En síntesis: el acaparamiento de la cosa pública a través de una sólida alianza entre la oligarquía estatal y la oligarquía económica. [...]. Los males que padecen nuestras “democracias” son, ante todo, aquellos que aparecen ligados al insaciable apetito de los oligarcas. (Rancière, 2007: pp. 104, 105, 106)

Esta crítica foi logo que estivo en potencia mais fracasou no 15M que acabamos de poñer como exemplo dislocatorio. Rancière interésase pola *perversión* exercida cando estas institucións revalidan os aspectos oligárquicos dunha sociedade:

Desde el momento en que el lazo con la naturaleza se corta, en que los gobiernos son obligados a figurarse como instancias de lo común de la comunidad, instancias separadas de la mera lógica de relaciones con la autoridad inmanentes a la reproducción del cuerpo social, existe una esfera pública que es una esfera de encuentro y de conflicto entre las dos lógicas opuestas de la policía y la política, del gobierno natural de las competencias sociales y el gobierno de cualquiera. La práctica espontánea de todo gobierno tiende a angostar esa esfera pública convirtiéndola en su asunto privado, lo cual le hace expulsar hacia la vida privada las intervenciones y los lugares de intervención de los actores no estatales. La democracia, entonces, muy lejos de ser la forma de vida de individuos consagrados a su felicidad privada, es el proceso de lucha contra esta privatización, el proceso de ampliación de esta esfera. Ampliar la esfera pública no significa, como lo pretende el llamado discurso liberal, demandar el avance creciente del Estado sobre la sociedad. significa luchar contra un reparto de lo público y lo privado que le asegura a la oligarquía una dominación doble: en el Estado y en la sociedad. (Rancière, 2006: p.80)

É o filósofo francés, afirma Paolo París, quen nos pon en relación co termo “distorsión” (1996), unha ruptura da orde previa, cun pobo que é a “encarnación” (París, 2018) desa distorsión, consistente na aparición pública dunha “parte que non ten parte”, hai, sostén París lendo a Rancière, un escenario ambiguo onde “a orde establecida é subvertida por unha forza igualitaria que expón a súa falta de fundamento natural ou divino”, é dicir, a súa continxencia de base. Debemos entender as razóns desta frustración colectiva que no 15M se debuxa como espello e disparador dunha progresiva hexemonización de novos discursos de temática social e contestataria respecto da orde económica vixente. Este sentimento de falta de democracia e implicación das maiorías nas decisións ven implícito, situacións e humores que, defendemos, radican no seguimento continuado dunha maneira ontolóxica e todavía hexemónica no corazón do discurso neoliberal de entender o político como lugar de diálogo e consensos e non como lugar de conflito e práctica hexemónica constante e posible.

El hecho de considerar “lo político” como la posibilidad siempre presente del antagonismo requiere aceptar la ausencia de un fundamento último y reconocer la dimensión de indecibilidad que domina todo orden. En otras palabras, requiere admitir la naturaleza hegemónica de todos los tipos de orden social y el hecho de que toda sociedad es el producto de una serie de prácticas que intentan establecer orden en un contexto de contingencia. (Mouffe, 2007)

Recoñecemos, ao igual que Mouffe, a política como elemento sempre en construción e canalizador de vontades presentes na sociedade que habita unha realidade totalmente indecible (Torfing, 1999), unha realidade que non ten esencias dadas e ten a “eterna dúbida” wittgenstiana ao redor do Deus ou Demiurgo do cal abrollan as esencias. Unha realidade que se articula a través de prácticas de carácter continxente e non por inercias ou mecanismos fóra do plano continxente e articulario. Isto pode explicar moito da frustración cara o modelo actual de concepción da democracia, cara a pancarta do cidadán que di non sentirse “representado” e a emerxencia de medios alcumados “contracorrente” -tomados por nós como *contrahexemónicos*- que recollen esa indignación para exercela nunha liña editorial. Esta situación de xenreira colectiva é interesante observala a partir das análises que a profesora Giacaglia propuxo ao redor da súa crítica á negación da política non á maneira dunha democracia conservadora ou refractaria ás masas, como algo cargado de desconfianza conservadora cara a permeabilidade democrática, senón unha maneira de entender a política como práctica en constante rearticulación e, polo tanto, insertada na indecibilidade, na construción perenne:

La celeridad de los cambios y la multiplicidad de dimensiones que adquiere lo social hoy nos obliga a redefinir permanentemente las identidades desocultando los diversos juegos de lenguaje que operan en la contitución de las identidades. De acuerdo con las categorías de Wittgenstein, las instituciones democráticas deben ser vistas como definiendo un posible juego, entre otros, del lenguaje político. En tanto aquellas no proveen una solución racional al problema de la coexistencia humana y dependen de cada contexto histórico, resulta inadecuado pretender dar un funcionamiento racional a los principios democráticos. La democracia no requiere una teoría de la verdad universal ni de nociones como validez incondicionada, sino múltiples prácticas y movimientos pragmáticos intentando persuadir a la gente de ensanchar el campo de sus compromisos y acuerdos con otros, en orden a construir una comunidad más inclusiva. (Giacaglia, 2005: pp.132, 133)

Isto é a frustración derivada de depositar a política dentro do mesmo campo do método científico, onde por A ou por B a democracia acabará tomando a decisión máis “técnica” e correcta posible en acordo con expertos na materia, ao xeito no que, como sinala Mouffe, entenden autores como Giddens a propia concepción do político. É interesante ollar

o que a teórica eleva do discurso de Giddens para evidenciar esta visión que ela mesma denomina como “pospolítica”, xa que non deixa de ser unha negación do político:

Es por esto que la teoría democrática está tan mal preparada para captar la naturaleza de los movimientos políticos de “masas”, así como también de fenómenos como el nacionalismo. El papel que desempeñan las “pasiones” en la política nos revela que, a fin de aceptar “lo político”, no es suficiente que la teoría liberal reconozca la existencia de una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente. Con el propósito de lograr movilizar las pasiones hacia fines democráticos, la política democrática debe tener un carácter partisano [...] Resulta particularmente relevante para mi argumentación la afirmación de Giddens de que la política de la tercera vía es una “política de nación única”, porque resalta la naturaleza no conflictual de su proyecto político. Esto, por supuesto, concuerda con los principios centrales de su teoría sociológica que, como hemos visto, elimina la dimensión de antagonismo de lo político. En las sociedades postindustriales el desacuerdo existe, pero puede superarse mediante el diálogo y la educación; no constituye la expresión de conflictos fundamentales, y la sociedad ya no está marcada por la división de clases. De hecho, es el concepto mismo de clase lo que su “política de vida” intenta abolir y reemplazar por cuestiones de “estilo de vida”. (Mouffe, 2007: p. 13/65)

Para explicar isto último coidamos que é convinte unha pequena pero importante digresión que nos axudará a entender este matiz. Imaxinemos unha toma de decisión nun escenario propicio da política orgánica diaria, un *contedor orgánico*, na nosa clasificación propia, da democracia institucional: un parlamento, unha institución clásica e esencial da democracia liberal. Unha lei que entra no parlamento adoita ser reformada, con certos puntos consensuados, con certos puntos debatidos, por varios grupos parlamentarios, moitas veces con grandes diferenzas entre si. Os grupos representados nese Parlamento modifican a lei de acordo a dinámicas de hexemonía, xa que estas reformas non poden tocar o texto orixinal no seu paseo lexislativo senón é con certo respaldo ou maioría, poder. Esta lei nunca será aprobada pola maioría parlamentaria da que emana (e que forma ou sustenta ao goberno que a pode remitir á cámara, en definitiva) se acaba sendo o oposto da súa concepción á entrada. A maioría de escanos non aprobará aquilo esencialmente negativo ao elemento que queren aprobar. Este contrasentido tan evidente non é recollido e entendido así polos teóricos que entenden a política como lugar de unicamente diálogo e consenso. A lei resultante sairá aprobada pola maioría, ben sexa dun único partido, ben sexa dun conxunto, e nese conxunto pode haber unidade de afectos ou ben, abrindo un matiz ao redor da disquisición amigo/inimigo, un intercambio de intereses, onde o visto bo a unha parte da lei dáse coa concesión de X á outra parte ou coa retirada de Y, non porque a formación política orixinal modificara os seus postulados constitutivos dun día para outro de negociación. Mais o máis

frecuente será sempre, ou ben a unidade de afectos á que antes faciamos mención ou ben a oposición antagónica doutras formacións que ven nesa lei unha vulneración dos seus intereses, é dicir, da súa identidade. Afondemos neste exemplo. Unha formación de etiqueta liberal, por exemplo, pode ceder puntualmente nunha lei que amplíe a capacidade do Estado de adquirir bens privados mediante a invocación da preponderancia do interese xeral, mais se o fai pode ser por unha contrapartida en baixada de impostos, non porque a formación liberal de súpeto repense os seus postulados ao redor da esencialidade coa que conciben a propiedade privada. E se, continuando neste exemplo parlamentario, non existe esa contrapartida ou en calquera outro caso, é moi posible que a formación liberal vote en contra desa nova lei, xa que a percibe como unha vulneración dos seus propios intereses, da súa propia identidade: “Esta é a razón de que o réxime liberal democrático fora obxecto de constantes pugnas, pugnas que constituíron a forza impulsora dos desenvolvementos políticos e históricos. A tensión entre os seus dous compoñentes só pode estabilizarse temporalmente mediante negociacións pragmáticas entre forzas políticas, e ditas negociacións sempre establecen la hexemonía dunha delas”. (Mouffe, 2003 [2000])

Con este exemplo queremos explicar que o feito de entender a política, no noso caso, unha liña editorial, como unha orientación e territorio racional (Mouffe, 2007) cara certo “ben supremo”, obxectivo e puro, a partires da dedución e da confianza nun proceso histórico que nos levará a tomar as mellores decisións é negarlle ao político a capacidade de disenso, a capacidade de defender, conformar e identificarse nunha identidade oposta ao elemento concreto (sexa un individuo, sexa un partido, sexa o que sexa do éter social) que temos enfrente; entendo, entón, ao xeito do Canetti (1960) que rescata a teórica belga que “ninguén creu nunca que a opinión dunha maioría nunha votación sexa, polo seu peso, a máis sensata”. Mais, se ben recoñecemos a inexistencia dun “ben común” ou “supremo” esencial si é recoñecible dentro do campo da articulación e a continxencia política. Artellamos paixóns e dores encol de horizontes onde hai unha definición consensuada, nun intento de crear hexemonía do que é ou non é o ben común. A política artella esas emocións e desexos ao redor dese obxecto simbólico, desa liña do horizonte onde as dores poden verse paliadas, onde as demandas poden ser satisfeitas, mais debemos partir da base, enfatiza Chantal Mouffe, dun ben común construído discursivamente e inserido nunha dinámica partisana, onde non pode haber homologación do que significa “ben común” ao redor de todas as cousas entre forzas opostas. Pode habela, iso si, respecto dos mecanismos da democracia e do *ethos* que permite o libre funcionamento e pluralidade política que garante a expresión das

vontades, mais nunca un horizonte de sociedade -fóra dese marco de base na democracia e no respecto á súa diversidade- igual entre todas as forzas políticas.

Las voluntades colectivas se cristalizan en torno a una concepción del bien común, a una definición del interés general”. [...]. Esto puede parecer paradójico ya que según la visión pluralista que estoy defendiendo, el bien común no existe, porque no puede haber “el” bien común, pero el bien común tiene el rol de un horizonte. Un pueblo se construye a partir de una cierta idea de bien común. Es decir, siempre habrá una lucha alrededor de la definición del bien común. La lucha que yo llamo agonista es una lucha para definir el bien común. (Errejón e Mouffe, 2015: p.35)

En cambio, a explicación liberal que a democracia deliberativa outorga ao “ben común” non deixa de ser un mecanismo onde, nesta liña, varios elementos son desprazados fóra do ámbito do político debido á cantidade de consenso que se require para a súa evolución: sanidade, seguridade, concepción de liberdade ou propiedade, asuntos de Estado, etc. Esa acción, a de sustraer elementos presentes no plano da vida fóra da discusión democrática, non deixa de ser unha actitude *regresiva*¹⁶ para con a propia democracia, onde varios estamentos e, incluso, corpos orgánicos da mesma son mantidos fóra da atmosfera de cambio e evolución dinámicas onde estamos a vivir o resto de mortais co fin de evitar o seu cuestionamento para a perpetuación de certas prácticas políticas que, como explica Mouffe, debido á súa reiteración e constancia no tempo acaban por ser tidas como costumes sociais, costumes cotiás fóra de discusión das que é difícil discutir xa que as temos asimiladas na nosa sociedade como parte sen a cal non podemos explicar a mesma.

La teoría democrática ha estado influída por la idea de que la bondad interior y la inocencia original de los seres humanos era una condición necesaria para asegurar la viabilidad de la democracia. Una visión idealizada de la sociabilidad humana, como impulsada esencialmente por la empatía y la reciprocidad, ha proporcionado generalmente el fundamento del pensamiento político democrático moderno. La violencia y la hostilidad son percibidas como un fenómeno arcaico, a ser eliminado por el progreso del intercambio y el establecimiento, mediante un contrato social, de una comunicación transparente entre participantes racionales. Aquellos que desafiaron esta visión optimista fueron percibidos automáticamente como enemigos de la democracia. (Mouffe, 2007: p.10)

O antagonismo non deixa de alumear unha exclusión interior intrínseca á comunidade, amosando, neste caso, os “seres faladores que ata ese momento non contaban, que eran ruído

¹⁶ Este concepto será de especial interese no correspondente á división que consideramos encol de dous modelos de democracia en combate hoxe e que xa debuxamos neste marco teórico: un *regresivo* e outro *radical-progresista*, lugar no que habita a día de hoxe a posición contrahexemónica e que, como pretendemos demostrar na análise do seu discurso na análise deste traballo académico, é adoptada na liña editorial de medios como *Luzes*.

ou silencio” que sinala Paolo París (2018), unha “partición do sensible” que forma unha nova subxectividade, que é principio de identificación e construción popular que ven alimentada por aquel baleiro radicado na construción do ser, do Eu:

Esta negatividad, por lo tanto, no es el nómeno de Kant porque no es una “cosa en sí, un ideal al que eventualmente puede accederse. Es, por el contrario, la presencia de una ausencia, una ilusión retrospectiva (Laclau, 2008 b:186). En relación a la Cosa freudiana, Laclau señala que “Lacan radicaliza el pensamiento de Freud: la Cosa perdida no es una imposibilidad del pensamiento, sino un vacío del Ser (Laclau, 2009:145). Es decir que la Cosa no es que escapa simplemente a la representación, pero permanece allí en un mundo inaccesible, sino que nunca existió. El supuesto goce que me unía a ella se perdió y esto provoca una falta inerradicable en el ser. Aunque este goce no se pierde completamente, sino que quedan rastros de él en objetos parciales. Ellos no representan a la Cosa, como los fenómenos kantianos, sino que la encarnan parcialmente. Esta es una de las definiciones de “el pueblo” en Laclau y una de las contraccaras “positivas” en esta ontología. (París, 2018: p.71).

Debemos atender, pois, ás causas dese conflito para comprender así a construción periódica e constante de elementos que, nesas marxes da hexemonía, constrúen e dialogan entre si, medran, e se erixen como referentes discursivos e políticos en oposición ao sistema dominante.

O restablecemento, xa que logo, da política na súa dimensionalidade de subxectivación conflitual é o que conduciría a combater ese mundo configurado na homoxeneización do mercado, no fantasma da comunicación cultural instantánea, no universo da democracia crediticia. A democracia verdadeira é a institución da política mesma, é dicir, a afirmación da capacidade radical do pobo para decidir sobre o todo social e debe redespregarse continuamente mediante a invención de situacións políticas novas e novos suxeitos políticos. É a afirmación que sitúa a política en todos os lugares e momentos onde a política sexa negada. Deste xeito, convivimos con Jacques Rancière en que a esencia da política é a disensión e que esta non consiste no conflito dos intereses ou das opinións, mais si nunha ruptura do sensíbel: a política existe no canto que existe unha disensión sobre os datos dunha situación particular, sobre o que vemos e sobre o que podemos dicir diso que vemos, sobre a cuestión de saber quen está cualificado para ver e para expresar o dato. Democracia e política, por tanto, asimiladas en tanto que intervención disensual coas lóxicas do conxunto da dominación. (Sampedro, 2011: p.37)

2.10 Rancière, Zizek e Mouffe para entender a dicotomía entre a democracia “regresiva” e a democracia “radical-progresista”

Reclámase, nesas marxes, unha “democracia verdadeira”, como di Sampedro, unha democracia “radical”, como sinalaba Teresa Moure, en clara alusión a Jacques Rancière e Chantal Mouffe. De Rancière e tamén de Zizek podemos propoñer unha dicotomía no correspondente a como percibimos á democracia.

A democracia presenta dúas facetas elementais e irredutíbeis: a da violenta imposición igualitaria por parte dos “supernumerarios” e o método regulado (máis ou menos) universal de elixir quen exercerá o poder. Como se relacionan ambas entre si? E se a democracia no segundo sentido (o método regulado de rexistro da “voz do pobo”) fose na realidade unha defensa contra si mesma, contra a democracia no sentido de intrusión violenta da lóxica igualitaria que perturba o funcionamento xerárquico do sistema social, unha tentativa de voltar a dar funcionalidade a ese exceso, de convertelo en parte do curso normal das cousas? (Rodríguez, David, 2011, citando a Zizek, 2011: p.95)

Esta perspectiva de Zizek é tratada tamén polo filósofo francés, que adhire á procura da vontade individual e a negación das paixóns na democracia como principal panca para corrixir o exceso, para que, como sostén David Rodríguez, a democracia faga unha “defensa contra si mesma”.

Si damos crédito a Aristóteles, el remedio para este exceso de vitalidad democrática es conocido desde Pisístrato. Consiste en orientar las febriles energías activadas en la escena pública hacia otras metas, en desviarlas hacia la búsqueda de la prosperidad material, de las felicidades privadas y de los lazos de sociedad. Pero, ¡ay!, la buena solución reveló muy pronto su otra cara: disminuir las energías políticas excesivas, favorecer la búsqueda de la felicidad individual y de las relaciones sociales implicaba favorecer la vitalidad de una vida privada y de formas de interacción social que multiplicaban las pretensiones y demandas. Y estas, por supuesto, tenían un doble efecto: volvían a los ciudadanos indiferentes al bien público y socavaban la autoridad del gobierno conminados a responder a la espiral de demandas provenientes de la sociedad. Afrontar la vitalidad democrática adquiriría así los rasgos de un double bind fácil de resumir: o la vida democrática significaba una amplia participación popular en la discusión de los asuntos públicos, lo cual era una cosa mala, o significaba una forma de vida social que orientaba las energías hacia satisfacciones individuales, lo cual también era una cosa mala. La democracia buena debía ser entonces, la forma de gobierno y de vida social capaz de controlar el doble exceso de actividad colectiva o retraimiento individual inherente a la vida democrática. Esta es la forma en la que los expertos enuncian corrientemente la paradoja democrática: como forma de vida política y social, la democracia es el reinado del exceso. Este exceso significa la ruina del gobierno democrático y, por lo tanto, debe ser reprimido por este. (Rancière, 2006: pp.19, 20)

Detectamos unha división entre a democracia “contra si mesma”, a democracia onde a disolución absoluta nos *checks and balances* atópase como escusa non para a verificación e sanción popular e legal da transformación e evolución orgánica e política dunha sociedade, senón para a lentitude, deturpación e desprazamento da política da política, unha “desideoloxización” que é ideoloxía en si mesma exercida por unhas elites alleas a vontade popular e na procura da súa supervivencia. Unha dicotomía, defendemos, na que atopamos na outra banda o concepto de “democracia radical” que pon enriba da mesa Chantal Mouffe, unha democracia onde se recoñece un *ethos*, unha *tabula rasa* común aos actores que

participan na política democrática, como é o recoñecemento de lexitimidade do outro no exercicio das súas ideas e a lexitimidade que ten na ágora democrática para defender esas mesmas ideas, mais recoñecendo, doutra banda, a imposibilidade dun consenso racional ou “imparcial” sobre os asuntos da vida, a imposibilidade de chegar a un punto “branco” ou neutro onde sexa posible o mutuo acordo sen lesión para ningunha das partes mais, como xa describimos, si que traza unha fronteira velada e excluínste de todo aquel que se negue a ese consenso tácito:

[...] los oligarcas, sus eruditos y sus ideólogos encontraron explicación: si la ciencia no consigue imponer su legitimidad, es a causa de la ignorancia. Si el progreso no progresa, es a causa de los retardatarios. Una palabra indefinidamente salmodiada por todos los expertos resume esta explicación: “populismo”. Se pretende situar bajo este término todas las formas de secesión respecto del consenso dominante, sea que respondan a la afirmación democrática o a los fanatismos raciales o religiosos. Y el conjunto así constituido se pretende asignarle un único principio: la ignorancia de los atrasados, el apego al pasado, sea el de las conquistas sociales, el de los ideales revolucionarios o el de la religión de los ancestros. Populismo es el nombre cómodo bajo el cual se disimula la exacerbada contradicción entre legitimidad popular y legitimidad erudita, la dificultad del gobierno de la ciencia para conciliarse con las manifestaciones de la democracia y hasta con la forma mixta del sistema representativo. Este nombre oculta y revela a la vez la gran aspiración de la oligarquía: gobernar sin pueblo, es decir, sin división del pueblo; gobernar sin política. (Rancière, 2006: pp.114-115)

Unha pretensión de xustificación moral e científica que tamén denuncia Chantal Mouffe, en consonancia con Rancière: “dende Kant, a moralidade é a miúdo presentada como un eido de postulados universais onde non hai lugar para o “desacordo racional”. Isto, segundo o meu punto de vista, é incompatible co recoñecemento do carácter profundamente pluralista do mundo e o irreductible conflito de valores” (Mouffe, 2007 [2005]). Albiscamos, co xa dito, dúas maneiras moi diferentes de entender o discurso e a acción política na democracia: unha democracia á que denominamos neste traballo *regresiva*, adscrita a un peche identitario do que Mouffe (2000) alcuma como “democracia deliberativa” e unha democracia á que denominamos *radical* ou *progresista*, adscrita ao modelo agonista da política e da procura de canles de conflito democráticos nos cales construír o devalar dos conflitos inherentes á vida social e política.

Temos logo que a contradición interna do termo democracia consistiría na incapacidade para conxugar, por unha banda, a súa vertente de simple ordenamento xurídico en que se regulan os procedementos para a mudanza de goberno e que tende a deixar fóra as novas demandas que o decorrer do tempo introduce na sociedade con, por outra banda, a acumulación de forzas sociais que estas novas demandas conseguen aglutinar até conformaren un movemento o suficientemente forte para deixar en suspenso a democracia en canto ordenamento xurídico fosilizado. Isto é, estaríamos ante unha tensión inherente ao termo democracia. Un significante

que tanto debe acubillar no seu interior o seu carácter de poder constituído como o carácter de poder constituínte que toda masa crítica alberga para promulgar un novo ordenamento xurídico que incorpore as novas demandas sociais. (Rodríguez, 2011: p. 95)

A autoridade, nas democracias de corte regresivo, defendemos, artículase ao xeito que dispón Rancière, onde o culto a unha esfera allea á política preséntase como a solución pragmática e desexadamente ineludible cara un suposto “estado obxectivo” alleo a unha concepción antagonista da democracia (que atopamos, pola contra, na democracia radical) e que selecciona unha serie de estamentos democráticos, contedores orgánicos da democracia tutelada, como valedores esenciais do carácter democrático dunha vontade popular.

La autoridad de nuestros gobernantes se ve encerrada entonces entre dos sistemas de razones opuestos: se legitima, por un lado, en virtud de la elección popular; por el otro, en virtud de su capacidad para elegir las buenas soluciones de los problemas de las sociedades. Ahora bien, estas buenas soluciones se reconocen en el hecho de que no tienen que ser elegidas, pues emanan del conocimiento del estado objetivo de las cosas, cuestión de saber experto y no de elección popular. (Rancière, 2006: pp.112, 113)

A incorporación das demandas sociais é criticada por Rancière no correspondente a como se vertebra a democracia regresiva nun xeito de *casta* ou oligarquía que nos resulta, co contexto aportado, unha negación velada do desexo mediante a satisfacción simbólica da alternancia, mais unha alternancia dentro dun consenso determinado e sen transformacións notables.

Una “democracia” sería, en suma, una oligarquía que concede a la democracia suficiente espacio como para alimentar su pasión . Los espíritus tristonos dan vuelta el argumento. El gobierno apacible de la oligarquía desvía las pasiones democráticas hacia los placeres privados y las vuelve insensibles al bien común. Miren, dicen, lo que pasa en Francia. Tenemos una Constitución admirablemente hecha para que nuestro país sea bien gobernado y disfrute de serlo: el llamado sistema mayoritario elimina los partidos extremistas y da a los “partidos de gobierno” la posibilidad de gobernar de forma alternada; permite así a la mayoría, es decir, a la minoría más fuerte, gobernar sin oposición durante cinco años y, con la estabilidad asegurada, tomar todas las medidas que lo imprevisto de las circunstancias y la previsión a largo plazo exigen para el bien común. Por un lado, esa alternancia satisface el gusto democrático del cambio. Por el otro, como los miembros de estos partidos de gobierno han cursado los mismos estudios en las mismas escuelas de las que salen también los expertos en gestión de la cosa común tienden a adoptar las mismas soluciones que hacen primar la ciencia de estos últimos sobre las pasiones de la multitud. Se forja de este modo una cultura del consenso que repudia los conflictos antiguos, habitúa a objetivizar sin pasión los problemas que, a corto y largo plazo, deben de enfrentar a las sociedades, y habitúa también a demandar soluciones a los doctos y a discutir las con los representantes calificados de los grandes intereses sociales. (Rancière, 2007: p.107)

Neste xeito de entender a gobernanza e transformación da cousa pública, Rancière coincide con autores como Errejón ou Mouffe en sinalar unha desconfianza cara ás masas que, co xa dito, relacionamos no seo do pensamento e articulación da democracia regresiva.

Así pues, en cierto sentido, el nuevo odio a la democracia no es sino una forma más de la confusión que afecta a este término. Es un odio que duplica la confusión consensual, al hacer de la palabra “democracia” un operador ideológico que despolitiza las cuestiones de la vida pública, considerándolas “fenómenos de sociedad”, para negar al mismo tiempo las formas de dominación que estructuran la sociedad. Este odio oculta la dominación de las oligarquías estatales cuando identifica a la democracia con una forma de sociedad, y la de las oligarquías económicas, cuando asimila su imperio exclusivamente a los apetitos de los “individuos democráticos”. Puede así atribuir, sin reírse, los fenómenos de acentuación de la desigualdad al triunfo funesto e irreversible de la “igualdad de condiciones”, y ofrecer a la empresa oligárquica su justificativo ideológico: hay que luchar contra la democracia, porque la democracia es el totalitarismo. (Rancière, 2007: pp.114-115)

Temos na democracia regresiva a concepción liberal (neoliberal, hoxe en día) da democracia, tal e como recolle Mouffe (2007 [2005]), un enfoque que provén do suceso histórico da caída da URSS e da asunción por parte das forzas de esquerda da hexemonía liberal da negación á posibilidade doutra orde existente; como veremos a través de Mouffe, esa negación a outra maneira de entender a política e a vida pública será a base de sentido que fornecerá as posturas tecnocráticas e regresivas de interpretación da razón de ser e goberno da administración pública.

Los sucesos de 1989 deberían haber sido la ocasión para una redefinición de la izquierda, liberada ahora del peso muerto representado previamente por el sistema comunista. Existía una oportunidad real para una profundización del proyecto democrático porque, al haberse disuelto las fronteras políticas tradicionales, podrían haber sido rediseñadas de un modo más progresista. Desafortunadamente, esta oportunidad se perdió. En su lugar hemos oído afirmaciones triunfalistas respecto de la desaparición del antagonismo y el advenimiento de una política sin fronteras, sin un “ellos”; una política sin perdedores, en la cual podrían encontrarse soluciones que favorecieran a todos los miembros de la sociedad. (Mouffe, 2007 [2005]: p.38)

Un neoliberalismo adscrito hoxe a, como vimos sostendo dende o comezo do presente marco teórico, a unha posición de actual hexemonía, xustificada pola súa permeabilidade social nas prácticas e condutas diarias, onde a lóxica do libre mercado adquiriu un compoñente de comportamento cotiá e asimilación do “normativo”, como recolle Torfing.

[...] neo-liberalism can be seen as a hegemonic discourse to the extent that it has managed to redefine the terms of the political debate and set a new agenda. Repeated attacks on the centralist and bureaucratic “nanny state”, celebration of the family and individual

entrepreneurship, and appraisal of the market as a privileged steering mechanism within both the private and public sectors – all are important moments in the neo-liberalist discourse, the predominance of which has forced oppositional forces to reconsider their conception of the ideal relationship between state, economy and civil society. (Torfing, 1999, p.102)

Esta perspectiva é tamén recollida por Luis Álvarez Pousa, que dirixe a crítica cara o concepto de “fin da historia” defendido por teóricos como Francis Fukuyama, creador do termo. Pousa encaixa o seu discurso dentro da liña sinalada por Mouffe de crítica á desconfianza cara a política, de crítica aos postulados da Terceira Vía e a fin das ideas mediante o brazo do suposto consenso pleno e o triunfo da técnica imparcial e xestora.

[...] xusto cando o chamado segundo mundo comunista, que experimentara tamén nos cincuenta e sesenta un lento pero importante avance, caía en barrena e quedaba finalmente atrás situación que estourou no 89 [...] Algúns aproveitaron mesmo para proclamaren urbi et orbi a fin da historia, apoiándose nas teorías que, a partir dos anos 60 e propuxeran redactar a acta de defunción das ideoloxías. (Álvarez Pousa, 1999, p.37)

A belga pon, pola súa banda, énfase tamén nese culto pospolítico á técnica, no mérito técnico de xestión e administración das cousas e, polo tanto, que entende a política como un discurso alonxado da realidade, dado en situacións concretas ou espazos que denominaremos aquí *contedores orgánicos* da democracia, todo o *institucional* que acolle nas súas paredes físicas e simbólicas a circulación de demandas, satisfaccións, represións e vontades de exercicio público, de dominación, xestión e mando dunha sociedade organizada en democracia liberal: parlamento, goberno, órganos administrativos e burocráticos e que, ao mesmo tempo que cun brazo defende a posibilidade de consenso total e a súa interpretación dos principios emanados da Ilustración (conceptos como o “bo goberno” ou “administración eficiente” xorden de alí) co outro non deixa de ser unha supresión do político, nunha suposta defensa da democracia, que acaba co sentido de ser da democracia propia.

Muchos teóricos liberales se niegan a admitir la dimensión antagónica de la política y el rol de los afectos en la construcción de las identidades políticas, porque consideran que pondría en peligro la realización del consenso, al que consideran como el objetivo de la democracia. No comprenden que, lejos de amenazar la democracia, la confrontación agonista es la condición misma de su existencia. La especificidad de la democracia moderna radica en el reconocimiento y legitimación del conflicto y en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario. Al romper con la representación simbólica de la sociedad como cuerpo orgánico - característica de la forma holística de organización- una sociedad democrática liberal pluralista no niega la existencia de conflictos, sino que proporciona las instituciones que les permiten ser expresados de un modo adversarial. (Mouffe, 2007 [2005] pp. 36, 37)

Isto non é unha negación do consenso nin unha negación absoluta da democracia liberal como sistema político viable e efectivo. É, defende Mouffe, e sostemos nós, todo o contrario. Para protexer a democracia liberal e a garantía dun pluralismo político débese apostar por un modelo agonista (Mouffe, 2007 [2005]) carente de “marcadores de certeza”, como recolle Mouffe de Claude Lefort (2000). O consenso existe de forma cotiá e común, xa que non deixa de ser a asunción involuntaria ou voluntaria de pautas de conduta e acordos e costumes sociais que se ven normalizadas dende a práctica política diaria -entendemos práctica política nun sentido moito máis amplo ca política exercida nos contedores orgánicos- e que asentán na psique a “normalidade” respecto das cousas. Unha normalidade, lembramos, sempre precaria e disposta a ser transformada nas sucesivas articulacións hexemónicas nun taboleiro de xogo, nunha realidade, indecible.

Lo que entendemos por “democracia liberal” está constituído por formas sedimentadas de relacións de poder que resultan de un conxunto de intervencións hegemónicas contingentes. El hecho de que en la actualidad su carácter contingente no sea reconocido se debe a la ausencia de proyectos contrahegemónicos. Pero no tendríamos que caer en la trampa de creer que su transformación requiere un rechazo total del marco democrático-liberal. Existen muchas maneras en las cuales puede jugarse el “juego de lenguaje” democrático -tomando un término de Wittgenstein-, y la lucha agonista debería introducir nuevos sentidos y campos de aplicación para que la idea de la democracia se radicalice. Ésta es, desde mi punto de vista, la manera efectiva de desafiar las relaciones de poder, no en la forma de una negación abstracta, sino de un modo debidamente hegemónico, mediante un proceso de desarticulación de las prácticas existentes y de creación de nuevos discursos e institucións. Contrariamente a los diversos modelos liberales, el enfoque agonista que defendo reconece que la sociedad siempre es instituida políticamente, y nunca olvida que el terreno en el cual tienen lugar las intervencións hegemónicas es siempre el resultado de prácticas hegemónicas previas y que jamás es neutral. Es por eso que niega la posibilidad de una política democrática no adversarial, y critica a aquellos que -por ignorar la dimensión de “lo político”- reducen la política a un conxunto de pasos supuestamente técnicos y de procedimientos neutrales. (Mouffe, 2007 [2005], p. 40)

Unha democracia radical sería, pois, aquela que satisfaga as necesidades dunha cidadanía castigada e cun forte sentimento de desprazamento do “político”, entendendo, ao xeito de Chantal Mouffe, o político na súa división ontolóxica como a constitución desa división *agonista* á que se refire Mouffe entre un “nós” e un “eles” (Mouffe, 2007), nunha dinámica de antagonismo social “conducido” e cuxa falta nas prácticas óticas, na “política” durante as últimas décadas de hexemonía liberal ou neoliberal desprazou á cidadanía da toma de decisións cotiás e vencellou esas decisións ao marco hexemónico dominante. A irresistibilidade, en definitiva, cara unha necesidade de austeridade e falta de intervención asumida e defendida para a opinión pública como único camiño posible. Unha democracia

radical que elabore institucións que “adopten os conflitos de forma agonista. É por isto que a defensa e a radicalización do proxecto democrático esixe recoñecer o político na súa dimensión antagónica, e abandonar a ilusión dun mundo reconciliado no cal o poder, a soberanía e a hexemonía foran superados” (Mouffe, 2007 [2005]). Pola súa banda, a investigadora Mirta A. Giacaglia relaciona a evolución progresista desta democracia radical cara unha sociedade onde o pluralismo forma parte do eixo fundamental da democracia, unha interpretación na que tamén cabe a imposibilidade da totalidade, a distancia inabarcable respecto de recoller os froitos do desexo: o recoñecemento de que unha democracia radical leva a súa forma incompleta dentro, que vivir en democracia leva consigo traballar máis democracia.

El pluralismo de valores conlleva el reconocimiento de la dimensión conflictiva de la democracia, la cual nunca puede ser completamente eliminada sino sólo domesticada o sublimada. Es a partir de las tendencias constractorias, puestas en movimiento a través de la interacción social y de la consecuente fragilidad de todo orden democrático, que seremos capaces de transformar el antagonismo, existente en las relaciones humanas, en agonismo. El reconocimiento del otro, el respeto de las diferencias, la aceptación del disenso, la formación de subjetividades democráticas y la extensión de estas prácticas a todas las esferas de la vida social permitirá avanzar en la construcción de un democracia radical y plural, sin que olvidemos que la condición de posibilidad de una democracia pluralista es, al mismo tiempo, la condición de imposibilidad de su perfecta implementación. (Giacaglia, 2005: p.132)

2.11 A emerxencia contrahexemónica da democracia radical-progresista versus o neoliberalismo hexemónico

Rancière da boa conta, pola contra, do reverso que describimos como regresivo, o que asume a despolitización da democracia como algo ineludible, o que outorga ás institucións unha condición de esencias defendidas contra a “deturpación” que é para esta concepción a axitación e o cambio democrático: a ameaza ao poder establecido, hexemónico e afondado no social. Unha crenza na esencia que precisa, di o francés, de “fé”.

Se admite de buena gana que el aumento de capital y los intereses de los inversores tienen leyes propias que dependen de una matemática especializada. Está igualmente claro que estas leyes entran en contradicción con los límites planteados por los sistemas nacionales de legislación social. Pero que sean leyes históricas ineluctables, a las que es inútil oponerse y que prometen para las generaciones futuras una prosperidad digna de que se sacrifiquen esos sistemas de protección, esto ya no es cuestión de ciencia, sino de fe. Los partidarios más intransigentes del *laisser-faire* integral se esfuerzan, a veces, en demostrar que la preservación de los recursos naturales se alcanzará armoniosamente por el juego de la libre competencia. Y

si bien algunas comparaciones estadísticas permiten concluir que ciertas formas de flexibilización del derecho laboral crean, a mediano plazo, más empleos de los que suprimen, es más difícil demostrar que la libre circulación de capitales, con su exigencia de una rentabilidad cada vez más rápida, sea la ley providencial que conducirá a la humanidad entera a un mundo mejor. Para esto hace falta fe. La “ignorancia” que se le reprocha al pueblo es, simplemente, su falta de fe. De hecho, la fe histórica ha cambiado de bando. Hoy parece patrimonio de los gobernantes y de sus expertos, pues ella acompaña a su compulsión más profunda, la compulsión natural al gobierno oligárquico: la compulsión a desentenderse del pueblo y de la política. Al declararse simples gerenciadoreos de las repercusiones locales producidas por la necesidad histórica mundial, nuestros gobiernos se ocupan de expulsar al suplemento democrático. Al inventar instituciones supraestatales que no son a su vez Estados, que no son relevantes para ningún pueblo, realizan el fin inmanente de su práctica misma: despolitizar los asuntos políticos, llevarlos a lugares que sean no-lugares, que no dejen espacio a la invención democrática de lugares polémicos. (Rancière, 2006: p.115,116,117)

Isto xera unha frustración debido á imposibilidade de exercer de xeito máis amplo a propia democracia, como explicaremos na parte da análise dentro do que entendemos, a partir do aportado por Mouffe, como construción da realidade nunha liña editorial a partir dunha relación antagónica, onde os postulados defendidos pola contrahegemonía desa liña editorial son a negación dos sostidos polo pensamento hexemónico.

Slavok Zizek señala que la “postpolítica” es la tentación autoritaria de hacer pasar por “naturales” decisiones o situaciones que responden a preferencias políticas, a intereses particulares que, de esta forma, resultan blindados. Esta negación de la conflictividad es, lejos de su apariencia pacificadora, una forma extrema de violencia: el cierre de lo posible con la llave de lo existente¹⁷, ya ensayado por el there is no alternative de Margaret Thatcher y las

¹⁷ Na configuración de sentido ten, como sinala Chantal Mouffe a relevancia hexemónica que adquire a asunción de certos consensos, de certas relacións, como relacións naturais ou “sociais” (Mouffe, 2007, [2003]). Esa inserción do político no social é o que acaba conformando, deste xeito, a praxe e a maneira hexemónica de interpretación e inmersión no real: a asunción do dado non como algo incompleto, non como un desexo en eterna pulsión atraente e conseguible mediante prácticas de construción discursiva e articulación de demandas insatisfeitas, senón como algo fóra do campo da acción política, fóra do campo da intervención e inserido na estrutura inmanente, como recolle Mouffe resumindo as premisas da “postpolítica de autores como Ulrich Beck ou Anthony Giddens.

Además, el progreso tecnológico y los desarrollos científicos en el campo de la medicina y la ingeniería genética están obligando a la gente a tomar decisiones en el campo de la “política corporal” que hubieran sido antes inimaginables. Esas decisiones sobre la vida y la muerte están introduciendo en la agenda política cuestiones filosóficas de existencialismo, y los individuos se verán obligados a enfrentarlas si no quieren dejar su futuro en manos de expertos, o que sea tratado según la lógica del mercado. Beck afirma que esto nos da la posibilidad de cambiar la sociedad en un sentido existencial. Todo depende de la capacidad de las personas para despojarse de sus antiguas formas de pensamiento, heredadas de la primera modernidad, a fin de enfrentar los desafíos planteados por la sociedad del riesgo [...]. Se necesita la creación de foros donde los expertos, los políticos, los empresarios y los

primeras reformas neoliberales. Es altamente ilustrativo el rescate actual del mismo argumentario por los gobiernos europeos en sus programas regresivos de ajuste. (Errejón, p.81: 2011)

Unha contrahexemonía que, din Errejón e Mouffe (2015), pode morrer entre “os dous abismos, o do mecanicismo e o do cinismo” Nun caso, detallan, teríamos a “asfixia”, unha visión “relixiosa” da política “que consiste en dividir entre puros e traidores e recitar salmos revolucionarios. O outro, a soidade e a falta de referentes, celebrada como liberdade, condena aos subalternos á impotencia e á dispersión”. A concepción filosófica da democracia como algo estático, algo vencellado por forza da deriva histórica cara unha “fin da historia” ou unha “procura do pracer individual” por riba do resto deriva nunha concepción que é deste xeito regresivo, xa que vemos como as democracias que non avanzan neste xeito son democracias negadoras das paixóns, democracias negadoras da satisfacción das demandas populares, oligárquicas, como as alcumaría Rancière:

[...] podemos distinguir dous rostros do liberalismo: o primeiro deles aparece en forma de ideoloxía posta ao servizo dos intereses mercantís, véndose apoiado no político e no cultural pola arremetida neoconservadora; o segundo dos rostros aparece como a ideoloxía da liberdade, á que é preciso incorporar a dimensión de igualdade para que teña virtualidade real. O neoliberalismo, no seu sentido máis estricto, adscribírase á primeira destas dúas correntes: “a súa meta non reside, para autores como Rawls ou Dworkin, en buscar o fomento de novas cotas de significado e desenvolvemento humanos dentro dunha sociedade cooperativa, senón no decidido desmantelamento do Estado do Benestar. (Álvarez Pousa, 1999: p.38)

Rancière amósase crítico respecto deste contexto neoliberal que, en coincidencia con Mouffe, apreza del o deliñamento e total exclusión -outra vez a negación da democracia pluralista- que realiza contra a disidencia ou, incluso, os movementos populares fóra dos contedores orgánicos da democracia, un consenso cuxa chave “é, en efecto, que o movemento económico mundial testemuña una necesidade histórica á cal é preciso adaptarse e que só poden negar os representantes de intereses arcaicos e de ideoloxías caducas” (Rancière, 2006). Esta vía de pensamento¹⁸ acubilla unha acción política conservadora, acubilla no seu seo un liberalismo que asimila no seu corpus doutrinal a praxe do mercantil e a negación da alternativa coa xustificación dunha democracia máis ampla na boca, negando o antagonismo

ciudadanos puedan lograr un consenso sobre los modos de establecer formas posibles de cooperación mutua. (Mouffe, 2007 [2005]: p.47)

¹⁸ Esa ancoraxe do real no límite do posible e a *negación pospolítica do desexo* forma parte, como vemos ollando a obra de Mouffe, do corpus técnico e *tecnocrático* de entender a política só como xestión das cousas ou da ocupación dos espazos e non como a creación dos espazos mesmos. Este corpus non deixa de estar sostido polo esquema liberal de consenso e despolitización aparente da política.

mais sinalando unha liña excluín-te cara aqueles que diverxen dese consenso; representan, entón, un antagonismo de corte autoritario velado, xa que nega o antagonismo ao mesmo tempo que o aplica, desbotando un campo de xogo pluralista garantía de democracia participativa e anovadora:

[...] a pesar de anunciar el fin del modelo adversarial, Beck y Giddens no pueden evitar definir un adversario o un enemigo, que es el “fundamentalista” que se opone al proceso de modernización reflexiva. Por lo tanto, el “nosotros” de la “gente moderna”, es decir, de aquellos que forman parte del movimiento de modernización reflexiva- se construye por la determinación de un “ellos”, los tradicionalistas o fundamentalistas que se oponen a ese movimiento. Ellos no pueden participar del proceso dialógico, cuyas fronteras están constituidas de hecho por su misma exclusión. ¿Qué es esto sino una discriminación típica amigo/enemigo, pero que, como he indicado, no es reconocida como tal porque se la presenta como un hecho sociológico y no como un gesto político, partisano? (Mouffe, 2007 [2005]: p.61)

Incluso, destaca pola súa banda Torfing, a imposición dos valores da democracia liberal noutros países e a implantación dos mesmos en recién creadas democracias non trouxo unha vida democrática plena á cidadanía deses estados.

The liberal democratic values of “freedom and equality for all” have noticeably not swept the world. Many countries are instead sites of authoritarian or even totalitarian rule. Even in those countries where liberal democracy does prevail, it is restricted to the public sphere of the political system and suffers from a lack of active political involvement; the situation is further undermined by the presence of growing social and economic inequality. In the light of this there is no choice but to struggle for a deepening of the “democratic revolution”. The final problem, which is somewhat different in character, has to do with the growing awareness of the limits of modernity [...] recognition of the fact that neither the subject nor reason provides an ultimate starting point for social, cultural or political analysis, since both are constructed in and through unmasterable power strategies taking place within an undecidable discursive terrain. (Torfing, 1999: p. 7)

2.12 Os *media* como construtores de sentido: a identidade contrahexemónica e democrática como ventá para o cambio na comunicación no aporte de Álvarez Pousa

Creemos imperativo, partindo desta mostra do estado de cousas nos que nos baseamos para explicar a articulación identitaria, dar agora unha pequena mostra da influencia do dito como hummus para certas análises paralelas ao redor da construción discursiva en medios, xa que tratamos neste traballo a construción, precisamente, dunha liña editorial nun medio concreto, Luzes. Neste punto tomamos referencia de Luís Álvarez Pousa, teórico e profesor

galego de comunicación que, se ben non está adscrito á nosa escola de referencia, cremos aporta unha visión interesante sobre a construción de identidade dende os media, onde o concepto de antagonismo que acabamos de ver dialoga perfectamente co exposto por Chantal Mouffe: unha identidade, tamén na construción mediática, caso que nos ocupa, onde a confrontación ten un eixo central na identificación e na delimitación de fronteiras -na construción do Nós- no discurso: “unha identidade colectiva fórmase tamén na alteridade, entre o nós-mesmos e o nós-outros. Pode estar en relación de alteridade con outra identidade, pese a ser esta última incompatible coa primeira sempre e cando teñan unha identidade colectiva común de orde superior que pode acabar subsumíndoas. A natureza desa relación non pode deixar de ser conflitiva. Será un conflito de identidade, ou serao entre identidades” (Álvarez Pousa, 1999). Guiarémonos polos aportes de Álvarez Pousa e remataremos esta parte cunha comparanza con outro autor, Mario Wolf, cunha visión diametralmente oposta e que vemos convinte responder para deixar constancia neste marco teórico. O teórico galego desbota, tamén, calquera principio esencialista vencellado ás identidades:

[...] hai que entender a identidade como un proceso histórico no interior da sociedade. Os sinais de identidade non son unha simple suma das diferencias obxectivas que posúe o grupo, senón aqueles que os seus membros consideran significativos. Isto implica rexeitar o carácter esencialista da identidade. Non é unha esencia, senón algo virtual, un movemento intelectual que nos fai pensar en termos de relacións producidas, apunta Lévi Strauss, tal como outros puxeron de manifesto falren unha construción simbólica que se fai en relación cun referente (unha cultura, unha lingua, unha relixión, unha nación... Ou unha combinación de varios referentes). En lugar de algo preexistente, a identidade pénsase como produción simbólica.¹⁹(Álvarez Pousa, 1999: p.86)

Un cambio no que se rexeita “a concepción esencialista da identidade que, lonxe de ser pensada e concibida como algo acabado, definitivo, require un esforzo permanente de reconstrución. A identidade, xa que logo, galvaniza os desasosigos que produce o proceso de desterritorialización. A afirmación actual das identidades emerxentes supón, nesa dirección, o movemento inverso, o da reterritorialización, pero na dimensión do lugar, polo que tamén recibe o nome de relocalización²⁰” (Álvarez Pousa, 1999). Álvarez Pousa parte, na súa análise realizada no libro “A identidade fronte a rede: o reto mediático de Galicia na sociedade da información” (1999) das mesmas premisas nadas, substancialmente, na ruptura que supuxo para o estado de cousas a caída da URSS nos anos 1990. Ao igual que en Laclau

¹⁹ Cita a Strauss, L. (1983), *L'identité*, Presses Universitaires, París, 1983, p. 332.

²⁰ Cita a Ortiz, R. (1996), “La modernidad-mundo. Nuevos referentes para la construcción de las identidades colectivas”, en *Telos*, nº49, pp 87-95.

e Moufe, este evento dislocador suscitou a Pousa e demais expertos un cambio xeral de paradigma, un derrubamento dos “vellos” conceptos e a dúbida fronte ao novo. Novos actores precarios e grandes bloques opostos.

Son tempos de crise [...] Nunca o liberalismo máis extremoso tivo tan eficaces portavoces. De aí a proclamar a fin da historia e a desaparición das ideoloxías non hai senón un paso. Dálles azos a quebra do socialismo real, ou o fracaso do modelo socioeconómico onde se identificaba a modernidade industrial; enterran definitivamente o Estado Providencia. Globalizan os obxectivos e con eles os recursos de poder e de diñeiro que o fan posible. Mundializan os métodos e as expectativas. Un vinte por cento da poboación séntese a gusto porque ten poder. Tódolos demais son estraños nese paraíso. (Álvarez Pousa, 1999, pp. 9,10)

Atopamos, pola contra, autores coma Mario Wolf, que no seu artigo “Los medios de comunicación en la estructuración de la identidad colectiva. La coexistencia de lo contradictorio” (1994)²¹, se ben reconece o papel fundamental dos medios na construción simbólica, supoñen para el unha “distorsión” nesa construción de identidades colectivas. Wolf percibe ao medio como axente externo interventor e non como actor básico desa construción hexemónica.

Cuanto más se amplía la gama de los mensajes a los que estamos expuestos, más importante resulta el enraizamiento, la referencia a sistemas de interpretación y de identidad cultural que sean hasta cierto punto familiares. Pero, al mismo tiempo, dichos sistemas no son indiferentes a la dilatación de los confines, a las importantes mutaciones en la relación entre lo local y lo global. Esta relación -referida al comportamiento simbólico de los medios no corresponde a una contraposición que excluya a una dimensión en favor de la otra. Por el contrario, ambos aspectos están significativamente conectados en un proceso en el que la construcción de la identidad cultural, constantemente enfrentada a los flujos comunicativos que redefinen el espacio y su soberanía, se elabora siguiendo pautas diversas. (Wolf, 1994: p.196)

Wolf toma a construción colectiva como algo estático que os medios poñen en disputa ao alterala constantemente, mais non é esa “alteración” unha construción constante? Os procesos de identidade e afirmación positiva cara unha serie de suxeitos non son conceptos inmutables ou perennes, como xa explicamos, son elementos inseridos nun discurso político e, xaora, en creación, construción, defensa o derrubamento constante na dialéctica dunha sociedade. Énos alarmante a visión estática de Wolf, que toma aos medios como unha parte case externa á construción simbólica.

²¹ Comunicación social, Tendencias 94. Fundesco, Madrid, 1994, pp. 195-198.

Os “manifestos” da revista Luzes: unha construción discursiva que aposta pola democracia radical

Según Melucci (1991) y Schlesinger (1993), los aspectos que cualifican la construcción de los procesos colectivos de identidad son el *sentido de sí*, los procesos de elaboración de la identidad colectiva con estrategias conexas de inclusión y exclusión, la construcción de la memoria histórica como estrategia decisiva para la autocomprensión de una colectividad. Estos elementos fundamentales (hay otros, pero ligados a estos) para la construcción de la identidad colectiva parecen entrar en conflicto con la acción simbólica de los medios. En primer lugar, el procedimiento simbólico por el que una colectividad construye y reconstruye un *sentido de sí se encuentra* con la acción de los medios, que propone una constante (y a menudo alarmante) apertura al mundo (aunque sólo sea al mundo de la crónica, de las noticias), una constante *invasión* del espacio simbólico por parte de *ellos*. En este sentido, una identidad se puede sedimentar en el tiempo, pero, probablemente, se convierte a menudo en una identidad amenazada definida por contraste, en la cual la diferencia entre *nosotros* y *ellos* asume fácilmente tonos de ansia, alarma, rigidez y conflicto [...] se desprende que los medios de comunicación complican enormemente los procesos de construcción simbólica de la identidad colectiva. (Wolf, 1994: p.196)

Isto é presupoñer, nunha perspectiva bastante inocente, que os medios de comunicación actúan como suxeitos individuais, como factorías de discurso propias que cruzan e entrecruzan as súas voces no éter social e xeran ruído, obviando as dinámicas de discurso e hexemonía, onde os medios crean pero tamén reproducen discurso, son canle e factoría de elementos que xustifican a hexemonía e contribúen ou ben a perpetuala, no centro do sistema, ou ben a substituíla por outro marco ou modelo hexemónico, na periferia. Neste punto cremos axeitado recoller de Hannah Arendt, unha moi interesante pensadora da democracia deliberativa, allea á nosa escola, mais cun profundo e rico coñecemento da historia da filosofía, ademais de ser unha das principais filósofas da liberdade no século XX, sen cuxa obra non poderíamos entender parte da crítica ao esencialismo marxista ortodoxo. A filósofa, na súa explicación ao redor do exercicio do librepensamento, vai máis alá de Spinoza para chegar á James Madison, revolucionario norteamericano na independencia dos EE.UU, para afirmar que para que este librepensamento se produza non só é preciso “pensar”, non só é preciso ter a liberdade inseparable de nós a ter as nosas ideas, senón que tamén é preciso divulgalas, ter a liberdade de exercer a comunicación dese pensamento, divulgación na que os medios de comunicación xogan nos nosos días un papel fundamental, sumado ao das plataformas non físicas de difusión de contido e información.

We can find it in Kant's grandiose *Critique of pure reason*, in which reason is led to recognize its own limitations as we hear in the words of Madison, who more than once stressed that “the reason of man, like man himself, is timid and cautious when left alone, and acquires firmness and confidence in proportion to the number with which is associated [...] Thus Spinoza, who still believed in the infallibility of human reason and is often wrongly praised as a champion of free thought and speech, held that “every man is by indefeasible natural right the master of his own thoughts”, that “every man understanding is his own, and that brains are as diverse as palates”, from which he concluded that “it is best to grant what cannot be abolished” [...]

Kant, on the contrary, stated that the “external power that deprives man of the freedom to communicate his thoughts publicly, deprives him at the same time of his freedom to think”, and that the only guarantee for “the correctness” of our thinking lies in that “we think, as it were, in community with others to whom we communicate our thoughts as they communicate theirs to us”. Man’s reason, being fallible, can function only if he can make “public use” of it [...], Madison says, nothing counts except the “solid reasoning” of one mind to a realm where “strength of opinion” is determined by the individuals reliance upon “the number which he supposes to have entertained the same opinions. (Arendt, 1977: pp.234,235)

Hannah Arendt apórtanos aquí un tesouro: a necesaria existencia do mecanismo do suceso da comunicación para posibilitar a liberdade. Na construción do “sentido de si” que menciona Wolf intervén o intercambio de ideas, o librepensamento que é librepensamento cando é compartido, cando se exerce de feito. Os medios comparten ese pensamento, fan de vehículo e canle de ideas e razoamentos, polo que o que expón Mario Wolf é contradictorio. A acción dos medios non se “atopa” coa realidade simbólica porque o medios son parte desa realidade simbólica facendo de unión entre os diversos axiomas individuais e xerando así unha hexemonía, un discurso, un relato. Este relato non é “invadido” constantemente polos medios, senón que eses medios, inseridos na construción diaria e cada vez máis inmediata dese relato, transforman a percepción e, polo tanto, a forma e acción, o marco, no que nacen suxeitos políticos que están en constante cambio debido a que están conformados por ese discurso en perenne transformación.

El espacio público mediatizado -que se impone de forma permanente como unde los lugares más significativos para la formación simbólica de la identidad colectiva-, resulta así, sin embargo, cada vez menos idóneo para funcionar como estancia de identificación de la solución a los problemas a los que se enfrenta la sociedad, como lugar de mediación de intereses y de construcción de la identidad. Se crea, por el contrario, un espacio público que bajo una aparente visibilidad genera opacidad, y que paradójicamente se combina con el máximo de visibilidad dada a los acontecimientos. El espacio público mediatizado parece así acelerarse por impulsos internos propios y por tendencias a la fragmentación, a la multiplicidad conflictiva y sin equilibrio, de identidades diversas, pero esto sucede dentro de un espacio simbólico cada vez más amplio y capaz de superar confines y límites. (Wolf, 1994: p.198)

A apelación ao equilibrio do teórico da fe da súa proximidade a uns aspectos esencialistas respecto da construción identitaria que tamén nos é preciso desbotar na construción identitaria nos medios de comunicación. A visión de Wolf forma parte dunha visión do centro cara as ameazas da periferia, non deixa de ser un medo epistemolóxico á perda dunha determinada carga simbólica dos suxeitos, tomados como inmanentes nun ecosistema de reelaboración discursiva cada vez máis acelerado, do que os medios e

expresión pública en redes son esclavón e canle de transmisión e realización de hexemonía. O aporte de Álvarez Pousa débúxanos, pola contra, unha identidade recoñecible en permanente continxencia, onde a emerxencia daquela nova hexemonía, a liberal ou neoliberal, ameaza os consensos pasados: mundialización versus localismo, afundimento do chamado “socialismo real”, en concordancia co que observaran unha década antes Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.

Co derrubamento do socialismo real, o proceso adquire maiores tintes de verosimilitude, e é polo que, fronte ó anuncio do ocaso das ideoloxías -na versión divulgativa de Fukuyama, á fin da historia-, reavivan as teorías críticas que denuncian a ditadura tecnocrática do que o actual director de *Le Monde Diplomatique*, Ignacio Ramonet, chama pensamento único, e que se basearía nos principios do mercado, da concorrencia e a competitividade, o librecambio sen limitacións a mundialización da produción manufactureira e dos fluxos financeiros, a división internacional do traballo que modera as reivindicacións sindicais e rebaixa os custos salariais, unha moeda forte, a desregulamentación, a privatización e a liberalización, todo iso fundamentado en que a economía está, debe estar, por enriba da política. En síntese, o pensamento único sería “a tradución en termos ideolóxicos, con retención universal, dos intereses dun conxunto de forzas económicas, en particular as do capital internacional. (Álvarez Pousa, 1999: p.41)

Hexemonía actual determinada polo non-lugar e a expulsión cara a periferia (centro ocupado por esa hexemonía no discurso e na práctica) de intereses e movementos sociais, unha acción centrípeta da propia democracia, tomando como exemplo o paradoxo que recollimos de Žižek onde eran as propias democracias quen depositaban na inmanencia dos contedores orgánicos da vida democrática o devir -esencialmente conservador, entón, polo seu carácter reduccionista a un elemento que se aparta da sociedade, convertíndoo nun obxecto refractario cara a renovación orgánica do seu funcionamento e corpo- dunha sociedade que se nomea a si mesma democrática mais camiña cara a democracia regresiva, isto, en diálogo co pensamento de Pousa, abre para o teórico un gran debate onde a construción ideolóxica mediática ten, pola súa permeabilidade e aceleramento progresivo, un papel protagonista.

A cuestión que se presenta é entón de ver como se pode compaxinar a revitalización do sistema democrático no que as sociedades contemporáneas desenvolven toda a súa capacidade cívica, económica e cultural, por unha parte, e a centralidade coa que se impón o sistema de redes nunha sociedade dominada polas técnicas de información e comunicación, pola outra. En definitiva, de que maneira a conciencia cívica e a conseguinte acción política se intercambian e complementan coa acción dos medios en espazos sociais e comunicacionais diferenciados, non necesariamente coincidentes coas dimensións do vello Estado nación, desencadeando neles á súa vez diferenciados procesos constitutivos de identidade. Xa se pode deducir que entendemos a identidade como estratexia, non como un conglomerado de factores

obxectivos que a puideran predeterminar. Os medios de comunicación son nese contexto factores decisivos para o desenvolvemento das nacións e, moi especialmente, para o desenvolvemento das economías e das culturas de pequenos e periféricos países. (Álvarez Pousa, 1999: p.13)

Nese principio de democracia inserido na construción mediática atopamos os principios de democracia e pluralismo, fornecedores da democracia radical de Chantal Mouffe e Laclau, no substrato de partida que o teórico galego emprega no seu traballo. A desigualdade como panca, como principio de vergoña, revolta ou exclusión da identidade democrática nos media dos nosos días.

As desigualdades sociais teñen, xa que logo, unha importante compoñente informativa, e será a partir desa nova maneira de entender e de interpretar os usos da comunicación -o receptor, en activo- como se acaba por ver a necesidade de revisar o concepto de *democratización da información*. Xa non vai poder seguir asociándose unicamente ós problemas da liberdade de información e de pluralismo, senón que se debe estender ata as consecuencias da utilización da información. Isto implica algo máis concreto: a dispoñibilidade de informacións axeitadas a cada unha das distintas necesidades sociais, e abrindo máis o espacio de influencia, de informacións que se adapten ás distintas necesidades dunha realidade política social, económica e cultural diferenciada. (Álvarez Pousa, 1999: p.72)

Esa democracia de discurso hexemonizador neoliberal vertébrase en base de expulsar fóra dela ese prisma democrático de variedade e pluralidade, a que asume como regras de xogo as súas propias regras de funcionamento do sistema, engarzado nos mecanismos de mundialización e concentración empresarial sen ningún tipo de freo estatal, dentro do discurso neoconservador, así como é que tamén se asume nos medios afíns este discurso, converténdose en medios que comparten unha mensaxe hexemónica e ocupan unha posición hexemónica e de referencia na media do noso consumo mediático.

Trátase entón de describir e analizar o discurso tecnolóxico actual -que responde basicamente á necesidade de lexitimación que ten o capitalismo expansionista-, para cotexalo e enfrontalo ó discurso crítico que se apoia na revalorización do espazo de lugares, na afirmación de identidades, ou no que Mattelart identifica con o desquite das culturas. Trátase dun discurso crítico que revela como o determinismo tecnolóxico ten o seu principal sustento na crise ideolóxica que se vén agudizando desde hai anos, e que aproveitan os tecnoutópicos para lexitimaren, á súa vez, a existencia dun mercado e dun pensamento únicos. Un discurso crítico que descobre así mesmo como a ideoloxía da globalización na que asenta a súa razón de ser a tecnoutopía, ou o carácter salvador da tecnoloxía, ten un gran aliado na retórica cultural institucional. (Álvarez Pousa, 1999: p.34)

En contraposición temos outro discurso que tamén procura hexemonía e se vai artellando en medios considerados na *periferia* pero que tentan ocupar cada vez máis un lugar

central con outro tipo de mensaxe, engarzado este na reivindicación das múltiples localidades e diferencias, afondando na democracia e no seu intrínseco carácter de pluralidade e variedade que escapa da uniformización ou da “fin da historia” de Fukuyama. Hai unha “emerxencia” contrahexemónica que o profesor galego xa detecta a finais dos anos 90 en resposta ao sistema que naquel momento estaba a consolidar a súa nova hexemonía no económico, no político e no social.

Entenderemos a emerxencia das identidades a partir do que xa queda dito: como un movemento de subversión, un movemento paradoxal, porque ten como destinatario a rede [...] Todo isto é posible, en boa lóxica co exposto ata aquí, polo efecto do que denominamos subversión tecnolóxica (descentraización e tendencia ó local, multipolaridade e micromedia, interactividade e participación), por unha parte -eis a teoría dos novos usos-, e da subversión cultural, outra -eis a que algúns denominan o desquite das culturas e das identidades. (Álvarez Pousa, 1999: pp.73,74)

Un discurso de universalidade que escapa da mundialidade para defender unha universalización dos dereitos socavados polo discurso limitador da democracia e extractivo ou deslocalizador no económico, en resumo: un discurso radical-progresista que atopa acomodo nunha maneira populista de entender a articulación discursiva, que non como populismo na forma de meta ideolóxica, senón de camiño e ferramenta de construción de identidade e construción popular. Isto, na configuración mediática, é descrito polo galego como una volta á identidade que camiña sobre unha democratización no seo dos medios de comunicación. Os medios deixan de ser espectadores, son creadores de identidade, son construtores políticos que poden ser piar do pluralismo democrático: “As esixencias de democratización nos medios -e as do sistema de medios nun espazo territorial concreto-cumpríranse na medida en que eles garantan o dereito á información e o pluralismo, certamente, pero tamén na medida en que, por seren creadores de realidade, se convertan en factores constitutivos de identidade” (Álvarez Pousa, 1999) Esta dualidade dáse tamén no concepto de liberdade, un concepto de liberdade que, unido ao seu significado democrático, ampara e permite o movemento, o cambio continuo de actores e suxeitos, o cambio de statu quo nunha situación previa de limitación de dereitos, de recoñecemento da desigualdade e de ter o impulso, a potencialidade, de adquisición de novos dereitos: en resumo, rachar co marco e rebelarse, no sentido máis *camusiano* da palabra. Autores como Claudia e Pau Rausell Köster (2002) recoñecían xa a comezos da década dos 2000, no cumio da hexemonía neoliberal previo aínda á catástrofe económica de 2008, as inquedanzas respecto do futuro dun xornalismo inserido nun ecosistema onde “non hai lugar para outra cousa que o

mercado” ao mesmo tempo que outorgan á información un papel cada vez máis protagonista no ordenamento do noso sistema democrático; os medios como axentes básicos na comprensión dunha democracia. Ambos autores, aínda sen combater o marco hexemónico ou propoñer unha alternativa clara e, polo tanto, achegándose a autores como Giddens e a súa Terceira Vía, si se achegan á nosa diagnose en relación cos efectos regresivos para a democracia -e para os medios como participantes desta- da globalización inserida na hexemonía liberal: “O estado de dereito palidece a medida que se estende o proceso de globalización, que é ante todo unha internacionalización da mercantilización dos bens simbólicos, grazas á revolución das comunicacións” (Rausell Kössler, Claudia e Pau, 2002). Incluso chegan a sinalar, como xa fixera Álvarez Pousa uns anos antes, unha futura emerxencia de medios contrahexemónicos: “recoñécese que a cultura, hoxe, é cultura de masas, e que no eido mediático impera a lóxica do mercado que xera unha cultura uniforme, global, pasiva, conservadora, etc., aínda que cun sinfín de posibilidades de desenvolverse cara posturas emancipadoras, como subliñan Marín y Tresserras (1994)”. Contra a universalización do illamento, a mundialidade posidentitaria (irrealizable) e a hexemonía liberal xorden axendas que reloquen como contrapesos, como agrupadores de vontades colectivas dos excluídos e excluídas do sistema; medios como artelladores de sensibilidades, afectos e “dores”, como diría Errejón Galván, medios que falan desas dores en clave de medos, en claves de emoción e en construcións discursivas anovadoras. O que Álvarez Pousa asocia cun fornecemento da ollada local e nacional nós lle engadimos a vontade transversal da construción que se articula como alternativa á hexemonía que renega do político en pos do mundialismo técnico.

Se é certo que a sociedade da información potencia os niveis de concentración e de propiedade dos media, tamén o é que está a provocar ó mesmo tempo un contrapeso centrífugo. Hoxe en día é moito máis fácil crear un xornal, unha emisora de radio ou de televisión que hai quince anos velaí a razón de que este sexa un momento excepcional para o desenvolvemento dos medios de comunicación rexionais e/ou locais. A prensa periférica, por exemplo, xa pode satisfacer agora as dúas necesidades que tiña ata o momento o lector e nas que o historiador Pierre Albert xustificaba a coexistencia contraposta dunha prensa “nacional” e dunha prensa “rexional”. E é que a prensa “de provincias” xa pode recibir información coa mesma capacidade de rapidez e de calidade que a prensa malchamada “nacional” ou do Estado [...]. As consecuencias descentralizadoras da multiinformación favorecen a diversificación e a fragmentación social en numerosos colectivos con necesidades informativas específicas que só uns medios adaptados en estrutura e contido a eles poden satisfacer. (Álvarez Pousa, 1999: p.65)

Unha identidade, a dos medios militantes neste avance democrático, que definimos como contrahexemónica, conflitiva, das que “se revelan a través das propias culturas contra os movementos de homoxeneización en vigor” (Álvarez Pousa, 1999). Abrindo a ollada e poñendo a orella no xornalismo como oficio continúan as voces que piden unha democratización mediática para unha interpretación do real. O libro “Combate por una prensa libre”, do xornalista francés Edwy Plenel, fundador do xornal Mediapart, é para este traballo unha achega importante que conxuga na súa praxe proposta un exemplo de xornalismo militante na democracia: “porque o xornalismo que reivindicamos inscríbese nunha longa tradición, indisociable da esixencia democrática [...]. O noso oficio no pode xa practicarse dende arriba, como un argumento autoritario que non admitise discusión, nin entre nós, como unha historia para iniciados que mantívese aos seus lectores distanciados” (Plenel, 2012). Plenel fala en “Combate” (curiosa palabra de significación *camusiana*) duns medios dignos contestatarios co poder, políticos e militantes, un xornalismo militante, sostemos, na democracia radical, aproveitando os engarces e os xeitos de comunicar actualizados, tecendo rede coa súa audiencia para forxar sintonías, para, dicimos nós, aunar e encadear as dores compartidas, as protestas colectivas, as demandas insatisfeitas que abrollan da indignación.

El programa cabe en pocas palabras: defender la independencia, promover la calidad, restaurar la confianza. Tres objetivos que, lejos de ser puestos en peligro por la revolución digital, pueden encontrar en ella una nueva juventud, coherente con los valores espontáneos de internet, de sus redes sociales y de sus programas libres, de sus repartos sin fronteras y de sus intercambios sin distancias. En primer lugar, porque es más fácil crear en él empresas de información independientes que dirigen lo esencial de sus esfuerzos hacia los equipos de redacción, puesto que lo digital suprime tres de los principales costes que gravan los presupuestos de la antigua prensa (el papel, la impresión y la difusión). Luego porque, con el esencial invento del vínculo intertextual, lo digital facilita un infinito enriquecimiento de la información de su contexto y de su historia, invitando sin cesar a la referencia a la documentación que completa, ilustra y profundizala aportación del multimedia del testimonio oral y de la búsqueda visual. Finalmente porque, con el advenimiento de los medios de comunicación participativos que los lectores pueden comentar y a los que pueden contribuir, o digital vuelve a colocar al público en el centro de la alquimia que forja la credibilidad de la información, permitiendo nuevas alianzas entre periodistas y ciudadanos, puesto que las verdades desveladas por los primeros no excluyen ya los saberes que detentan los segundos. (Plenel: 2012, pp.68,69)

O medio, entón, co xa enunciado, non é un órgano insensible, fóra do plano político como observador e intérprete imparcial ou alonxado da codia social, revolta e intranquila do devir histórico cara un progreso esencial, senón que está, pola contra, sumido na súa significación política como actor constante non necesario -a pesar do intento por parte da concepción *democrática-regresiva* de converter aos media nun xeito de contrapoder dócil e

homologable aos contedores orgánicos que xa describimos no funcionamento común da democracia liberal- e un actor precario no identitario e no económico, continxente na súa maneira de estar no mundo e nas articulacións discursivas que conforma e pretende hexemonizar como proxecto identitario. Os medios, sinala pola súa banda Jacob Torfing, non só están vencellados a fábrica de creación do social e do aceptable nas nosas vidas, senón que tamén “os medios de comunicación de masas producen, almacenan e resignifican os símbolos, mitos e valores que constitúen o que consideramos como a nosa “cultura común” (Torfing, 1999, citando a Kellner, 1995:1), un lugar onde ocorren “batallas identitarias e onde a identidade, distribución e control social están sempre en disputa”. Entendemos ao medio como un actor inmerso na continxencia do político e da articulación hexemónica; aínda máis, é un instrumento de construción simbólica, é dicir, de canalizador de paixóns, de ilusión no real da realización imposible do desexo mais, en definitiva, realidade que se reflicte na transposición simbólica e narrada do conflito do político, o medio de comunicación como artefacto ideolóxico de delimitación do real, de construción discursiva de fronteiras ao abeiro da súa difusión e alcance masivo na interconexión que nos ofrecen as plataformas de contido instantáneo e as redes sociais. Entendemos entón ao medio como axente normalizador do social e hexemonizador no político. Álvarez Pousa converxe no medio como artellador popular, mais o vencella só ao concreto asunto nacional, nós queremos ir máis alá para propoñer ao medio como artellador emocional e político, que conforma nación pero por riba de todo é un axente conformador de *pobo* de construción colectiva “dos de abaixo” contra “os de arriba”, de demócrata no cuestionamento do poder máis aló do fetiche nacional que nos describe no seu traballo Álvarez Pousa.

O espacio que ocupan os fluxos contrapóñenlle o espacio dos lugares, ou o que é o mesmo, espacio das identidades aquel no que se expresa a vida cotiá da xente, un espacio cada vez máis local, máis territorial. Unha reacción que tamén se explica conceptualmente. A mundialización tecnolóxica prodúcese a expensas da universalidade dos valores. A indistinta utilización de ámbolos dous termos crea ambigüidade, porque non significan o mesmo. A mundialización, como xa queda dito, fai referencia a técnicas, mercado e información, en tanto que o concepto de universalidade vai ligado ós dereitos humanos, ás liberdades, á cultura e á democracia, como afirma Jean Baudrillard. [...] Baudrillard asegura que, fronte á mundialización xerada polos fluxos financeiros, rexorden as singularidades. “Detrás das resistencias cada vez máis vivas á mundialización -resistencias sociais e políticas que poden parecer un rexeitamento arcaico da modernidade a calquera prezo- hai que ler un movemento orixinal de desafío [...] Mattelart refírese ó desquite das culturas para confirmar esa contraofensiva aludindo ás lóxicas de reterritorialización ou de relocalización para describir o proceso de confrontación entre o mercado/mundo, que propicia a desterritorialización e o non-lugar, e o universal, entendido como o espacio no que se realimentan as singularidades e a pluralidade de culturas. O universal non responde, polo tanto, a unha concepción esencialista

senón a unha concepción dinámica que ten diferentes maneiras de encarar os efectos da transnacionalización á que dan lugar os fluxos de diñeiro e de poder, ó quedaren transgredidos os diferentes espacios político-culturais pola forza expansiva que xera a converxencia entre a informática, as telecomunicacións, a información, a electrónica de consumo e a industria do entretemento. (Álvarez Pousa, 1999: pp.19,20)

A intención do que interpretamos como “construción popular” co medio como axente e operador discursivo dotador de sentido a un número de significantes transformadores é apreciada polo propio Plenel nun eido que supera o das fronteiras nacionais parantegrarse máis no discurso, xa que fala dunha interesante “construción de público”. Construír *público* non deixa de ser unha operación homologable a construír *pobo*.

Construír un público -es decir, una adhesión, una fidelidad, una participación- es producir una conciencia común donde el conflicto democrático pueda desarrollarse encontrar su sentido y buscar su salida. A la inversa, la multitud, es decir, la búsqueda de mayor audiencia, diluye los objetivos cívicos, banaliza y uniformiza, formatea y enrola. Aferrada a la gratuidad como un dogma, devalúa la exigencia factual (con lo que supone de rigor, de tiempo y de trabajo) para preferir la emoción, la instantaneidad y la personalización que transforman el lector en espectador pasivo más que en ciudadano activo. (Plenel, 2012, p.73)

Un axente, ese medio, que “promulga mitos e imaxinarios sociais” pero tamén aporta dos “medios e material para a resistencia das forzas contrahexemónicas” (Torfing, 1999). Álvarez Pousa pon o foco nesa construción simbólica, nese fornecemento do imaxinario e construción hexemónica.

[...] (os medios de comunicación) contribúen de maneira decisiva, necesaria e imprescindible, á conversión das identidades colectivas étnicas en identidades colectivas nacionais [...] Deutsch: alude ós medios, e e maneira específica á prensa, como factores de modernización, concedéndolles igual causalidade que á mobilización social. A modernización así producida avivará a conciencia cultural diferencial dos grupos intraestatais [...] Anderson tamén se pronuncia sobre a centralidade dos procesos de comunicación para a construción das comunidades imaxinarias, apoiándose niso máis que na veracidade ou falsidade científica das raíces antigas da etnicidade [...] así, non se trata só dun novo sistema técnico reprodutivo para a cohesión social, senón tamén dun sistema que produce, conforma e transmite contidos, valores e modelos de comportamento en proceso, implicando prácticas sociais activas ou pasivas. (Álvarez Pousa, 1999, citando a Deutsch, 1953, Máiz 1997, e Anderson 1983)

Unha democracia como ecosistema que aspira, pois, a ser máis completa desexa alcanzar, nesta lóxica, unha maior amplitude ou *xenerosidade*, a unha maior circulación de movemento entre os intereses dos movementos sociais e políticos da base ampla que a conforma (soberanía popular) e as construcións discursivas feitas corpo e lei na vertebración orgánica do propio sistema político. Isto é, unha democracia que desexe unha maior plenitude

ten esperanza, entón, dunha maior flexibilidade e admisión do cambio que nos seus estadios anteriores, concatenando un crecemento exponencial nestes dous valores. Isto contrapónse coa actual visión hexemónica dunha democracia regresiva na nosa clasificación, en tanto que están limitados dereitos universais que adquiren carácter de dereitos sociais e materiais, debuxamos entón neste esquema uns medios adscritos a este discurso, limitante ou regresivo, e medios adscritos a un discurso máis expansivo da propia democracia, demostrable, en ambos casos, mediante a liña editorial e a práctica de amosar un contido político, social e cultural (se é que estes termos son dissociables) que leve ao seu público a coñecer outros intereses, movementos e reivindicacións fóra do marco hexemónico anteriormente definido.

Capítulo 2. Análise

3.1 O concepto da “vergoña” e o “non” de Albert Camus como construtores do sentido de “rebelión” en Manuel Rivas

Escrebe Manuel Rivas no seu ensaio *Contra Todo Isto. Un manifesto rebelde*: “o que non se deixa ver, o que non se pode ver, o que sería mellor non ver. A vergoña axúdache a ver. Non é un desenlace, é o comezo” (Rivas, 2018, p.13). Velaquí o interesante papel actor da vergoña que desemboca en rebeldía ante o establecido como primeiro principio activo da ruptura que queremos poñer en diálogo cun autor referencial, tamén, no xornalismo, neste caso localizado a mediados do século XX, Albert Camus. Rivas, ao igual que Camus, parte da indignación da vergoña como principio de rebeldía e, entón, como principio impulsor dunha acción contrahexemónica. En Camus é o combate nado da conciencia respecto da desigualdade que deriva na vergoña polo abuso cometido ao Eu o que outorga de certo *sentido* á vida do Home (Goldaracena, 1982). É en “Un home rebelde” onde Camus nos di que o ser humano dáse conta do seu estado, do seu sentido e da súa posición no mundo cando reconece a emoción da vergoña, cando logra unha equivalencia ou relación do resto de cousas do real que o rodea e estima diso unha valoración na que nota dor. O *escravo* reconece como abusado polo *amo*, o oprimido reconece no opresor o exercicio dunha desigualdade, dunha inxustiza. Non é xa só unha demanda insatisfeita, o escravo dáse de conta que non só sofre, senón que hai alguén que exerce esa dor, que hai alguén que abusa del. O escravo asimila xa a súa posición en relación ao Outro, ante a cal se rebela, coa dor do abuso. É no abuso onde o Eu reclama unha posición propia para si, diferenciada dese Outro, é na “falta” onde a dor do conxunto de demandas insatisfeitas aparece para Albert Camus.

La primera y única evidencia que así me es dada, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión. Privado de toda ciencia, obligado a matar o a consentir que se mate, no dispongo sino de esta evidencia, que se refuerza además con el desgarramiento en que me hallo. La rebelión nace del espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible. (Camus, 1996 [1951]: p. 24)

O home é “obrigado a matar ou a consentir que se mate”, o home ten diante de si unha dicotomía onde non é un elemento aparte, completo, senón que é un axente cuxa vontade de existencia explícase por esa acción. E é aquí onde Rivas e Camus se unen, onde engarzan o seu nacemento do Eu na rebelión, na indignación respecto da sensibilidade da falta e dos

danos da dor provocada, da demanda insatisfeita nada do recoñecemento dun desexo negado. Hai aquí un exercicio de construción de identidade que non só emprega a diferenza como xustificación do Eu senón que a existencia desa diferenza é notada como exercida por algo que impide ao noso Home ser *libre*, ser completo. O Eu nace da dor da desigualdade, da falta do completo e da realización do desexo. O Eu é Eu porque *se rebelá*. Rebelándose constitúese, dicindo “non” é presenza. O non ao Outro implica recoñecer ao Outro. A rebelión e o “non” camusiano é para o propio Albert Camus a primeira fronteira sensible.

¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero negar no es renunciar: es también un hombre que dice sí desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden. ¿Cuál es el contenido de ese no? Significa, por ejemplo, “las cosas han durado ya demasiado”, “hasta ahora sí; en adelante no”, “vais demasiado lejos”, y también “hay un límite que no rebasaréis”. En suma, ese “no” afirma la existencia de una frontera. vuelve a encontrarse la misma idea de límite en ese sentimiento del rebelde de que el otro “exagera”, de que extiende su derecho más allá de una frontera a partir del cuál otro derecho lo hace fuerte y lo limita. Así, el movimiento de rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y en la certidumbre confusa de un buen derecho; más exactamente en la impresión del rebelde de que “tiene derecho a...”. La rebelión va acompañada de la idea de tener uno mismo, de alguna manera y en alguna parte, razón. En esto es en lo que el esclavo rebelado dice al mismo tiempo sí y no. Afirma, al mismo tiempo que la frontera todo lo que sospecha y quiere preservar a este lado de la frontera. Demuestra, con obstinación que hay en él algo que “vale la pena...”, que exige vigilancia”. (Camus, 1996 [1951]: p.29)

A vergoña como detector para Rivas, en sintonía co francés; a vergoña como lente constituído a través do cal nos localizamos.

O primeiro paso para detectar unha inxustiza é que compareza o sentido da vergoña. É o que vai facela visible como inxustiza. Hai un sensor moi especial que transforma ese golpe óptico da vergoña en partícula de conciencia. Ese desequilibrio eficaz que Víctor Hugo vislumbrou como “a posibilidade dunha bágoa nos ollos da lei”, nunha desas épocas miserables, distópicas, nas que a tarefa da verdadeira xustiza era liberala de si mesma. Foi a vergoña, nestes últimos anos en España, a que desactivou a suspensión das consciencias ante inxustizas miserables como a dos desafuzamentos de persoas anciás e familias pobres, as mesmas que enferman ou morren por un mal lume, o “incendio de frío” da pobreza enerxética. (Rivas, 2018: p.14)

Camus detecta que ese Home, alentado por este principio de vergoña que o significa e dota de acción, nota nel unha serie de humores non sandados, unha serie de demandas insatisfeitas coas cales infire unha construción dunha cadea de equivalencias: isto é, como xa mencionamos ao comezo deste capítulo, o xeito de Ernesto Laclau de definir a identificación por parte dun individuo ou colectivo dunha articulación discursiva. O francés dános un estado

previo á consecución dun discurso coherente vido da articulación hexemónica de demandas e dores antes aillados, vividos no individuo e non colectivizados; Camus dáse de conta do sentido articulador do “non”, da rebeldía como enerxía agregativa de paixóns e demandas encol dunha causa que, no caso de Camus, ten principio de esencialidade levada no ser humano, a liberdade. Nesa “experiencia absurda” que é o mundo sen esencia que o francés asume, a rebelión a favor da liberdade unifica, o ser individual ten agora conciencia de “ser colectivo” (Camus, 1996 [1951]). Segundo o francés o individuo xa é capaz de invocar a ruptura, a rebelión non é un feito autoconsumado senón que se demostra como impulso.

El esclavo, en el instante en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. Inclusive rebasa el límite que fijaba a su adversario, y ahora pide que le trate como igual. *Lo que era al principio una resistencia irreductible del hombre, se convierte en el hombre entero*²² que se identifica con ella y se resume en ella. (Camus, 1996 [1951]: pp. 30, 31)

Aquelas demandas insatisfeitas gardan algo de relación entre si no que supoñen a non satisfacción democrática desas primeiras demandas populares. O sistema ou a hexemonía dominante, na nosa visión, non é capaz de absorbelas, polo que se detecta na ostentación desa hexemonía dominante un exercicio “inxusto” do poder que xustifica esa rebelión. Camus nolo simplifica co “Amo” e o “Escravo”, polarízao para facelo máis evidente.

[...] del movimiento de rebelión nace una toma de conciencia: la percepción, súbitamente evidente de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse, al menos por un tiempo. Esta identificación no era sentida realmente hasta ahora. El esclavo sufría todas las exacciones anteriores al momento de insurrección. Y hasta con frecuencia había recibido sin reaccionar órdenes más indignantes de las que provoca su negativa. Era con ellas paciente; las rechazaba quizá en sí mismo, pero puesto que callaba, era más cuidadoso de su interés inmediato que consciente todavía de su derecho. Con la pérdida de la paciencia, con la impaciencia, comienza, por el contrario, un movimiento que puede extenderse a todo lo que era aceptado anteriormente. (Camus, 1996 [1951]: p.30)

En *O home rebelde* Camus realiza un exercicio de limpeza de esencialismo onde o individuo é o último engarce coa lóxica, a única atadura coa cordura nunha polarización do absurdo indecible que, no trauma que xera en Camus a deriva “sen sentido” dun suxeito

²² Nótase a concesión esencialista explícita que fai Camus, que atopa nese Home algo irreductible, algo previo á identificación, unha diferenciación “dentro” e “fóra” onde o individuo é unha identidade pechada que se relaciona co mundo, nun plano necesario e non continxente, continxencia que, como dicimos, si dispón para o común do real.

nun mundo onde el descarta as esencias, no fondo revela, para o francés, o carácter esencial dun Eu que, se se rebela, é porque acubilla algo en si que reacciona e fai posible a rebelión.

Se ve que la afirmación envuelta en todo acto de rebelión se extiende a algo que sobrepasa al individuo en la medida que lo saca de su supuesta soledad y le proporciona una razón de actuar. Pero importa observar ya que este valor preexistente a toda acción contradice las filosofías puramente históricas, en las cuales el valor es conquistado (si se conquista) al término de la acción. El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar? (Camus, 1996 [1951]: p.32)

Vemos que Camus consinte o indecible -aquilo que en Derrida é xa unha indecibilidade radical- no *ethos* común, no mundo, e temos que entender esa deriva dunha crítica ao esencialismo marxista-leninista que lle granxearía, incluso, inimidade con Jean Paul Sartre. Camus é oposto á doutrina, ao dogmático: “[...] as críticas de Camus diríxense precisamente ao marxismo de síntese, de receitas, de máximas, de mitin, de catecismo de militante, que se caracteriza por tan pouca profundidade como seguridade nas súas respostas” (Goladaracena, 1982). Camus parte dun ecosistema de rexeitamento ao nihilismo na procura da liberdade, á indecibilidade, outorgando un sentido da vida na rebelión. É a rebelión camusiana o que outorga sentido ao Home. Énos preciso aquí aclarar que en ningún caso estamos prescribindo unha vontade antiesencialista en Camus no terreo do Eu; todo o contrario: Camus reconece ao Home como ser pechado, suxeito constituído polo feito de ser humano; un ser portador da esencia da liberdade ao cal se lle impide desenvolver as súas plenas capacidades e dereitos cando é privado desa liberdade. Camus segue tendo na súa visión unha importante carga de inherencia dos dereitos do home á propia esencia do home, que se da de conta do que *leva dentro*, é dicir, hai no francés certas concesións á mecánica esencialista de considerar ao home unha identidade completa repregada sobre si mesma onde, como dixemos, esa exterioridade que exerce dor sobre el non é que lle impida ampliar a súa hexemonía -sempre precaria e continxente dende a nosa visión- senón que lle impide desenvolver con plena liberdade e capacidade características que lle son inseparables da súa propia constitución como ser humano.

Esta procura constante de sentido no Eu, na comunidade humana, nega a indecibilidade no suxeito ubicando esta mesma indecibilidade fóra del, no absurdo: “non hai ningunha base nin sobrenatural, nin utilitaria, nin consensual sobre a que asentar un posible

valor universal orientador da conduta, nin da convivencia social, nin sequera do coñecemento” (Goladaracena, 1982). Ante o trauma da falta de evidencias dunha esencia trascendental de carácter divino ou todopoderoso o sentido procúrase na permanente construción dun Outro que ven dada, aquí a esencia camusiana, por parte dunha procura irresistible da liberdade na raza humana. Ese Outro que ubica Camus e ao cal o escritor combate está, para o pensador e premio Nobel, dunha sorte de identidade común entre Amo e Escravo, xa que para o escritor ambos comparten a Razón outorgada e predisposta ao seren seres humanos. Nós sostemos que ese combate -que en Camus outorga de sentido e dirección na vida do individuo- dáse pola propia posibilidade de ruptura, e que ao darse xa hai unha diferenciación agonista entre un Nós e un Eles. Camus, querendo rematar a confrontación amigo-inimigo schmittiana para sublimala a un combate racional que non implique unha fenda no Eu moral e na súa construción racional, inserta no corazón mesmo da súa teoría a confrontación total ao admitir unha ruptura no seo da identidade básica que el quere preservar como indivisible no fondo: o ser humano, explicable por intereses contrapostos. A esencia que insire nos humanos non ten ningún tipo de verificación máis aló que a convención hexemónica de que pertencen ao mesmo espazo común onde se debe garantir o respecto ao Outro e o recoñecemento, xa en termos de Chantal Mouffe ou Errejón, da lexitimidade do Outro para expoñer as súas ideas e vivir en sociedade. Mais iso, sostemos, é tamén un construto social. Un construto social imprescindible para, no noso caso, a posibilidade de defender a democracia, o agonismo e a súa consecuente radicalización do sistema democrático. Non obstante, o cortés non quita o valente, trátase dun construto social, insistimos, e de ahí o seu valor feroso e militante: o valor de dotalo de sentido e articulalo, mais sendo conscientes da súa precariedade, fragilidade e, precisamente, necesidade de combate para defender ese consenso sen o cal a democracia liberal non sería posible. Militar na democracia é ser partisano da democracia.

Isto é o que nos interesa de Camus, a súa concepción da rebeldía como motor que nace da vergoña, da falta de sensación de “decoro”²³ en termos de Manuel Rivas, pero, no noso caso, apoiándonos precisamente na indecibilidade como fenómeno non traumático senón liberador para a construción hexemónica. En poucas palabras: empregamos o xeito de construír *rebelión* en Camus, en sintonía con Manuel Rivas, mais non a fundamentación

²³ Alcayde, Lois. (17/12/2020). “A esperanza indócil de Manuel Rivas”. *O Salto Galiza*.

esencialista desta rebelión, que se xustifica na procura dun sentido último que escape dun absurdo nihilista onde o home non atope sentido na súa vida.

É en *O home rebelde* onde Camus renega do nihilismo, da indecibilidade que el relaciona co absurdo, para intentar unha superación dese nihilismo (Goldaracena, 1982). Nós, pola nosa banda, deixamos claro dende o principio deste traballo a falta total de sentido esencial demostrable, xa que a dotación de sentido nas cousas, como xa expuxemos reiteradamente, ven precisamente da articulación hexemónica e as loitas de sentido que se dan no discurso e na súa perpetuación continxente, nos consensos sucesivos ao longo das eras e do que deles vai quedando no pouso social e de costumes que se vai depositando paulatinamente nos modos e comportamentos dunha sociedade. Temos, nesta vía que quere sinalar o francés, un Home que é completo nun ecosistema onde hai algo que lle impide exercer a súa carga esencial: interpónse algo, unha *Cousa*, ante a cal o Home rebélase, xa que partimos da concepción camusiana de que o Home, se se rebela, non é porque vexa ameazada a súa identidade en permanente construción e precaria, senón de que o Home parte dunha conciencia do que *é*, dunha “identidade común a todos os homes” (Camus, 1996 [1951]), da esencia que leva inscrita no seu ser e da cal vaise dando conta a medida que vai percibindo as dores. Aquí volvemos coincidir con el: o Home decátase das dores, engárzaas e as dota dun sentido unívoco e constrúe unha comunidade, mais esa comunidade é articulada, non existe antes do momento da súa articulación hexemónica máis aló que no desexo de realizar unha acción xustificada precisamente na articulación que acabamos de realizar resultado dunha confluencia de intereses e demandas. Aquí tamén precisamos afastarnos de Camus, non é que Camus explique a identidade do Home como abrollada da rebelión, senón que a rebelión para o xornalista francés é un “sintoma da esencia” do home e da humanidade manifestada a través do “non” e da negación da abuso. A rebelión, neste pensador, derrama a luz sobre o sentido do Home no reclamo da súa liberdade. Aínda que lle conceda certa “partición” do ser, do Eu, segue colocando no ser humano aquilo que *é* e que loita por impoñerse, non conquistar, por revelar o que verdadeiramente *é* non por seguir construíndose.

Todavía se puede precisar el aspecto positivo del valor presunto en toda rebelión, comparándola con una noción enteramente negativa como la del resentimiento, tal como la ha definido Scheler. En efecto, el movimiento de rebelión es más que un acto de reivindicación, en el sentido fuerte de la palabra [...] La rebelión, por el contrario, fractura al ser y le ayuda a desbordarse, Libera oleadas que, estancadas, se hacen furiosas. [...]. Pero se envidia lo que no se tiene, en tanto el rebelde defiende lo que es. No reclama solamente un bien que no posee o del que le hayan privado. Aspira a hacer reconocer algo que él tiene y que ya ha sido

reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante de lo que podría envidiar. [...] (El rebelde) lucha por la integridad de una parte de su ser. No trata ante todo de conquistar, sino de imponer. Parece, en fin, que el resentimiento se deleita de antemano con un dolor que querría que sintiese el objeto de su rencor. (Camus, 1996 [1951]: p.33,34)

Nós dicimos que esa liberdade existe no home cando é construída, cando se lle dota de sentido. Cando herdamos de Camus a noción de rebeldía facémolo entanto a nosa sintonía co francés no fito fundacional da rebelión, mais ese aspecto fundacional provén do seu principio constitutivo aberto, non autorreferencial, do seu papel como agregador de dores e esperanzas, como construción de outroriedade que outorga certo sentido, escaso, precario, continxente, de inacabada mesmidade. Achegámonos a Camus entanto a negación que recoñece no ser humano constitúe a acción de rebeldía, a rebeldía que Rivas executa e leva á boca da literatura e do xornalismo como axente de cambio en *Contra Todo Isto* e nos “Manifestos” de Luzes. O filósofo francés interpreta o “non” entanto a negación é motor de combate e loita, mais para nós ese “non” camusiano non é síntoma senón punto de partida da explicación desta construción de identidade. O que nós queremos demostrar neste achegamento e recuperación do seu pensamento é, pois, a continxencia dese “non” para a xustificación e realización dese combate identitario en base á rebelión. Do “non” hai unha ruptura que é a *rebeldía a algo*, iso dará fundación, sostemos, ao intento de aprehensión da totalidade e do desexo por parte da *contrahexemonía*, por parte de *quen combate*: da vergoña polo recoñecemento da dor a, despois, unha asimilación do conxunto de dores nunha cadea de equivalencias, onde as dores axudan a construír un campo referencial onde dar forma e limitar de xeito precario e continxente unha identidade para, logo, emulsionar desa vergoña un consecuente principio de ruptura en reacción a unhas faltas. Camus vencella isto a un irmanamento da humanidade en base a algo esencial que lles é común.

El esclavo se alza por todas las exigencias al mismo tiempo cuando juzga que con tal orden se niega algo que hay en él y que no le pertenece a él solo, sino que constituye un espacio común en el cual todos los hombres, incluso el que le insulta y oprime, tiene una comunidad dispuesta (Camus, 1996 [1951]: p.32)

Acabamos de contemplar un exemplo de creación de canle de equivalencias, se contraponemos isto aos aportes de Ernesto Laclau, por exemplo. O que detecta Camus, mantemos, non é unha esencia dentro do Home que o irmana co Home por seren seres humanos, senón que o escravo é capaz de sentirse escravo polas esixencias insatisfeitas, polas demandas non sandadas que acaban artellándose nun discurso hexemónico de rol na

sociedade: o escravo precisa combater ao amo para deixar de ser escravo. Acabando co amo, remataría o seu rol de escravo que o xustifica. O escritor mantén esa redución esencialista no Eu mediante unha identidade común que afirma que é compartida polo escravo e polo amo: a identidade da “comunidade de vítimas” (Camus, 1996 [1951]). O Home, única referencia esencial no mundo indecible, só se ten a El como referencia e salvavidas ante o absurdo: “a rebeldía da que fala Camus expresa un xuízo de valor subxectivo pero común a todos os homes, liberados do conformismo relixioso que está por enriba de calquera cosmovisión: *o mundo é desprezable*²⁴” (Goldaracena, 1982)

O pensador sostén que ese combate que se da entre ambos non é por seren identidades opostas, senón porque un decátase da súa subordinación respecto do outro e anhela a completude mediante a igualdade, mediante a fin do amo e a realización da fraternidade. Facendo iso Camus realiza unha exclusión sen recoñecelo vencellando a identidade ao aspecto da moralidade. Será esa ruptura do marco, ese “non”, a que impulse o cambio, será esa enerxía na rebelión, que recollemos de Camus, a que alimente a procura do desexo en Rivas, a procura do éxito contrahexamónico.

En efecto, ateniéndonos a las evidencias, todo lo que se puede extraer de la observación de Scheler es que, por la teoría de la libertad política *hay en el seno de nuestras sociedades un crecimiento en el hombre de la noción de hombre*²⁵ y, por la práctica de esta misma libertad la insatisfacción correspondiente. La libertad de hecho no ha aumentado proporcionalmente a la conciencia que el hombre ha adquirido de ella. De esta observación no se puede deducir sino esto: la rebelión es el acto del hombre informado que posee la conciencia de sus derechos. Pero nada nos permite decir que se trate solamente de los derechos del individuo. Al contrario, parece, por la solidaridad ya señalada, que se trata de una conciencia cada vez más amplia que la especie humana adquiere de sí misma a lo largo de su aventura. (Camus, 1996 [1951], p. 37)

Outorgando a indecibilidade como *ethos* desta herdanza de Camus queremos dotar ao combate que el coloca como sentido da vida dunha maior liberdade, liberando así a liberdade da paradoxa da liberdade racional, da articulación que podería dotar a racionalidade dunha xustificación dela mesma sobre ela mesma, pechada e transportable, esgrimible para xustificar calquera acto de exclusión total ou destrución física -aquele extremo schmittiano abominable- dunha comunidade por motivos de necesidade racional, algo que queremos evitar e algo que Rivas non invoca cando, sobre o seu *Contra Todo Isto*, constrúe a dignidade

²⁴ Aspas engadidas polo autor.

²⁵ Aspas engadidas polo autor.

do ser humano de maneira completamente continxente, artellando, como veremos, unha outroriedade onde o sentido ven dado polas diferenzas respecto do que o coruñés acuña “Todo Isto”: o “mundo desprezable” que Camus descarta como obxecto de racionalidade. Rivas non fala da humanidade como ente común afectado por elementos internos que forman parte da súa comunidade e que lle fan dano, Rivas fala de pobo que sofre, Rivas fala de xente do común castigada, o coruñés reconece o conflito dentro da humanidade onde non adica unha esencia vencellada a un corpo concreto senón que esixe a construción conceptual de elementos transformadores como a vergoña ou a dignidade.

O poeta elabora coas mans un mapa imaxinario: “temos nunha beira a vergoña e noutra a ausencia de vergoña, a produción de medo. Neste libro é a vergoña a que di, a que fala. Volvendo á carta de Marx ao editor, o primeiro dille ao segundo que “o xeito de ter vergoña é xa en si unha revolución”. Sempre fago una análise do local ao universal sobre o que está a pasar no mundo, pero cando un colectivo comparte o sentimento de vergoña xa se produce unha toma de conciencia”. (Alcayde Dans, 2018, citando a Rivas, 2018)

Radicalizamos, porén, na nosa análise o concepto de combate camusiano apartándoo da esencia para revitalizalo como construto constante e dinámico, como batalla permanente: o combate non é unha aproximación do ser humano ao que leva dentro, é unha eterna batalla pola resignificación, nunha lóxica posmarxista, é entender o combate camusiano como evidencia da necesidade de comunicar baseada na articulación hexemónica. A “noción de home” da que Camus fala e localiza como un xeito de punto de fuga ao cal o ser humano aspira é para o francés iso precisamente: unha meta *natural* propia da natureza da persoa. Para nós esa noción é unha construción, un convenio, unha “noción de home” que convive e loita con outras “nocións de home” que ameazan a súa identidade, unha noción que, como calquera identidade, é para nós aberta e precaria. Neste traballo tomamos de Camus o seu “non” como efecto senón como fundación. O “non” camusiano énos principio de identidade ao delimitar o campo nun *Algo que nega* e nun *Algo que é negado*. Queremos rescatar de Camus a súa construción discursiva onde son a negación e a noción de hexemonía dominante -unha “toma de conciencia”, na linguaxe camusiana- os elementos que aínda nos revela máis da súa visión esencialista, xa que esa conciencia camusiana, neste sentido, non deixa de ser a presenza no Real do racional e do lóxico e, polo tanto, aquilo ao que aspira en último termo o Home. Para o filósofo a aventura do Home radica no progresivo descubrimento da liberdade que lle é inherente e cuxa rebelión ante a súa subtracción o pon en comunidade co resto, no plano xeográfico e tamén no histórico.

[...] al rebelde metafísico [...] Éste se alza sobre un mundo destrozado para reclamar la unidad. Opone el principio de justicia que hay en él al principio de injusticia que ve practicado en el mundo. Por lo tanto, no quiere, primitivamente, sino, resolver esta contradicción, instaurar el reinado unitario de la justicia si puede hacerlo, o de la injusticia si se le lleva hasta el extremo. Entre tanto, denuncia la contradicción. (Camus, 1996 [1951])

Por completar tanto o que herdamos como o aquilo do que nós tomamos respectuosa distancia respecto do exposto polo francés énos interesante invocar a Camus outra vez para denotar a unión entre esencialismo e apelación racional ao consenso posible apelando a liberdade universal radicada no colectivo humano como totalidade, exemplificado nunha entrevista concedida polo filósofo nos anos 1950²⁶.

P: Le parece lógico comparar las palabras “odio” y “mentira”?

R: (Camus) El odio es en sí una mentira. Hace el silencio, instintivamente, en torno a toda una parte del hombre [...].

P: En el mundo actual, presa de las exasperaciones internacionales, ¿no adopta a menudo el odio la máscara de la mentira? Y la mentira, ¿no es una de las mejores armas del odio, la más perversa y quizás la más peligrosa?

R: (Camus) El odio no puede adoptar otra máscara, no puede privarse de esa arma. No se puede odiar sin mentir. Y, a la inversa, no se puede decir la verdad sin reemplazar el odio por la comprensión. Un noventa por ciento de los periódicos, en el mundo de hoy, mienten más o menos. Y es porque son, en diferentes grados, portavoces del odio y la ceguera. Cuánto más odian, más mienten. La prensa mundial, con algunas excepciones, no conoce hoy otra jerarquía. A falta de cosa mejor, mi simpatía recae en lo raros que mienten menos porque odian mal. (Camus, 1996: p.375)

Camus mantén unha concepción reduccionista respecto da paixón do odio, que asocia directamente coa mentira. Quen di a verdade, entón, non odia senón que comprende, xa que precisamente obrando na verdade esencial non precisa do odio para inimizar. Odio exercido entón polo inimigo xa que se ve obrigado a mentir por que non quere compartir o *ethos* racional común. Disto deducimos a inimidade, o enfrontamento, como disputa necesaria para o engano; co “non se pode odiar sen mentir” Camus nos revela que seguindo unha verdade énos imposible odiar, mais si *comprender* a quen non comparte a verdade na que nós militamos. Camus reconece deste xeito o antagonismo no político mais despraza del a emoción do odio e, de algún xeito, como veremos no tratamento do antagónico levado ao extremo schmittiano en “Cartas a un amigo alemán”, case todo aquilo emocional que non ten a “épica racional” da democracia, que non deixa de ser un interesante caso de engadir unha motivación paixoal á causa democrática, unha implicación sentimental. Esta implicación consta aínda de matices adscritos á esencia racionalista liberal e á necesidade de fundamentar

²⁶ Entrevista aparecida orixinalmente en Le Progrès de Lyon (Nadal de 1951).

racionalmente a democracia, si, mais con vocación camusiana de *paixón na razón democrática* que xa é un principio de ruptura respecto da concepción racionalista pura directamente anterior, a mesma que herdarán Giddens ou Beck, que non conceden ás emocións nada máis que o trasteiro da historia, descartando para o seu futuro calquera tipo de conflito, tamén, de xeito automático, o “combate” camusiano. O francés ensambla no seu discurso o odio como evidencia dun afastamento da verdade, o cal nos podería levar a pensar, seguindo estas palabras, que calquera disenso coa suposta *verdade* implica unha fabricación de odio necesaria para que esta *mentira* funcione. Mais, ao igual que xa fixemos co “non” camusiano, recollemos de Camus a *comprensión* do Outro non como obradores dunha verdade absoluta, senón, nun plano agonístico, como o recoñecemento do Outro a expresarse e obrar en consecuencia dentro dos marcos da democracia, unha vontade tolerante que é recoñecida na profunda aspiración democrática de Rivas e Camus mais que non lles impide a ambos o natural recoñecemento das fronteiras no social, aínda que, por parte do francés, esas fronteiras sexan apartadas da emoción, do odio, e sexan vencelladas á necesidade racional, algo que queremos explicar brevemente.

Albert Camus viviu nas súas carnes a confrontación armada coa xustificación da supervivencia da identidade, a Segunda Guerra Mundial, a dicotomía de aniquilar as potencias do eixo, do fascismo e nazismo en último resultado, ou a aniquilación da democracia liberal a mans destes. É o propio francés quen en “Cartas a un amigo alemán” (1945) explica a necesidade de eliminación mutua contra o seu inimigo a pesares dos reparos humanos e morais que isto lle supón; Camus recoñece que nese clima extremo precisa a eliminación total do inimigo -o terrible *paradiso* schmittiano- para a súa necesaria supervivencia. Levado polo furor e discorrer da guerra, sabe que, ou ben el elimina ao opoñente nese contexto, o nazi, ou el -e todo o que el “representa” nese texto, a democracia e a liberdade- será eliminado por ese inimigo. Énos aquí aquel plano schmittiano na súa radical e inhumana realidade, o mesmo plano schmittiano do que Camus se afasta, ao igual que autoras como Chantal Mouffe, na xustificación da indecibilidade para a relativización dos valores da democracia pluralista.

Mais, precisamos, Camus desbota desta acción toda implicación emocional, ao igual que Chantal Mouffe notou na súa crítica do pensamento de pensadores como Giddens ou Beck, subxace no pensador galo unha afirmación da existencia dun consenso racional acadable onde sexa evitable a exclusión do Outro e cuxa fundamentación radica na esencia do

Eu común e racional a todos os seres humanos. No seu afán de combater o dogmatismo inserido no marxismo-leninismo ortodoxo, Camus resolverá, como acabamos de ver, que o único básico e esencial é o Home mesmo na procura da súa liberdade, descartando o materialismo histórico e descartando calquera meta esencial no Real, pero gardando a esencia última, a liberdade, no Home, a última salvagarda nun mundo de caos. Obviamente, este consenso camusiano non é comparable na súa vocación coa idea de consenso sostida por Giddens e Beck. Estes, sinala Mouffe (2005) afirman a chegada progresiva cara un consenso racional onde o conflito será superado primitivamente nunha sociedade de técnica e consenso inapelable. Camus recoñece, pola contra, a existencia dun conflito, mais resta todo tipo de odio ou animadversión paixonal á pugna pola hexemonía, a pugna en Camus non é pola conquista senón pola procura da liberdade, non hai *paixón* senón execución da racionalidade inherente na liberdade esencial cargada no ser humano cando este decide eliminar a opresión e aquel ou aqueles que a encarnan. Mais o xornalista e pensador obvia que esa mesma procura da liberdade é necesariamente unha loita identitaria que conleva sempre unha exclusión necesaria para, precisamente, acadar esa ilusión de identidade: a de aquel Outro que nega a liberdade do Eu. Camus sostén e, historicamente, personifica o combate diario polas ideas a través do seu xornal *Combat*, vehículo de información e identidade escrita da Resistencia francesa nos duros anos da Segunda Grande Guerra, mais ese combate atopa no autor una xustificación racional en *Cartas a un amigo alemán*, onde leva á boca da literatura a loita identitaria e onde o autor realiza un exorcismo da paixón do odio tentando aportar unha visión racional ou “obrigada” de depoñer o afecto para colocar, como diría a poeta galega Xela Arias, na “punta alta do odio” un “necesario desespero”.

Hemos tenido que vencer nuestro amor al hombre, la imagen que nos forjábamos de un destino pacífico, esa honda convicción de que ninguna victoria compensa, en tanto que la mutilación del hombre es irreversible. Nos hemos visto obligados a renunciar a un tiempo a nuestra ciencia y a nuestra esperanza, a las razones que teníamos de amar y al odio que nos inspiraba toda guerra. Por decirselo con una frase que supongo que comprenderá, viniendo de mi, cuya mano le gustaba estrechar, hemos tenido que acallar nuestra pasión por la amistad [...] le he explicado la causa de que seamos más fuertes: ese rodeo que hemos dado para ir buscar nuestras razones, ese retraso producto de la inquietud por nuestro derecho, esa locura que nos invadía por querer conciliar cuanto amábamos. [...]. Hemos necesitado todo ese tiempo para saber si teníamos derecho a matar hombres, si nos estaba permitido contribuir a la atroz miseria de este mundo. [...] Durante mucho tiempo hemos creído ambos que este mundo no tenía una razón superior y que estábamos frustrados. Todavía lo creo en cierto modo [...] (Camus, 1945 [1996], pp. 589, 590/608)

Hai en Camus un brutal choque entre o amor ao ser humano, localizando o amor fraternal como algo esencial dentro del, e o embrutecido do conflito levado ao extremo, a guerra e a masacre, que explican a súa procura de sentido no reduto da esperanza activa do Home que combate pola liberdade.

¿Dónde estaba la diferencia? En que usted aceptaba frívolamente desesperar, cosa que yo jamás consentí. En que usted admitía lo bastante la injusticia de nuestra condición como para resolver acrecentarla, en tanto que a mi me parecía, por el contrario, que el hombre debía afirmar la justicia para luchar contra la injusticia eterna, crear felicidad para protestar contra el universo de la desdicha. Al convertir usted su desesperación en una embriaguez, al librarse de ella erigiéndola en un principio, aceptaba destruir las obras del hombre y luchar contra él para consumir su miseria fundamental. Mientras que yo, negándome a admitir esa desesperación y ese mundo torturado, aspiraba tan sólo a que los hombres recobrasen la solidaridad para entrar en lucha con su indignante destino. (Camus, 1945 [1996] pp. 608, 609)

Camus fai aquí, nun adianto do que virá trinta anos máis adiante, unha apelación á construción hexemónica baseada no cambio, no combate constante como enerxía transformadora do Real, Camus admite a indecibilidade mais renega dun devalar irresistible ante o cal só cabe unha actitude estática ou estoica. Camus combate, pero combate coa crenza da esencia final que lle da sentido, precisa colocar unha primeira pica no chan para construír. O filósofo que, como xa vimos, rexeita ese odio (xa que só pode vir da mentira, se é verdade haberá “comprensión” polo outro, polo tanto canta máis verdade, máis consenso) rexeita adscribir a esa delimitación identitaria un afán emocional senón a consecuencia da agresión do Outro. Camus reconece o antagonismo mais enmascara ese antagonismo como combate á besta, ao irracional, ao que, sen ser o Eu unha ameaza para o Outro, este Outro toma o Eu como ameaza, polo tanto ese Eu vese na obriga de defenderse matando tras unha longa reflexión, tras unha frustración derivada da realización da falta de racionalidade na pugna, máis aínda cando esta pugna desborda os contedores democráticos e se converte nunha pugna animal, visceral, mortal. O Eu encarna a xustiza impasible, a administración de Ben Supremo laico encarnada no Home, no ser humano. Camus leva ao literario nestas cartas -xa que o suxeito ao que van dirixidas é difuso ou creado- a construción dunha exterioridade constitutiva profundamente antagonista -non reconecida no plano emocional polo autor, só no plano racional- que é xa “inimiga” en termos de Carl Schmitt se na xustificación que lle outorga Schmitt. Para Camus é precisa a destrución do Outro non xa para a hexemonía da outra identidade enfrontada, a da democracia liberal, senón para a supervivencia desta no real.

Ahora le consta ya que somos enemigos. Es usted el hombre de la injusticia y no hay nada en el mundo que aborrezca tanto mi corazón. *Pero conozco ya las razones de lo que no era más que una pasión*²⁷. Les combato a ustedes porque su lógica es tan criminal como su corazón. Y en el horror que nos han prodigado durante cuatro años, tanta parte tiene su razón como su instinto. Por eso mi condena será total, ha muerto ya usted a mis ojos. Pero al tiempo que juzgo su atroz conducta, recordaré que ustedes y nosotros partimos de la misma soledad, que ustedes y nosotros compartimos con toda Europa la misma tragedia de la inteligencia. Y a pesar de ustedes, les seguiré llamando hombres. (Camus, 1996 [1945] pp. 610, 611)

Camus traslada o elemento racional que antes estaba outorgado á exclusión e a negación baseada nun criterio materialista hegeliano ao Home. Nese traslado pretende salvar a liberdade depositando a liberdade no corazón da persoa cun refrendo esencial e natural mais, sostemos, o mero feito de colocar unha esencia determinante no Home sempre poderá ser usado na articulación hexemónica para a xustificación de todo o contrario do presuposto por esa esencia no Home, xa que todo é presto á resignificación. O filósofo xa diferencia o odio da “necesidade” de destrución do Outro para a supervivencia do Eu. Isto non deixa de ter certo pouso que podería ser levado ao extremo polo totalitarismo, xa que poderíamos interpretar do que di o francés a existencia dunha necesidade racional de pulverizar ao Outro física e politicamente para a supervivencia do Eu cando ese Eu é ameazado pola violencia irracional. Intentando sortear o antagonismo e dar unha explicación *necesaria* e non *continxente* no combate contra o Outro Camus abre, nun último termo, sen desexalo, a porta a unha xustificación racional da eliminación baseada na Razón. Contradise, neste termo, ao mesmo tempo que sostén a inexistencia dunha exclusión amparándose na inclusión formal esencial do xénero humano, mais realiza a exclusión total coa eliminación -obviamente, nun contexto extremísimo como é o dunha guerra- física do opoñente, exclusión necesaria para el, dadas as circunstancias, e del vemos que renega e racionaliza debido a crise que supón inserir e assimilar na moral fraternal e humanista a eliminación doutro ser humano.

Por eso, al término de este combate, desde el corazón de esta ciudad que ha cobrado un rostro infernal, por encima de todas las torturas infligidas a los nuestros, a pesar de nuestros muertos desfigurados y de nuestros pueblos huérfanos, puedo decirle que, ahora que vamos a destruirles sin piedad, no abrigamos odio contra ustedes. Y aún si mañana, como tantos otros, hubiéramos de morir, seguiríamos sin sentir odio. De no tener miedo no podemos responder, tan sólo intentaremos comportarnos razonablemente. Pero sí podemos responder de que no odiamos nada. Y respecto a la única cosa que puedo detestar hoy, le aseguro que tenemos la conciencia tranquila. Queremos destruir el poder de ustedes sin mutilar su alma. (Camus, 1996 [1945] p. 611)

²⁷ Aspas engadidas polo autor.

Vemos na aportación de Camus, finalmente, unha construción e localización de dores que resulta nunha demanda que pode ser enormemente ampla, vemos o molde presto a elaborar unha cadea de significantes onde é a vergoña o xermolo de toda acción nada da construción dunha rebelión contra Todo Isto, en Rivas, onde é a falta e o impedimento do desexo, quen fai de pegamento para a continxencia e encadeamento desas paixóns que, na rebelión, dotarán de significado a elementos transformadores cunha vontade contrahexemónica.

Un xornalista alemán chamado Karl Marx, de vintecinco anos, loitador pola liberdade en Prusia, escribe unha carta a un editor amigo, Arnold Ruge, na que se lamenta dun país “afundido no bochorno”, ao que podería redimir a vergoña. “Mirárame vostede sorrindo e me preguntará: ¿e que saímos gañando con iso? Coa vergoña soamente non se fai ningunha revolución. Ao que respondo: *a vergoña é xa unha revolución*”²⁸. A vergoña abre paso. (Rivas, 2018: p.43)

Rivas herda de Camus unha rebelión transformadora que, entendida no discurso articulado dun medio de comunicación, do xornalismo, é no coruñés o “activismo da liberdade”²⁹.

3.3 A delimitación do horizonte que resultará na lóxica dos “Manifestos” de Luzes: O “Todo Isto” que explica o “Contra Todo Isto”

Para aportar contexto ao noso estudo de casos, centrada nunha selección dos “Manifestos” de Luzes, debullaremos neste momento da análise unha parte do corpus discursivo e simbólico co cal Rivas construíra o seu horizonte de sentido. Manuel Rivas artella en dous libros, *Contra Todo Isto. Un manifesto rebelde* (Alfaguara, 2018) e *Zona a Defender* (Xerais, 2020) a súa proposta de identidade, de cosmovisión do estado de cousas no contido e tamén na forma na que o expón, no lingüístico, cos recursos simbólicos e os significantes que emprega ata o metalingüístico, campo nestes textos onde prezamos, como xa describimos na nosa metodoloxía de análise, o emprego da inferencia, da connotación, do metalingüístico ensamblado no xeito que temos neste traballo de entender o discurso: non só coas palabras, senón con todo o simbólico, é dicir, o que significa, presente no real. Para isto a obra do coruñés é excepcionalmente clara, transparente na súa vontade de construción e

²⁸ Aspas engadidas polo autor.

²⁹ Alcayde, Lois. (11/06/2018). Manuel Rivas: “Reivindico o xornalismo como o activismo da liberdade”. *O*

sinalamamento das partes que o conforman, é tal que é Rivas quen, da man dos propios títulos das súas obras, demarca un *Nós* e un *Eles*, unha identidade propia e unha identidade antagónica, enfrontada, que impide a consecución e realización total da primeira.

Todo Isto é descivilización [...], Todo Isto é retroceso e rearme [...], Todo Isto é a produción de medo para poñer en corentena dereitos e liberdades [...], Todo Isto é a subtracción da democracia [...], Todo Isto é a produción de fendas de desigualdade [...], Todo Isto é o desmantelamento dos espazos comúns [...], Todo Isto é a produción de odio cara o outro, o diferente [...], Todo Isto é o machismo como sistema [...], Todo Isto é a guerra contra a natureza e a caza dos ecoloxistas [...], Todo Isto é a domesticación intelectual [...], Todo Isto é a indiferenza e o cinismo [...], Todo Isto é paraísos fiscais, corrupción sistémica, unha mestura da economía gris e a criminal [...], Todo Isto é a crecente mercantilización e burocratización do ensino [...], Todo Isto é a desmemoria, ou peor aínda, contramemoria [...]. (Rivas, 2018: pp. 22, 23, 24, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41)³⁰

A exterioridade constitutiva comentada xa no marco teórico, neste caso, é principio fundacional da identidade, entendida non como unha carga presente de xeito esencial nos individuos ou suxeitos que, segundo os define o liberalismo ou os teóricos da democracia deliberativa, son entes completos e autoreferenciais para interpretar o mundo, senón entendendo a identidade como a diferenza respecto dos outros, como o baleiro fundacional e a distancia que nos permite atopar, en afecto ou defecto cos outros elementos presentes do real, a nosa diferenciación e delimitación constituíntes, Rivas é consciente da necesidade de delimitar ao Outro antes de nada, o que el chama “Todo Isto” para, desa fronteira, conformar logo unha “Zona a Defender”. Ocuparémonos neste capítulo do cosmos presente no primeiro dos dous títulos mencionados, para Rivas delimita nun campo o “Todo Isto” como fonte de nacemento e contedor continxente das dores.

Manuel Rivas precisa rebelarse primeiro, ao igual que Albert Camus, precisa dicir o “non” reiteradamente e demarcar unha liña fundacional de identidade para, logo, propoñer na continuación deste manifesto, *Zona a Defender*, unha proposta transformadora e emancipadora. O escritor comeza por darlle corpo a aquel baleiro, a aquela néboa constituínte na que o Outro comeza a impedir o desexo, na que o Outro é ameaza: “No ceo, pavimentado de indiferenza, as gaiolas andan detrás das palabras que aínda queren dicir. Estraña esta

³⁰ A modo de aclaración, o exemplar de *Contra Todo Isto. Un manifesto rebelde*, de Manuel Rivas, que tomamos de referencia trátase da edición en castelán, a primeira, de Alfaguara, sacada no ano 2018. Debido ao autor que tratamos e a súa implicación na universalización da obra galega, sendo un autor cuxas obras en galego foron traducidas a máis de 15 idiomas, cremos pertinente facer unha excepción e traducir as súas citas neste traballo, que ten por norma poñer as citas sangradas na súa lingua orixinal.

palabra furtiva que se pousa no meu ombreiro, e que se deixa escribir sen medo: vergoña” (Rivas, 2020:13). A vergoña constitúe para o xornalista coruñés un principio de levantamento, é a vergoña, a indignación respecto do estado de cousas, o que denota entón unha dor, é a vergoña, a reacción diante de aquilo que nos molesta, que nos produce unha emoción interna de revolta. Para isto convén botar un ollo a todas as acepcións de “vergoña” ou “vergonza” que ofrece a Real Academia no seu dicionario en liña³¹: vergoña como “*sentimento* de quen fixo unha cousa que non debía ou de *quen sofre unha humillación*” -denotamos aquí unha agresión de algo a alguén, unha interpretación de ameaza de alguén exercida, esa ameaza, por algo-; “sentimento de inferioridade e humillación que alguén sente ante outros e que *lle impide desenvolverse con normalidade*” -é dicir, un elemento exterior, presente no real, que non nos permite a completude da nosa identidade-; “valoración da *propia dignidade*” -é a vergoña, pois, a sensación de desigualdade, a que non só nos outorga a exterioridade constitutiva precisa para construción identitaria, segundo expón Rivas, senón que vai en paralelo por unha consecuenta relación antagónica con esa exteriorida que impide a realización total da nosa hexemonía-; “acción ou suceso que *causa indignación*, escándalo etc.” -indignación e vergoña, reafirmados nesta interpretación, como principios enérxicos de acción, de *rebeldía*; “*cousa* ou persoa que constitúe un motivo de humillación ou de deshonra para alguén” -para a revolta é preciso un principio emocional de dano recibido, de recoñecemento dunha desigualdade ou unha incompletude exercida por esa *Cousa*-. Recoñecemos en Rivas a vergoña e a indignación como principio fundacional da construción identitaria. Aquí a esperanza activa, aquí a reivindicación do desexo: o mundo posible no simbólico cuxo motor de aproximación un xeito de incompletude entre o Nós e o futuro.

A vergoña abre paso á esperanza. A esperanza non se agarda. Hai que arincala dos brazos ao conformismo. *Abre paso á pulsión do desexo*, fronte a depresión na que se nos quere ver o retroceso. É unha tarefa erótica á que non podemos renunciar: o producir outro tempo, o producir esperanza. Esa palabra que non sinte medo cando a escribes. (Rivas, 2018: p.44)

É cando ollamos os danos e ameazas ao Nós cando podemos describir ese Nós, sen ese “inimigo”, sen ese opoñente ou adversario, en termos de Chantal Mouffe nun contexto agonístico de xogo democrático, non seríamos capaces de atoparnos. Esta vergoña como principio activo para a construción identitaria podemos ampliala nas palabras que o propio

³¹ Real Academia Galega. Dicionario en liña. <https://academia.gal/inicio> Consultado por última vez o 28/06/2021.

autor concedeu a O Salto Galiza no 2018³²: “Escribir, que a escrita tire para adiante é sempre unha pulsión do *eros*³³, do *desexo*, da *erótica* fronte, ás veces, o cansazo. Unha necesidade de encher o baleiro. Neste caso pesa a palabra vergoña, é unha desas palabras que activou o libro. A palabra vergoña é a primeira activista”. A vergoña, o recoñecemento da Falta, a necesidade de completude no continxente que vai asociada á eterna proximidade, ou intención de proximidade, cara o Desexo, cara a consecución no Real do que é imaxinado é a estrada onde o motor é, no caso da construción antagónica en Rivas, a vergoña, a indignación; o autor di “atopeime cunha urxencia, cunha necesidade das palabras por levantarse do chan, coma se as palabras me conduciran ao compromiso”; as palabras, a linguaxe, é a maneira na que Rivas debulla esa vergoña.

Rivas conta que xusto no momento da primeira presentación de *Contra Todo Isto* sae á luz o caso do mestrado de Cristina Cifuentes: “Notabas realmente coma metáfora a absoluta ausencia de vergoña. Contaba Italo Calvino que “o escritor de cando en vez ten que levantar o nariz do papel”. Ti podes estar aí, pero tes que levantar o nariz do papel porque están pasando cousas. Ese lixeiro movemento de levantar a cabeza. O que percibes é a ausencia de vergoña, o Estado de Des-Vergoña que se manifesta non de forma episódica senón de forma dominante na paisaxe. (Alcayde Dans, 2018, citando a Rivas, 2018)

É en Manuel Rivas o *Todo Isto*, vertebrado de xeito político na cara do neoliberalismo co consecuente neoconservadurismo, quen exerce as dores e é instrumento de aplicación e xustificación das mesmas.

Todo Isto é descivilización. A caída do Muro de Berlín, o fracaso do totalitario imperio soviético, o triunfal neoliberalismo, ese período histórico foi saudado como o comezo apoteósico dunha Globalización Feliz. O credo da Fin da Historia, a profecía oficial de Occidente, formulada por Francis Fukuyama, suporía o triunfo planetario dunha divindade biface: a democracia e o capitalismo. Pero a Globalización Feliz foino para o diñeiro volátil e para a expoliación de materias primas, pero non para as persoas [...]. Do código de barras da Globalización Feliz foron caendo a defensa da democracia, a xustiza universal e a mínima moral humanística de garantir o refuxio e o dereito ao asilo ás persoas que foxen dunha guerra. (Rivas, 2018: pp.22, 23)

O *Todo Isto* nace como rebelión á hexemonía que oprime, como oposición, como unión de afectos para a cura das vontades non acadadas. É aquí onde debemos facer unha distinción que cremos interesante respecto do xogo identitario de afectos e defectos onde

³² Alcayde, Lois. (11/06/2018). Manuel Rivas: “Reivindico o xornalismo como o activismo da liberdade”. *O Salto Galiza*. <https://www.elsaltodiario.com/literatura/manuel-rivas-xornalismo-activismo-liberdade> (Consultado por última vez o 28/06/2021)

³³ Aspas engadidas polo autor

notamos a existencia dunha *falta gozosa*, exercida pola proposta vertebradora contrahexemónica de Manuel Rivas, neste caso en oposición ás xa tratadas previamente no marco teórico a través de varios autores e autoras. Recoñecemos a falta *negativa*, a negación do desexo, no exercicio da política neoliberal de ruptura dos consensos sociais e, tamén, da linguaxe.

Detallemos esta falta *construtiva* que queremos propoñer neste traballo. Se entendemos a distancia entre o desexo, nunca realizable na súa totalidade tal e como se propón na súa formulación interior, xa que dentro da acción, como xa mencionamos, vai sempre inserido un baleiro, unha falta de completude esencial detectamos, finalmente, que esa imposibilidade tamén pode ser argumento de explicación da tensión do goce. A tensión negativa, como xa vimos, xorde cando ese desexo ven de ser tapado na súa consecución por un elemento adversarial que, ao mesmo que nos da forma como identidade, é en si mesmo unha identidade allea. Hai un repregamento que xustifica a delimitación do campo no xeográfico das emocións e da praxe política nun último termo. Mais na aproximación cara ese desexo irrealizable, obviando a interferencia da identidade oposta -do adversario ou “inimigo” se queremos falar en termos schmittianos- hai unha pulsión do *eros*. Observamos, pois, neste esquema, unha delimitación de Nós e Eles e a localización de dous pulsións dentro do mesmo proceso que nós amosaremos recollendo ambos termos freudianos: a pulsión que denominamos do *eros* na súa aproximación á completude desexada e, doutra banda, a pulsión negativa que nos da o principio, xa mencionado, de identidade, a *do tánatos*, a que se interpón entre a realización (finalmente imposible na súa totalidade) do desexo ao completo. Hai *tánatos* na identificación das dores; *eros* na identificación dos goces. Esa pulsión cara o *eros*, o erótico do desexo e a consumación do pracer, activa a falta gozosa, convértese no motor de impulso e aproximación cara a completude lóxica da nosa identidade. Un magnetismo en positivo que ven xustifico, precisamente, por esa falta. A falta, entón, convértese en algo que provoca goce, que provoca desfrute na súa irrealización ao mesmo tempo que é propulsada polo desexo do pracer posible. É o pracer mediante a necesidade dunha dor. Acabamos de recoller o que podería ser un oxímoro: esa mesma irrealización que produce repregamento e frustración e produce unha ameaza á nosa identidade outorga un principio de desfrute precisamente por esa mesma irrealización, xérase ilusión. Como a define o noso editorialista en Luzes? Como “esperanza no porvir”: “nacemos nun país estartelado, onde non había mellor lugar para vivir que o futuro” (Rivas, 2018:15).

Aquí é onde a aleación entre o significante democracia e o futuro atopan en Rivas un vehículo de construción hexemónica. Rivas constrúe un Real simbólico no futuro do porvir, unha paisaxe ilusionante onde o Real, ao igual que en Camus, é o Todo Isto terrible e opresivo para o ser humano, negador do desexo. Rivas precisa depositar no futuro unha realidade desexada que vai ser negada pola hexemonía, tamén no eido emocional, no eido vital das paixóns nas que tan ben traballa o coruñés na boca da literatura.

No meu vecindario, e dou un salto atrás, houbo un ancián anoxado que vixiaba día e noite a súa figueira, dos mirlos e dos nenos, e que, o primeiro día do verán, ao rematar a escola, cando iamos cantando e estreado alegría cara a praia, “*Gira, il mondo gira, nello spazio senza fine*”, era el quen xiraba o caxato e gruñía apocalíptico: “xa virá o inverno, xa!” Tiñamos a utopía a uns poucos metros. Os corpos desexando quitarse a roupa baixo o sol. (Rivas, 2018: p.17)

Rivas fáise Eu, fáise autor, fáise suxeito político porque se rebela, como Camus, e nesa rebelión a construción contrahexemónica que veremos en Luzes. Miremos esa identidade, desexando o real, mais localizada na emigración, fóra, o propio Rivas atópase na beira, na literatura *orillera*³⁴, nos lugares ás marxes do sistema hexemónico, no lugar da xente que marcha, represaliada, doída.

Porque a miña identidade é a da emigración e a do exilio, a miña partida de nacemento, un certificado de naufrago, e amiña patria a da “maldita estirpe” de Cervantes, esa boca da liberdade que se abriu para dicir: “eu non estou preñado de ningún nin son home que me deixara empeñar do rei que fose”. Esa boca, a da liberdade, escribe contra Todo Isto. /Rivas, 2018: p. 22)

No eido da construción na linguaxe, na importancia das palabras, para Rivas “as palabras queren dicir”³⁵.

Contra Todo Isto, contra a distopía e a vergoña, hai palabras tateantes, coxas, vagabundas, indómitas, agochadas na escuridade, queimadas, intoxicadas, contaminadas, feridas, torturadas, desdentadas, lisiadas, tropeizando coas lámpadas, caendo polos patios, xirando o dial coma un muíño, raspas de palabras, erizadas, divagantes, errantes, desexosas de poñer a liberdade no corpo da linguaxe. Que pracer erótico no paladar³⁶. (Rivas, 2018: p.43)

³⁴ Alcayde, Lois. (17/12/2020). “A esperanza indócil de Manuel Rivas”. *O Salto Galiza*.

³⁵ Alcayde, Lois. (11/06/2018). Manuel Rivas: “Reivindico o xornalismo como o activismo da liberdade”. *O Salto Galiza*.

³⁶ Outra vez aquí a paixón, a aparición constante do desexo dos corpos transmutado na articulación lingüística dun real simbólico, posible para Rivas e acadable co impulso da rebelión cara a emancipación do Home, a liberdade.

É o propio Rivas quen fai notar a deturpación -en termos esencialistas- ou a resignificación, nos nosos termos, da linguaxe a prol de inserir nela a carga contraria da súa asociación primeira. Atopamos o mesmo paradoxo que recolliamos de David Rodríguez (2011) citando a Slavok Zizek, o paradoxo de que a democracia deixe de significar democracia, de que a democracia leve dentro de si mesma a carga de freo e progresiva regresión da democracia. Democracia que se limita a si mesma, *democracia regresiva*, liberdade exercida non na dirección da emancipación, non na dirección do pracer, senón na dirección do medo. Asistimos a unha manobra magnífica na súa realización de inserción no corpo do significante dun significado que, en termos esencialistas, sería contra natura do que quere significar, mais leva dentro de si a construción de sentido precisa para atopar nel a Falta. A Falta dolorosa aparece en “liberdade”, para Rivas, cando deixa de significar perda de medo e significa opresión aos outros seres humanos. A Falta dolorosa tamén aparece en Galicia cando esta deixa de significar comunidade e significa despertenza, emigración, fóra. Rivas nota a resignificación destes elementos coa inserción, por parte da hexemonía liberal, das cargas negativas neutralizadoras do seu significado anteriormente hexemónico. Mais notamos, doutra banda, esa falta do goce encarnada, precisamente, no desexo do *eros*, do erótico, literalmente neste autor, que nace da resistencia nas marxes que se reagrupa, das debilidades ante o hexemónico que non deixan de ser paixóns a resignificar no sensible, un desexo positivo radicado na esperanza do porvir. Na obra de Rivas, na obra editorial de *Luzes*, a esperanza no porvir outorga sentido ao combate, o desexo erótico da consecución da completude, a realización gozosa, serve de negativo á identidade coartadora, serve de xustificación e construción dun Nós e dun Eles. A nosa pulsión positiva vén xustificada pola aproximación a un desexo, un desexo, neste caso, profundamente democrático e popular, mais esa aproximación é retardada ou evitada pola identidade contraria, o Eles, o Todo Isto. É a identidade que nega a democracia e o goce do Pobo, a identidade que illa e separa, a identidade que nace das bágoas dun trauma non superado que non fai costra no social e se reflicte no político coa inoculación do que Rivas denomina “odio”. No lado da falta gozosa, o motor do combate é o movemento que acerca a contrahexemonía construída cara o desexo. A dor, en Rivas, está provocada pola insatisfacción da interposición da identidade oposta que se enxerta no tempo, que exerce a hexemonía. Este exercicio da hexemonía por parte da identidade dominante a combater ven fundamentado na súa tumorización prolongada no corpo social, na irresolución constante e acumulación de demandas insatisfeitas nas que ubica a súa propia existencia: o silencio sobre o que pasou na Guerra Civil Española, sobre a matanza e a perda, ven a ser tapado co silencio da represión franquista, que xustifica ese

silencio no trauma anterior e, no noso caso de análise, a súa prolongación na escolla de silencios da Transición Española, que dota, para Rivas desa herdanza de silencio na súa construción da actual democracia política. En resumidas contas, o Todo Isto é unha identidade que atopa a razón da súa existencia. Atención, non na satisfacción de demandas (conversión de demandas populares en demandas democráticas a través de canles institucionais, como diría Ernesto Laclau) senón, precisamente, na irrealización das demandas. O que detecta Rivas é nos un pretexto para poder argumentar a existencia de *Identidades Produtoras de Insatisfacción*, xa que na negatividade que proxectan na insatisfacción de demandas mediante o silencio e a represión conseguen satisfacer precisamente as demandas da nova hexemonía: por exemplo, o silencio e permisividade baseada no sometemento pola forza bruta requirida para construír o novo Estado Español despois de 1939 ou, no caso da Transición, o silencio requirido para non poñer en dúbida o paso dos xerarcas franquistas da extinta ditadura militar á recen nada democracia española. Un silencio de “Identidades Produtoras de Insatisfacción” que se traspasa e xera, polo tanto, máis silencio, máis trauma xa que esas demandas insatisfeitas seguen sen ser resoltas.

[...] o que tampouco podo compartir é esa outra visión de conformismo embelesado que defende a Transición coma unha obra de enxeñería política modélica, a mellor partida de xadrez da historia mundial. Ese conformismo acrítico impediu ver as graves avarías de Todo Isto³⁷. A ditadura pechouse cunha impunidad total. Unha impunidad encofrada no silencio³⁸. Moi pouco se falou, case nada, da vida comfortable de represores e verdugos; do abandono institucional das vítimas e das persoas desaparecidas, do desentendemento dos bebés roubados, moitos arrebatados ás súas nais nos cárceres; da desatención ás familias espoliadas de diñeiro e bens; dos traballos forzados dos presos políticos en empresas que hoxe, algunhas, todavía cotizan prósperas; do esquecemento das vítimas dos campos de exterminio nazis, a quenens incluso se lles privou da condición de “españóis”; da xente a que se lle castrou a liberdade de creación cultural, a ignorancia da obra universal do exilio; da fortuna acaparada pola patriótica familia do ditador, cunha milagreira posesión de bens do patrimonio público [...] Ai, a caza, a ideoloxía do Estado da Vergoña! (Rivas, 2018, pp.19,20)

A vergoña, fito fundacional no construtivo que fai posible a rebeldía, fundación dun principio de acción, xa queda ancorada no Franquismo e, polo tanto, na súa herdanza como antagonista: aquel que é contrario ao Nós pero que ao vez da unha xustificación para a

³⁷ Aquí xa temos unha delimitación física no real do Todo Isto rivasiano, o Todo Isto encarnado no estado de cousas en España, a posibilidade do mundo atroz nas feridas non resoltas dunha Transición incompleta e que abre paso ao conformismo, isto é, nunha lóxica camusiana, *que non combate*.

³⁸ O silencio, elemento que Camus admite para si despois da súa crítica ao marxismo esencialista (Amauri, 2020) a comezos dos anos 1950, e que el mesmo procuraba vencer coa procura do combate, é sinónimo de conformismo e inacción en Rivas, sendo este concepto outra das ligazóns entre o francés e o coruñés: “o contido dese “non” é que existen límites, que se ten dereito á rebelión e dereito a non ser reprimido. Non se debe calar porque significa que se deixou de crer. Dicir “non” é romper co silencio” (Amauri, 2020, p.83)

existencia, neste caso, do Eu: un Eu que, nunha lóxica camusiana, como explicamos antes, procura combater esa vergoña coa rebeldía que esta, nun combate antagónico, lle outorga para poder facerse visible a identidade do Nós negando a ese Outro ao que quere combater. Notamos *dor*, notamos principio de construción adversarial cando hai referencia á Transición Española, que critica pola aleación dos seus líderes co réxime ditatorial anterior, nesa fusión, nese traspaso, hai un traspaso das dores non resoltas da guerra civil e, polo tanto, a prolongación daquel trauma. O universal e o local, outra vez, vólvense relacionar con forza, o esquecemento dese pasado, a desmemoria, volve ser arma de resignificación para o hexemónico no caso español, a desmemoria que esquece a guerra e a democracia perdida da Segunda República Española como fonte de dor e baleiramento do presente actual. Unha dor herdada e polo tanto agregadora de demandas insatisfeitas.

No sensible, a partir de *Contra Todo Isto*, podemos debuxar segundo o esquema marcado na nosa metodoloxía a seguinte delimitación, dentro dos marcos propostos no traballo, a modo de exemplo do exercicio que faremos coa selección de “manifestos”:

A. No que denominamos “Encadre do primeiro sensible”

1. Unha Falta: A falta neste Rivas é o trauma da prolongación dunha serie de demandas insatisfeitas nadas na Guerra Civil e irresolución e perpetuación hexemónica a través da ditadura franquista entre 1939 e 1975. A Transición fáise corpo de dores cando esta, para o coruñés, non atopa resolución a esas demandas. A Ditadura sería, neste caso, fonte de bágoas, de explicación de falta de democracia, de orixe para o caso español do neoliberalismo, vertebrador dos discursos da dereita. A orixe naquela división identitaria da guerra, a división identitaria vencellada a un bando opresor e outro oprimido é o punto de partida no histórico que outorga para Rivas explicación das dores. A Falta é lugar posible para a consecución identitaria do Adversario e, tamén, explicación de existencia do “Todo Isto”.
2. Un Adversario: Rivas describe en *Contra Todo Isto* un adversario ao que bautiza co nome de “Todo Isto”. “Todo Isto” é unha referencia á hexemonía actual, o obxecto da súa crítica, a identidade adversarial a derribar para a consecución da contrahexemonía a a chegada á nova hexemonía, o cruzamento que explica a confrontación, a pugna polo futuro e polo presente. Todo Isto refírese ao campo delimitante, ao estado de

cousas, termo que emprega recorrentemente na súa obra xornalística. O Todo Isto toma corpo político no neoliberalismo. É a oposición que exerce as faltas negativas sobre a proposición contrahexemónica, a que impide a realización do desexo. Rivas menciona varias paixóns que leva este termo no seu fardel: indiferenza, conformismo e illamento. O Adversario, o neoliberalismo, exerce a desmemoria, separa, inocula o odio destrutor. A Falta atopa, no autor, a súa orixe na produción de odio que xustifica a ruptura e a distancia respecto do goce e do desexo.

3. Unha Identidade Agredida: O Pobo. O pobo das dores, que sofre. O pobo como espectador que encarna a súa identidade na democracia, no concepto de decoro e da vergoña. Na vergoña dialogan Camus e Rivas. Camus faina realidade no seu exemplo do “non”, do escravo, antes de ser cidadán, cando se nega a humillación, cando sinte vergoña como principio de rebeldía. A vergoña, nel, non deixa de ser unha notación sensible da falta, da descompensación, da falta de equilibrio ou totalidade dentro dun. O home dase de conta da súa posición de desigualdade respecto do amo. A incompletude atopa carne e, polo tanto, fáise visible ao ollo, identificable na linguaxe da mente e dos corpos. O escravo, o pre-cidadán, di non, négase a seguir sufrindo, négase á súa incompletude. Quen exerce esa negación do desexo, quen se interpón ao equilibrio agardado? A identidade que nega a súa liberdade: o amo. Rivas, ao dotar a Identidade Agredida dunha significación demócrata, dunha pulsión do eros.

B. No que denominamos “Encadre de resposta ou reacción”:

4. Unha Dor Herdada: Dor de dores, ruptura e illamento. Os resultados da insatisfacción, a frustración como elemento unificador da falta, da irrealización. A falta negativa, a falta e o baleiro orbitante consecuente da incompletude e da existencia da identidade contraria que nega a democracia radical neste caso, que nega a democracia que quere máis democracia. Rivas leva á terra esas dores a través da violencia contra a muller (a negación da súa liberdade e igualdade, bases da democracia na obra rivasiana), a violencia contra o medio ambiente, a vulneración, en resume, *dos corpos*.
5. Un Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Veremos nesta análise a materialización en corpo, é dicir, o emprego dun significante como significante

aberto, corpo de dores e corpo de significados transformadores. Rivas materializará en Luzes ese corpo en Galicia, en Gea (o planeta) nas mulleres como colectivo oprimido... Un corpo que transcende do esencialismo e reduccionismo de clase para abranguer elementos moito máis amplos e transversais que atravesan o Pobo, a Nación, e os colectivos. Rivas imprime aos corpos as vontades de seren atravesados e atravesar, dota aos seus significantes abertos da posibilidade transformadora, en consonancia co obxectivo que describía Laclau neles cando servían de acollida para grandes canles de equivalencias, canles de lóxica transformadora do real que explican a unión de vontades distintas ao redor de demandas insatisfeitas comúns. Estes sub-corpos, na nosa análise, sempre veñen englobados dentro dunha vontade atravesadora, dunha vontade motora e en movemento, vehículo de inconformismo, vehículo daquel principio de rebeldía que lle outorga da razón para o seu levantamento, o elemento que tamén toma forma de axente de cambio, de corpo xeral onde se inscriben as vontades contrahexemónicas: o Contra Todo Isto. Este Elemento Simbólico Transformador tamén pode ter a enerxía dunha inferencia, dunha connotación non revelada, como cando Rivas, como veremos, fala nun dos seus libros de pensamento da “Cousa”. Esa “Cousa” non deixa de ser a trasposición, ben dun baleiro con enerxía transformadora debido á carga de incompletude que posúe, ou ben un enorme contedor, un enorme signficante aberto que explica a carga da inferencia propia: a retranca ou, tamén, a saudade.

- C. No que denominamos “Proposta normalizadora hexemónica”: a democracia que significa “máis democracia” e que atopa o seu lugar real e simbólico en Galicia A realización do propósito da vergoña e da esixencia de decoro: o cambio, a dinámica social constante. Detectamos aquí un principio de democracia radical. Un reclamo cara a participación constante, un canto á vizosidade da participación cidadá e do político como fundamento da democracia que reconece a democracia como vía de progreso. No caso concreto de *Contra Todo Isto* o lugar de onde nace esta proposta normalizadora de nova hexemonía, esta contrahexemonía, é a “boca da liberdade”. Liberdade e democracia, xa descritos como elementos transformadores nos seus roles de significantes abertos, como corpos necesarios para a consecución do desexo.

3.4 A “Zona a Defender” en Manuel Rivas que da lugar a unha comunidade de afectos da “alternativa posible”

Unha vez exposto o “contra” que da sentido ao que quere hexemonizar nun discurso que, no estado de cousas opresivo, é contrahexemónico, Rivas publicará, dous anos despois de “Contra Todo Isto” o libro “Zona de Defender” (Xerais, 2020). Nestes libros, e na información paralela á súa saída, o autor destaca que, se ben o primeiro libro ten un ton de *J'accuse*³⁹, en referencia ao manifesto de Zola respecto do controvertido Caso Dreyfus na Francia da Belle Epoque, neste libro quere construír unha zona a preservar que emerge directamente de aquilo que quere confrontar por medio do combate camusiano, por medio da loita pola decencia do colectivo que Rivas vencella, nesta segunda obra, a valores como o “decoro”, isto é, segundo o dicionario da RAG⁴⁰, na súa primeira acepción: “*sentimento da propia condición*”⁴¹ e dignidade, que se reflicte no aspecto, na maneira de comportarse, de falar etc”. Se ben a rebeldía outorga entón unha construción de sentido ao Home o decoro é, pois, un reflexo resultado, outra vez, do reflectido pola propia falta na articulación do desexo no suxeito, o decoro é o dor polo desexo incumplido dunha “decencia”, isto é, duns valores construídos para mediar, para conformar o *ethos* democrático que permite a confianza e a confrontación de ideas.

- *¿Y usted por qué es revolucionario?*
- *Por decoro, querida Marquesa*

É un diálogo en La Corte de los Milagros, de Valle-Inclán. O personaxe que invoca o “decoro” como razón para xustificar unha revolución na arena ibérica é un poeta. Que rara soa esa palabra nun discurso político. E, non obstante, que estraña precisión. Falar de decoro é falar de honra, honestidade, estimación, dignidade. Unha primeira tarefa de urxencia ecolóxica no noso tempo é recuperar o sentido das palabras. O seu alento moral. O acento da verdade. A resposta, hoxe, podería ser a mesma. Por que desexar unha revolución? Por que querer cambiar ese estado de cousas? Por decoro. George Orwell definía a utopía desexábel como “unha decencia común” (*common decency*). (Rivas, 2020: p.13)

Otra vez a utopía a voar nas palabras, a localizar o desexo fóra do real para outorgárllelo a un Real simbólico co cal producir unha tensión do desexo ao cal emigrar,

³⁹ Alcayde, Lois. (17/12/2020). “A esperanza indócil de Manuel Rivas”. *O Salto Galiza*.

⁴⁰ Real Academia Galega. Dicionario en liña. <https://academia.gal/inicio> Consultado por última vez o 30/06/2021.

⁴¹ Aspas engadidas polo autor.

onde aniñar esperanza. Nesta esperanza, co xa sementado no Todo Isto como oposición, xorde en Manuel Rivas a aparición dunha ausencia que realiza a construción hexemónica de afectos e demandas insatisfeitas, a primeira proposta na boca do combate que xa emerxeu da rebeldía, aquí, o horizonte posible. Rivas outorga presenza á ausencia no seu discurso.

Mientras tanto, *podemos poñerlle nome á ausencia*, ao que nos pode unir nunha esperanza indócil? A desesperación xera rexeitamento, é unha manifestación de fastío, *vergoña* e noxo. Só cando se ergue do chan, cando se pon en danza, como unha esperanza indócil, crítica, se transforma nunha operación de rescate, un *movemento de desexo*. (Rivas, 2020: p.14)

Cecais esta cita é unha das citas máis reveladoras do baleiro na obra rivasiana, no baleiro que se entende en convivencia coa necesidade do desexo para ser dotado de sentido. A esperanza indócil, a rebeldía camusiana, exercida no combate que lle da pulo, permítenos, segundo o coruñés, unha resignificación do común, do taboleiro democrático, é a desesperación polas demandas insatisfeitas o que da a nacer a xustificación da rebeldía, o que alimenta a sensación de vergoña da que nace esta, o que se move no combate necesario no xornalismo para ser este crítico e non *dócil*, un xornalismo afundido “no silencio” en termos de Albert Camus.

Esta vontade ten encadre nunha zona a preservar, nunha nova contrahexemonía xa dotada de sentido ao ter debullado previamente no discurso ao seu opoñente: o Todo Isto. Rivas propón “unha sociedade da decencia común. Unha sociedade decente. Iso xa sería unha revolución” (Rivas, 2018). Comparte, igual que Camus, a mesma dicotomía entre o combate contra algo e admisión total do Todo, imposible nun discurso hexemónico e sempre incompleto, cunha “Zona a Defender” que o autor abrangue a unha Terra que “debería ser unha ZAD”. O que reprega esta identidade precaria é precisamente, a aversión á esperanza activa.

Ábrese outra vez o debate, unha lectora demanda saber se O Rivas se volveu pesimista no Todo Isto. El négao, considérase un home optimista: “O trazo axial de Contra Todo Isto, aínda que non o poida parecer nun comezo, é o humor, tamén a esperanza, a limpeza do medo. No lapis hai conciencia, hai memoria tamén.” As lectoras volven sacarlle o asunto das palabras, “Contra Todo Isto é un lugar insurxente da linguaxe. Gústame a literatura que desequilibra”. (Alcayde Dans, 2020, citando a Rivas, 2020)⁴²

⁴² Alcayde, Lois. (17/12/2020). “A esperanza indócil de Manuel Rivas”. *O Salto Galiza*.

Este é outro dos conceptos rivasianos -imposibles de desenvolver todos neste TFM- é o concepto de *medo*. O medo ameaza os lugares a defender, o medo, para Rivas, é algo “a limpar do corpo”.

Manuel Rivas tamén asegurou que durante o período que se dedicou a escribir o seu último traballo tivo "a sensación" de que estivo "limpando medo e pondo en liberdade o corpo da linguaxe". "Hai tempos nos que as palabras parece que non queren dicir que están sorprendidas, tamén contaminadas, e sofren o mesmo que o fai a natureza cos herbicidas e pesticidas", explica.⁴³

Na “limpeza do medo” hai unha comunidade de afectos, hai un baleiro constituínte de posibilidade para o desexo. Despois da negación do desexo hai fenda de posibilidade para a construción contrahexemónica. Voltamos a acepción propia rivasiana dese baleiro como lugar, como el o definiría “sentipensante”, lugar dotado de sentido. Se en Álvaro Cunqueiro, por exemplo, o lugar do Real simbólico estaba nunha Bretaña idealizada, un medievo pararelo onde Galicia aspiraba a *ser*, nunha mestura entre o que foi e a dor polo que non puido ser no plano das cousas, a dor do que non é provoca que Rivas coloque o desexo no propio futuro por alcanzar, ese baleiro descoñecido como meta, esa tensión irresistible, de ahí que en *Zona a Defender* o escritor coruñés diga “defendo a posibilidade” (Rivas, 2020:17). Iso xa é un manifesto contrahexemónico. O feito de ter a potencia e o desexo, de contemplar o baleiro necesario na dotación de sentido, na incompletude do suxeito e da identidade no ecosistema precario e nunca pechado, Rivas abre a fenda para elaborar esperanza.

O primeiro paso é dicir: “é posíbel!” Liberar a linguaxe do conformismo. Fronte ao fatalismo desmobilizador que coloniza a linguaxe, con pedradas do tipo “É lei de vida!”, “Son todos o mesmo!”, e ese atroz: “Non o verán os teus ollos!” Ese sermón apodíctico que, ao final, xustifica o inaceptábel, como a consigna “Quéreo Deus!” das cruzadas. Cada avance en dereitos, en liberdades, na loita contra o abuso, o privilexio e a arbitrariedade, na “común decencia”, vai precedido desa apertura mental: “É posíbel?” E o simple feito de preguntarse é unha afirmación da posibilidade. (Rivas, 2020: p.17)

É ese desexo e ese baleiro como evidencias dun suxeito incompleto os que conseguen, nunha dinámica de confrontación agonística, determinar outro dos conceptos rivasianos: a “liña do horizonte”; trátase dun fío que pon en contacto o real co imaxinado, o real simbólico expresando os límites da construción hexemónica: “se o horizonte é a liña que une o visíbel e o invisíbel, é un Mayday que abrangue o horizonte” (Rivas, 2020:16).

⁴³ Europa Press (10/05/2018) “O escritor Manuel Rivas asegura que "a democracia é incompatible co medo"

Se ben partimos dunha premisa consensual en Rivas en base á decencia común -case orwelliana- que dialoga ben coa vontade de procura de xustiza e rebeldía no Home camusiano, Rivas fai unha partición interesante que implica unha evolución na delimitación Nós e Eles, na construción daquela outroriedade onde hai unha Humanidade que habita “nas beiras”, nas marxes do hexemónico, que se reivindica e quere o seu papel na historia. Xa non hai unha soa humanidade, hai un colectivo, un Nós, que habita fóra do marco hexemónico e que constitúe unha zona a defender.

Vexamos as cousas doutra forma. Hai unha humanidade, sobretudo nesa constelación das beiras, a orgullosa “subhumanidade” das marxes, moitas veces oculta na maleza de selvas ou cidades, que non acepta o inaceptábel. Unha humanidade que non está no planeta de modo imperial. Que quere poñer fin ao eloxio instituído da servidume. Que non quere someter a natureza. Que respecta aos outros, tamén as persoas non humanas. Que comparte as fragilidades, *o que doe*⁴⁴, e tamén a excitación creativa, cancións e historias para soste-lo ceo. Os espazos de biodiversidade son posíbeis non por competir senón por compartir. É unha verdade doada de constatar que as persoas competentes non compiten, só compiten os incompetentes. (Rivas, 2020: p.18)

Facendo isto Rivas toma unha lixeira pero importante distancia e ruptura con Camus. Rivas ubica certo principio de unidade na Terra, nesa gran “Zona a Defender” que é para el o planeta, o ecosistema, o campo do Real, pero, seguindo esta análise en termos agonistas, xa adscribe a consistencia do ecosistema ao que fai posible a existencia da democracia: a consolidación dun espazo común onde se recoñece a lexitimidade da expresión das ideas que logo se confrontan na ágora democrática e cidadá. Mais Rivas xa non acolle a toda a Humanidade nin explicita a mesma Humanidade no opresor e no oprimido, Rivas só circunscribe a ágora común onde se da a confrontación. Rivas milita completamente nas marxes, naquilo expulsado que diferenza reiteradamente de aquilo que expulsa. Esta partición será a que abra no imaxinario da obra do coruñés o escenario onde ocorre o combate camusiano, onde é preciso fornecer os resortes contrahexemónicos para acabar coa hexemonía capadora da realización do desexo, da posibilidade gozosa. Esta partición e localización dunha división agonista entre Nós e Eles non debe ser interpretada como unha concesión ou mestura cos postulados schmittianos, todo o contrario. Rivas é un crítico de Carl Schmitt no seu aspecto de dominación, de odio levado ao extremo da aniquilación física, Rivas descarta aquilo mesmo que Chantal Mouffe tamén descarta recoller de Schmitt: a

⁴⁴ Aspas engadidas polo autor.

xustificación da división identitaria como resorte finalizador da democracia. Rivas, aínda recoñecendo a diferenza, descarta a presenza do “inimigo” schmittiano para acoller o respecto á palabra contraria, o respecto ao ecosistema democrático onde a confrontación democrática é posible nunha atmosfera de liberdade sen a hostilidade embrutecida de Schmitt: “a política regresiva sempre necesita un “inimigo”. Os avances en dereitos e liberdades, en benestar, xerminan alí onde hai inconformismo, libre pensamento, *un hábitat para a palabra contraria*⁴⁵” (Rivas, 2020:23).

Defendo unha república de iguais, a “corruptura” por unha sociedade de “común decencia” [...]; Defendo o freo de emerxencia fronte á aceleración, un novo contrato de sociedade coa natureza [...]; Defendo unha austeridade fértil, unha abundancia creativa [...]; Defendo unha soidade solidaria [...]; Defendo a acción directa dun “puñado de sal”, unha nova linguaxe imaxinativa contra a política do dano [...]; Defendo un humor morado, sabotar o dogmatismo con ironía [...]; Defendo un feminismo que emancipe as mulleres e libere os homes do “histerismo masculino” [...]; Defendo a eco-biblioteca do futuro, a barca dos libros [...]; Defendo a autoconstrución, a ocupación dos lugares públicos abandonados, as feiras de venda autónoma, as verbenas de barrio, as salas de cine, os redutos tabernícolas, e os garitos subterráneos de música en vivo [...]; Defendo descolonizar a imaxinación, contar historias para soste o ceo [...]; Defendo a relocalización, o local universal [...]; Defendo a desextinción, devolver á vida especies extinguidas [...]; Defendo unha nova loita pola liberdade, porque esa bandeira está a ser usurpada polos que queren impoñernos a liberdade de ser servos [...]; Defendo a insurxencia poética dunha linguaxe que se adiante ao proceso de vixilancia e captura. A “lingua ao norte do futuro” da que nos falou Paul Celan [...]; Defendo a total prohibición na posesión de armas, cunha única excepción: a risa [...]; Defendo o acordo entre xeracións, a transmisión do saber solidario [...]; Defendo a arte da escoita, defendo ver o que está “ben visto” [...] (Rivas, 2020: pp. 18, 20, 23, 25, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33)

A “ironía”, o xogo co baleiro que outorga a inferencia e a connotación, cun elemento inferido non presente pero que exerce dor, está tamén presente en Camus, noutros dos puntos converxentes entre Rivas e o francés e onde a súa obsesión con ese baleiro constitutivo e fonte de enerxía volve revelarse, tamén cando no primeiro Manifesto de Luzes, en decembro de 2013, a última frase é “o contrasinal é a ironía”. Di Albert Camus: “Como escapar a este perigo? Pola ironía. Pero non estamos desgraciadamente en tempos de ironía. Estamos todavía en tempos de indignación” (Camus, 1996).

Nesta construción contrahexamónica o escritor coruñés outorga ao xornalismo un papel fundamental, un papel onde introduce de cheo o concepto do combate camusiano. Para Rivas o xornalismo é “un activismo democrático”. Como Mouffe, Rivas concibe a

⁴⁵ Aspas engadidas polo autor.

democracia como exercicio militante, “un xornalismo antídoto de propaganda e servilismo” (Rivas, 2020:34) e, coma Camus, rexeita recoñecer o odio como elemento da división democrática, réstalle peso á “baixa paixón” na protección da moral do Eu, cartesiana na aplicación dese Ben que en Rivas xa é construído, xa é reivindicable e continxente, non natural. No eido dos afectos é onde o escritor declara a presenza, esta vez si, das emocións e paixóns na vida democrática, cun “defendo a democracia afectiva” (Rivas, 2020:34) e fai unha deliciosa explicación da mecánica democrática agonista. Rivas deixa claro aquí, de xeito implícito, a súa distancia respecto dos postulados liberais ortodoxos e clásicos dunha democracia técnica, apaiñoal, racional. Rivas abraza a emoción democrática que Chantal Mouffe demanda inserir na vida política para defender esa mesma democracia nun contexto de procura da democracia radical.

A rebeldía ten que ser efectiva, pero tamén afectiva. os lazos do afecto son os efectivos e os máis resistentes. Detrás de moitos movementos identitarios hai unha fame de comunidade, unha necesidade de apoio mutuo. A democracia ten que retroalimentarse continuamente, renovarse co conflito, ser inclusiva. A produción de odio só se pode contrarrestar coa política do afecto. na era Mayday o dilema é caos ou comunidade. Unha comunidade inclusiva que poña fin ao inaceptábel: que o 1%, fronte ao 99%, teña a chave da riqueza e os recursos do mundo. (Rivas, 2020: p.34)

Por último, consideramos interesante destacar outra versión, máis explícita, da pulsión permanente do *eros* en Rivas na construción da linguaxe como ferramenta de hexemonía e comunidade incluínte. Na tradición rivasiana hai unha referencia do erótico da construción hexemónica na súa aproximación ao desexo nun futuro atraente, simbólico, idealizado. Rivas aplica o “defendo foder co futuro” (Rivas, 2020:36), no que supón unha posible fenda de análise -inabarcable dentro deste TFM- nunha analoxía coa interpretación do sexo e da cópula en Lacan como intento falido de ser o Un, de conformar unha identidade abocada, necesariamente, a ser incompleta.

Primeiro foi Thatcher co seu TINA (There is no alternative), asumido non só por Reagan, senón polos mordomos que levaban a bandexa do que fora a esquerda. O paraíso que ofrecían, aí o temos, era unha rúa sen saída. O punkismo foi a resposta irada, unha desesperación sarcástica, de mandalos á merda: *No future*. Había unha forma de saltar o valo. Cantábaa Patti Smith en *Babelogue: I haven't fucked much with the past / But I've fucked plenty with the future* (Non fodín demasiado co pasado / pero fodín moito co futuro). (Rivas, 2020: p.36)

Nese “foder” co futuro Rivas verbaliza nunha soa palabra a falta gozosa, o pracer desexado e disposto no futuro, alimentado pola rebeldía xurdida da vergoña, sinal da falta de

decoro ante a cal se agregan demandas non satisfeitas e onde a esperanza activa é precisa, nesta cadea de equivalencias, para manter esa canle unida no paixonal e emocional, na épica, e, nese resultante combate xa fornecido, acadar a alternativa. Rivas, na aproximación ao desexo, delimita e articula un mundo propio de seu, debedor da herdanza camusiana. Constrúe, así, a súa liña do horizonte posible na construción contrahexemónica: hai alternativa.

A partir desta alternativa, e grazas a dous textos inéditos aportados polo propio Manuel Rivas co obxecto deste traballo, podemos elevar a aposta construtiva do escritor e xornalista a certa transcendencia que vai máis aló do material, en clara correlación coa aposta gramsciana que o propio Rivas -como se pode comprobar na entrevista anexa- reconece como herdanza. Rivas, na súa xustificación de sentido de alternativa contrahexemónica articulada grazas á rebeldía e o combate camusianos é capaz de sobrepasar o esquema e, ademais de construír un mundo de seu, abrir unha alternativa na linguaxe onde a recreación ecolóxica e ambientalista ten unha vocación política. Se Chantal Mouffe decatouse nos anos 1960 das faltas do marxismo ortodoxo en relación á causa feminista e a igualdade da muller, e Camus decatouse das faltas do marxismo ortodoxo en relación á democracia e a liberdade do ser humano, Rivas aporta de seu unha construción contrahexemónica que se apoia na súa dotación de sentido na xustificación ambiental, algo que interrelaciona con Galicia e con “Gaia”, co mundo. Vemos un Rivas que fala ao Pobo e que aporta, dentro das inxerencias de finais do século XX e comezos do XXI, unha ramaxe ecolóxica que lle serve para vehiculizar o seu discurso, tamén en Luzes, como veremos nos casos de análise. Este discurso, se ben xa temos delimitada a súa carga, está artellado, como dixemos, nunha prosa poética. A prosa poética é en Rivas ecolóxica: as palabras agroman, medran na selva e se recobren da luz do social e da loita pola dignidade no xardín democrático. Rivas cultiva a prosa poética como abono para a elasticidade do significado, para o medrar e florecer das verbas constante coa vizosidade propia dunha planta en crecemento, como observamos neste texto inédito.

⁴⁶Estamos nun tempo de emerxencia no mundo. A poesía sempre foi voz de emerxencia.

Estamos nun tempo de alarma, de máxima alerta, de Mayday. A poesía sempre responde a un Mayday.

⁴⁶ En aras de respectar a cadencia e ritmo deste texto inédito, composto polo autor para ser recitado, decidimos conservar a súa disposición espacial orixinal.

Os “manifestos” da revista Luzes: unha construción discursiva que aposta pola democracia radical

Estamos nun tempo de incerteza, nun rumbo de horizontes enfermos. A poesía é o primeiro e último faro.

Estamos nun tempo de extincións. A poesía, cada poema, é un acto de des-extinción.

Estamos nun tempo de bioperversidade. A poesía é biodiversidade. A palabra poética é sempre colaborativa, dunha soidade compañeira, mesmo no desacougo máis radical hai un dicir último: Non aos tempos mortos! Con ironía, a poesía di: “Un bo día teno calquera!”.

Estamos nun tempo de servidumes. A poesía é resistencia.

Estamos nun tempo en que a produción de mentira bota fume e cotiza á alza co código de barras envolvente da “realidade alternativa”. A poesía é o activismo da verdade, o hip hop da vida, o rap da rúa, o sal da terra, a palabra que bate onde doe o dente.

A poesía trouxa, vomita, rebélase, interpela aos señores e deuses, do poder real ou da mitoloxía, mais nunca fai estragos. Todo é de proveito, mesmo a súa rabia. É excitación creativa, xermola, lanza luces na escuridade. O que a poesía ten de rabia, de noxo, de vergoña, vai atemperada, pola súa natureza poética, pola ironía, a burla ou a compaixón.

Estamos en tempos de falta de decoro, onde a honestidade ten un prezo. A poesía non o ten. Cando ten un prezo, cando a súa mensaxe está á venda deixa de selo. Hai algo na alma da poesía que mesmo pon límite á súa dependencia do artificio lingüístico. É unha constante e reinventada procura da beleza, que non se conforma coa beleza.

Toda revolta que nace da poesía é necesaria. Unha ollada que mira cara dentro e cara fóra, en dobre sentido. Información sensíbel, esencial, top secret. Permite ver o que non está “ben visto”. dicir o que non se pode dicir. escoitar as voces incómodas, disidentes, marxinas. É unha óptica da profundidade, para o individuo e para a sociedade. Non admite a corrupción da ollada, agás para rirse dela. Por iso é dunha indocilidade cósmica.

Estamos en tempos en que a natureza está sometida a esquilme, maltrato, tortura, e mesmo á definitiva desaparición de espazos libres, é dicir, salvaxes. Tamén as palabras sofren a contaminación, intoxicación e corrosión que atormenta o mundo que nomean. A poesía detéctase porque é a natureza non dominada. É cántico, brindé, lamento, ouveo, manifesto onde as palabras fanadas, tateadas, secuestradas, constrúen un quilombo ceibe.

Estamos nun tempo en que dedicar un día á poesía semella un detalle de calendario de cortesía. En realidade, a poesía non debería estar en ningún calendario. A poesía non pode nin quere estar no centro. Móvese polas beiras, polo cantil, pola cañada, polo maleza, polo lateral, polos envés dos pergameos da historia, os poemas son insectos molestos, escaravellos, cabaliños do demo, lesmas, caracois, que as veces se esconden en baixo terra como as raíces do teixo que van dar á boca dos cadáveres para que falen os mortos. Os misterios que cantan misterios.

Estamos en tempos en que o poder mercantil declara innecesaria a poesía. Dálle, “concede”, unha condición decorativa, ornamento festivo. É un xeito de tentar anestesiarse o misterio, o enigma, o pensamento excéntrico, lateral, máxico e cómico. O honorábel e sublime esterco onde leveda a linguaxe.

Pois ben. Quen pretenda protexer a poesía, ignora que a poesía é a que nos protexe. Quen a considere innecesaria, ignora que é imprescindible, pois é a semente das palabras, o sal da terra, que termarán do mundo.

A poesía, si, é un activismo da des-extinción. Berra na indómita primavera: “Non hai tempos mortos!”

Lely, lely, lelyadoura!
É o noso turno, é a nosa quenda!
Des-extinción! (Rivas, 2021, Inédito)

Este inédito sérvenos para observar como a poesía é material de construción discursiva nas mans de Manuel Rivas, é construtora de seu na mensaxe, e é a poesía o que tamén está significado, é o propio vehículo da mensaxe o que tamén ten carga e vocación política, como veremos, homologable na construción discursiva dos “manifestos” en Luzes. Nesa construción contrahexemónica de impulso camusiano acádase a flora poética e a flora política -no artellamento e na vocación de finalidade ecolóxica- e, como veremos no seguinte exemplo, tamén da man dun texto inédito na súa reprodución impresa, de construción dun Nós ancorado na paisaxe, no hummus ecolóxico enxertado no corpo do Pobo.

⁴⁷MANIFESTO DA SERRA DO GALIÑEIRO. Maio 2012.

Nós estamos aquí para protexer a Serra do Galiñeiro, mais é ela, oíde ben, a que nos protexe a nós.

Leva moito tempo, moito, a protexernos.

Tiña razón quen afirmou que a unha xeografía o mellor xeito de coñecela é polos pés.
Benvidas, benvidas.

Parabéns a todos os que participan nesta Andaina. A Terceira Andaina a prol da conservación da Serra do Galiñeiro.

É hoxe o lugar dos lugares. O corazón da Terra quen nos convoca.

A Terra vira, o astro orbita na súa andanza de vida e morte e vida arredor do sol, mais cando algo importante sucede, algo que lle é grato, vai e pousa e acouga. Nun lugar onde se concentra a máis poderosa enerxía da Terra: a da solidariedade, o don de entrelazar soidades para recatar a esperanza, un lugar ritual, hai que dicilo así, porque aquí manifestase un compromiso cívico, un xuramento, de solidariedade humana e desta humanidade coa natureza, co seu fogar, co seu ventre matricial.

Dicía o gran xeógrafo e librepensador Eliseo Reclus que “o ser humano é a natureza tomando conciencia de si mesma”. Aquí temos a natureza a transmitirnos conciencia, forza, harmonía, beleza, verdade, para sermos humanos e teimar con valentía no ciclo da vida.

Nós estamos aquí para pedir unha maior protección, para esixir protección, para a Serra do Galiñeiro.

Mais a Serra do Galiñeiro, a marabilla cordal que vertebra o sul atlántico da Galica, dende a ría de Vigo ao esteiro do Miño, está a protexernos a nós dende milenios.

Dáanos todo o que o que somos e máis.

Somos auga,

Somos vento,

Somos turbeiras,

Somos pedra, somos kallaikoi, os que viven entre as pedras,

Somos anfibios, a respirar auga nas pedras formosas,

Somos soños e sombras nas viñetas dos petroglifos,

⁴⁷ Neste caso, igual que no inédito anterior, respectamos a separación e espazos orixinais, co afán de manter a cadencia propia do inédito.

Os “manifestos” da revista Luzes: unha construción discursiva que aposta pola democracia radical

Somos muíño,
Somos levada,
Somos abeleira,
Somos peixes no líquido amniótico, nutricional, das fontes e dos ríos,
Somos fervenza,
Somos anémonas, prímulas, narcisos, mallos,
Somos a Cova da Becha (Vincios)
Somos Os Milaghres de Trapa,
O Monte dos Arruidos,
A Lapa da Moura,
Somos gneis de riebeckita nos altos cumes,
Somos breixeiras, brañas, matogueiras,
Somos azulenta, saramaganta,
Picanzo real, pedreiro cincento,
Somos cabalos ceibes,
Cabalos de cores como os de Chagall,
Somos herba sobre as mámoas de Chan de Montes e Bromús.

A Serra protéxenos, alivántanos, gorenta, é a obra de arte máis fermosa, en metamorfose, clarísima escuridade a verdear, o agasallo fértil que xeracións e xeracións puideron ollar dende Val Miñor, Vigo, A Lourina, o Morrazo, o Baixo Miño.

A Serra protéxenos e pois logo protexémola.

Sentímonos seres da Serra e tamén das lendas e dos mitos que nela levedan. A mitoloxía contén moita información esencial. Por exemplo, a idea dos ollos do mar nos cumes do Galiñeiro. Hai mitos moi vangardistas, que nos axudan a ver. Por exemplo, a secreta presenza do mar na Serra deica chegar aos altos miradoiros, onde o mar ten ollos. Esa imaxe do mar indo polas veas da terra, esa conexión entre os cumes cos almeiros dos fondos mariños. Por iso, segundo a lenda, o Galiñeiro non debería ser profanado para que non se abrisen e rebentasen irados os brazos do mar.

A Serra protéxenos e así pois xuramos protexela.

Loitaremos andaina tras andaina para que teña a máxima protección na rede dos espazos protexidos,

para que o parque natural do Monte Aloia non sexa unha excepción senón que se estenda a toda a Serra do Galiñeiro.

A Serra protéxenos, temos de protexela.

Contra plantacións improcedentes e monocultivos forestais foráneos, que estragan a biodiversidade e multiplican o perigo de incendios.

Contra as canteiras ilegais que deixan na Serra feridas incurábeis.

Contra os depósitos de monstros e de lixo.

Contra a maquinaria pesada, como os chirimbolos eólicos fóra de lugar, e ao servizo da cobiza e non do ben común.

Saúde e Terra a quen no Irixe loitan contra o proxecto infernal da xigantesca incineradora de lixo.

Saúde e Terra a quen no Pindo se moven e ben pola declaración de parque natural desoutro senlleiro espazo de natureza e cultural.

Saúde e Terra a quen non permitirán o espolio do cabo Touriñán.

Fronte o falso tópico da Galicia que non sabe ter conta do seu, coidar o seu patrimonio natural,

fronte a esa envelenada teoría de que non temos a necesaria autoestima,

Os “manifestos” da revista Luzes: unha construción discursiva que aposta pola democracia radical

contra ese arsénico que día a día se nos pretende meter nas palabras para achantarnos, temos unha andaina histórica ben distinta.

Moitas veces freamos a desfeita.

A nosa verdadeira identidade é a da man común, sabemos do intre dos pronomes en que o eu sabe ser Nós.

En Galicia non hai central nuclear porque o pobo loitou .

En Galicia non hai papeleiras merdeiras en cada ría porque o pobo loitou e hai que anovar as forzas para de vez se libere de Ence a ría de Pontevedra.

En Galicia non hai vertidos de lixo nuclear porque o pobo galego se mobilizou de xeito exemplar e conseguiu unha vitoria que figura no calendario mundial da loita medioambiental.

En Galicia hai agora dez anos, fixemos que o desastre descomunal e esmagador do Prestige non ficara como unha fatalidade máis senón que desta vez a unidade popular, a determinación solidaria, fixo universal o berro de Nunca Máis e o Estado incompetente abaneou de verdade e a nivel de lexislación internacional tomáronse medidas que se viñan adiando e adiando.

Fóra pois ese espantallo de pobo vencido.

Somos auga e a auga pode co máis duro.

Somo Serra.

A Serra protéxenos e nós protexerémola.

Xurámolo polo que máis queremos e a andaina comunal seguirá até conseguir ese parque natural da Serra do Galiñeiro, e ese non será un final senón outra vez o comezo dun camiño.

Que os rumores das conciencias sexan a nosa ferverza cívica.

Viva e florece a nación galega no canto xeral da humanidade! (Rivas, 2021, Inédito)

3.4 Análise da selección de “Manifestos” de Luzes

MANIFESTO 1: PRENDAMOS AS LUZES. Decembro 2013.

“Vivimos un tempo no que os vellos camiños deixaron de ser seguros e os compases non acertan co norte. Góbernanos a invernia. Queremos prender unha figueira de ideas, axuntar vontades e voces e convocar xente do común ao seu redor, á calor das historias que falan de novos rumbos. Gustaríanos ser un facho que alume entre a néboa que atolda a información, que despexe as negruras que nos ocultan mundos e existenciais tan necesarias como o pan. Queremos ser refuxio para lectores e xornalistas. Un ecosistema de xéneros xornalísticos ameazados de extinción, de novas narracións e enxertos de poesía no ensaio. Aspiramos a ser antídoto do silencio. Por iso reivindicamos a mellor tradición do oficio: ir, ver, preguntar, escoitar, valorar e contar. Queremos coidar do xornalismo que di as cousas como foron, non como convén. Pretendemos aumentar a oferta do que -aínda- non hai, facerlle un oco a futuros desexables, e non atender a demanda mansa do que xa abonda. Luzes é situacionista,

é dicir, inconformista e disidente. É o local universal. O lugar onde pousa a esfera. A toma de terra da humanidade á que chamamos Galicia. É o centro excéntrico do librepensamento. O andar ás ceibas. Mesmo eliximos inimigos: a submisión e a indiferenza. O contrasinal é a ironía”.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: Rivas menciona explícitamente neste primeiro manifesto da revista o “gobérganos a invernia”, a parálise. O autor detecta unha falta naquilo que a ilusión. A falta é a escaseza dunha ilusión construíble de acordo a unha sensación colectiva, a un “convocar xente do común”. Esta palabra será esencial para o xeito de “construír pobo”, de “axuntar ideas e voces” que o escritor vai realizando nos seus manifestos. Esa falta de ilusión non só se comprende a aquilo que *é gobernado* -neste caso, dado a orixe e lugar de distribución da revista Luzes, falamos de Galicia- senón que menciona o propio eido do xornalismo, cunha oferta que “aínda non hai”. A falta dunha alternativa ilusionante, en Galicia, no seu goberno, e no seu ecosistema comunicativo.

Adversario: Rivas, como veremos, adoita outorgar nos manifestos de Luzes unha forte carga de baleiro constitutivo, é o que nos denominamos a “Cousa” rivasiana, que adopta os aspectos máis variados ao longo da súa obra, na que nunca perde o elemento máxico e misterioso da constitución e dotación de sentido á identidade propia. O baleiro en Rivas é aquel elemento que posibilita a ilusión dunha identidade e a construción precaria non só desta, senón dun antagonista ou identidade diferenciada encol elaborar un discurso coherente. Este baleiro constitutivo, que é o adversario nos contextos dos “manifestos”, aquí recibe dúas posicións de suxeito; dunha banda con “gobérganos a invernia”, a invernia é o padecemento do inverno, segundo o dicionario da Real Academia Galega (RAG)⁴⁸: “Inverno moi rigoroso e cru”. A Cosa rivasiana aquí executa as dores e impide a ilusión no futuro. Doutra banda, noutra revelación parcial desa Cosa rivasiana que exerce a incompletude no desexo, atopamos os adxectivos que lle adica: a submisión e a indiferenza. Esta Cosa

⁴⁸ Real Academia Galega. Dicionario en liña. <https://academia.gal/inicio> Consultado por última vez o 28/06/2021

antagónica representa en Rivas todo aquilo que nega ou neutraliza o combate camusiano, aquilo que impide o exercicio pluralista de dinámicas democráticas e que, polo tanto, ocasiona a “invernía” que o autor relaciona co país e co seu sistema de medios. Outro dos substantivos que conforma o gume parcial desta identidade oposta é o “silencio”. É Rivas quen recolle o silencio como elemento constitutivo do adversario e provocador da falta. Se hai frustración por aquilo que se quere acadar, a ilusión no porvir, esa frustración ven da complicidade, do silencio ao que fai inferencia o escritor coruñés cando destaca en *Contra Todo Isto* un verso de Luís Pimentel: “no notas que se ha movido el silencio?”⁴⁹. Ese silencio que se move é constitutivo, tamén, do mundo onde se reproduce esta dinámica, o mundo rivasiano e o camusiano aquí se volven dar a man, o mundo é un lugar inhóspito, un lugar onde reina o silencio que é preciso crebar, un lugar onde o combate, nunha dinámica democrática e pluralista de cambio, fai que sexa case necesario ese combate para explicar o *ser* deste medio de comunicación.

Identidade Propia Agredida: O manifesto comeza cunha referencia a “vellos camiños” que “deixaron de ser seguros”. Detectamos aquí unha ruptura dun consenso previo. A identidade propia é aquela que precisa “ser refuxio”, ser “zona a defender”, como artellará o coruñés dous anos despois no libro homónimo que quere explicar a identidade desta contrahexemonía da cal Luzes, como medio de comunicación, é axente. O agredido é aquilo localizado no pasado que causa dor por ser desexo non realizado, esa identidade danada é a confianza na estabilidade dun réxime que non outorga xa esa esperanza no porvir.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: A Dor Herdada radica, neste caso, na ruptura respecto dun consenso. Un cambio de dirección en relación coa hexemonía neoliberal que desfai os logros sociais acadados previamente no pacto constituínte foran tapados polas dores sen cura herdadas da ditadura anterior.

Cambiou o réxime, pero o estamento hampesco mantívose. Esta alí, actuando, en continua metamorfose. Unha parte foi detectada e, non sen obstáculos cómplices, está sendo xulgada. Pero foi imposible trazar unha liña vermella, ese acordo de

⁴⁹ Rivas, Manuel. (2018) *Contra Todo Esto. Un manifiesto rebelde*. Alfaguara.

consenso e emerxencia, e a corrupción encostrouse como unha identidade delictiva, cunha democracia corroída, [...] (Rivas, 2018, p.21)

Ao longo da obra de pensamento en Rivas, como vimos na breve análise de *Contra Todo Isto* no caso do seu sinalamento da identidade antagónica, fai referencia a unha serie de consensos herdados da Transición Española. Alí hai unha mestura entre o adoptado e o renegado, un xeito de “pacto” do 78 que podemos contrastar polo dito por Errejón Galván en conversa con Chantal Mouffe.

[...] creo que en España tenemos que hablar de una ofensiva oligárquica. Es decir, un proceso a partir del cual el acuerdo social de treinta años está siendo atacado, o está siendo roto y violentado, no por un auge de luchas populares y democráticas, que exigen más, sino por una ofensiva de sectores privilegiados, que concentran más riqueza y poder que en las últimas décadas y que, por lo tanto, *rompen una situación de certidumbre y expectativa*⁵⁰. Son las élites quienes se han emancipado de buena parte de los mecanismos de control, de confianza ciudadana y de compromiso entre grupos, protagonizando una deriva deconstituyente con respecto al pacto de 1978 [...] (Errejón e Mouffe, 2015, p.19)

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: A Cousa rivasiana, xa manifestada en forma antagónica no silencio, na invernia, toma aquí forma constitutiva de identidade transformadora mediante a palabra “Galicia”. O emprego de “Galicia” en Rivas ben merecería un traballo de investigación moito máis amplo, máis referímonos a el aquí no que significa para o autor este termo en relación á construción do Real. Para Rivas Galicia é o lugar do posible, hai unha elaboración de dous planos, un plano frustrado, do mundo tanxible, do real camusiano onde o Home combate o silencio e o conformismo, e un Real simbólico ou desexable onde se produce a *falta gozosa* da que xa falamos anteriormente, a ilusión nace cando a falta se revela como principio que posibilita a rebeldía e o combate camusiano. Mover o silencio é condición de existencia, o resto é *morte*.

E me explicou (José Saramago) que a morte aliméntase de palabras, devóralles a megolla, e o rastrexo que deixa é un silencio mudo. A parte do seu corpo que resistiu foi a linguaxe, que o mantíña en vilo, vivo, cunha excitación xerminal: “Oíame a min mesmo, e o humor co que eu me comunicaba sorprendíame, emocionábame”. Así que a linguaxe, a boca irónica da literatura, ergueuno do chan. (Rivas, 2018, p.245)

⁵⁰ Aspas engadidas polo autor.

Galicia é “o lugar onde pousa a esfera”, o lugar, dinos case literalmente Rivas, onde o Real tanxible e o Real simbólico teñen ósmose, contacto, intercambio, posibilidade de construción, ata o punto de que a chama “toma de terra da Humanidade”, é dicir, elemento constituínte, case esencial, de onde interpretamos o real e construímos a ilusión.

Galicia venus, Galicia matría. *Galicia está e non está en Galicia*⁵¹. A fotografía máis célebre da historia de Galicia é dunha despedida. Un tío e un sobriño choran no porto da Coruña. Choran porque os outros da familia marchan. Ás veces penso que tamén choran porque eles non se van. A palabra clave hoxe no planeta é globalización. Mundialización. A terra como aldea global. Fálase moito de mercadorías e información, pero o trazo máis definatorio desta época son as migracións, os éxodos masivos de xente de países pobres ou en guerra cara as fronteiras da abundancia. Galicia pertence hoxe a ese mundo da abundancia, aínda que sexa como periferia da torta [...]. É un intre moi contradictorio. Galicia paradoxal. Galicia oxímoro. Galicia está no mesmo lugar xeográfico, mais cambiou de lugar no mundo. (Rivas, 2004, p.18)

A Galicia en Rivas é un lugar soñado radicado no futuro no mesmo espazo físico onde existe a Galicia Real, Rivas desenvolve un constante exercicio de falta gozosa, inserida na dinámica política, onde todo se concentra á transformación desa Galicia Real entanto a súa aproximación á Galicia soñada: “Galicia é a miña terra, dentro da Terra. Mais Galicia está e non está en Galicia. É un lugar e tamén un deslugar ou un Non lugar. Como lugar, Galicia é pequena. Boh, depende. É grande abonda” (Rivas, 2004:11). Como contrapunto xa mencionamos a outro autor, Álvaro Cunqueiro, que dispón un elemento ilusionante e simbólico, como dixemos, na Bretaña. Rivas determina o “local universal”, a chave de bóveda identitaria, en Galicia, como “centro excéntrico”, é dicir, como identidade non hexemónica ubicada nun centro reitor da Verdade, senón como identidades espalladas nas marxes do normativo, dotando así de corpo social a esta contrahexemonía que comeza artellar nunha construción popular onde os Outros (os que que pertencen ao excéntrico, literalmente ao “fóra do centro”) son axente construtor.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Esta proposta localízase case nunha orde narrativa clásica, xusto no final, Rivas, exercitando ese baleiro constitutivo, deposita o

⁵¹ Aspas engadidas polo autor.

inconformismo a través dunha porta onde se realiza a osmose anterior entre o Real tanxible e o Real simbólico que se atopa no desexo. a porta onde traspasamos, mediante a existencia dunha falta gozosa, a outro lugar desexado: a ironía. Non é a primeira vez que Rivas elabora outra Cousa rivasiana respecto da ironía.

Mais eu coido que hai un segredo nesta historia da renovación publicitaria galega. A aparición da Cousa. Que é a cousa? Hai un motivo de arte parietal, pintado ou gravado, que aparece no dolmen de Dombate. É unha figura senlleira, con moito engado e significado inexplicábel. Enigmática. Con graza. Hai quen di que é unha cunca. Quen ve un peixe. Quen coida que é unha criatura do espazo [...]. Para min que a Cousa era unha especie de marca anímica, na antiga escrita da pedra. Segundo a posición da Cousa, o que seguía debía entenderse dunha maneira ou doutra. A Cousa era a retranca. A apertura de sentido. A indirecta. A sutileza. O ideograma de “depende”. [...] Galicia enteira é simbiótica. Hoxe diríamos, dispensando, que Galicia é transversal. Hai coutos e coutos, mais é Transversal. (Rivas, 2008, p.155)

A ironía en Rivas xa ten principio de rebelión, xa ten “apertura de sentido”, xa é construción de Pobo; e isto o podemos deducir non só do dito anteriormente respecto do conformismo, senón no propio significado de “ironía”, segundo a RAG⁵²: “Maneira de expresar algo que consiste en dicir o contrario do que se quere dar a entender, coa axuda da entoación”. A ironía como baleiro constitutivo dentro do significado, é dicir, entendendo baleiro como constitución identitaria, a ironía como *posibilidade*, como ferramenta.

MANIFESTO 2: OS DEPÓSITOS DE ESPERANZA. Xaneiro 2014.

““Deixade pasar as ondas do mar!”. Esa foi a consigna primeira que percorreu as rúas da Coruña no luscofusco do pasado 21 de decembro. Convocaba In Nave Civitas, un grupo que festexa cada ano a obra de Urbano Lugrís -tamén coñecido como Ulyses Fingal, o pintor submarino- ao tempo que vindica o goce e a protección do patrimonio público. “Menos derrotismo e máis surrealismo!”. Alí por onde pasou, ese andar performativo transformaba a xeografía urbana e producía unha revolución óptica. O pestanexar inquieto das olladas no dilema de aprender ou non a vér de novo. Os paraugas pintados, abríndose ao xeito de artefactos vivos, buliron no ar como bandeiras vangardistas. A transgresión iconográfica, o arrincar a tradición da gaiola do conformismo, foi un dos grandes achados do Nunca Máis. As cruces inzando a praia coma un cemiterio insurxente, as maletas de emigrante como

⁵² Real Academia Galega. Dicionario en liña. <https://academia.gal/inicio> Consultado por última vez o 30/06/2021

portadoras de esperanza, os paraugas como bandada de gansos salvaxes. Velaí esa ironía irónica de novo en acción. Chea de humor, marabilla e rebeldía. A deste Nadal foi a convocatoria que máis xente xuntou o Ulyses Fingal. Algo que quere dicir: moito. Nestes tempos ruíns, nun mundo, o noso. Que semella ter aceptado “a súa caída” (La terre du future, Yannick Dahan), imperativa a procura de depósitos de esperanza. Esa laboriosa procura contra a estupidez é o que merece ser chamado cultura. E xornalismo. Ou mellor dito ao revés: a cultura e o xornalismo que pagan a pena son os que exercen a laboriosa tarefa de loitar contra a estupidez. Facemos nosos os paraugas surrealistas. Luzes é parte dun universo alternativo que non aspira ao inalcanzábel senón a configurarse como existencia”.

- *Encadre do primeiro sensible*

Falta: A falta dunha “revolución óptica”, é dicir, dun modo de ver. Rivas expresa neste manifesto a capacidade transformadora, precisamente, da ironía surrealista. Detectamos a falta precisamente en aquilo dun mundo que precisa atopar “depósitos de esperanza”. O autor volve facer énfase na falta de ilusión no futuro, na non-realización da tensión gozosa que supón para o coruñés a esperanza no porvir. A falta neste manifesto vai engarzada á negación da existencia mediante a desestimación do combate, contraposto a aquilo que existe, que “vindica o goce”.

Adversario: Rivas pónlle un suxeito á loita, ao combate camusiano, na “estupidez”. É dicir, na falta de racionalidade -como dixemos, herda tamén de Camus a concepción esencial da Razón como vehículo, tamén, para a consecución do goce derivado da acción humana que loita pola xustiza, ao igual que en Camus- na “gaiola do conformismo” e o “derrotismo” que exerce ese adversario, é dicir, no conformismo que supón o non combater. Outra vez o combate, a rebelión, como fundamento para o Eu lóxico. *Existo porque combato, combato porque son.* Ese mesmo adversario proxecta uns “tempos ruíns”, en referencia á hexemonía actual, ao estado de cousas actual onde accións como as de reivindicar o espírito do artista Urbano Lugrís supoñen un comezo de contrahexemonía, da “ironía irónica” en acción.

Identidade Propia Agredida: O xornalismo que, como elemento contrahexemónico, loita contra esa “estupidez”. O xornalismo “que paga a pena” e cuxa arma é o humor e a intelixencia. Unha desas identidades agredidas, fornecedoras no discurso do futuro, é a do “Nunca Máis” o desastre medioambiental do ano 2003, cando o barco

petroleiro homónimo afundiú nas augas da costa galega e encheu de chapapote praias e zonas de mar. Para o coruñés aquel “Nunca Máis” é un dos fitos onde se realizou o combate camusiano e onde houbo falta gozosa, unha identidade agredida polo xornalismo conformista.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: A falta dunha revolución óptica, a emigración con capacidade transformadora que porta nas maletas súas maletas a “esperanza”. A falta dunha revolución no xeito de interpretar conleva unha reivindicación dos lugares alternativos, dos lugares non hexemónicos desatendidos onde casos como os que salienta o escritor e xornalista neste manifesto poñen de relevo o “coidado do patrimonio urbano” como unha das demandas insatisfeitas da actual hexemonía. Hai outra referencia camusiana no “nestes tempos ruíns. O noso”, o mundo como lugar terrible que fai necesario un cambio de mirada.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: O xornalismo como elemento contestatario e realizador da ironía, aquel mecanismo que nos pon en contacto co Real simbólico rivasiano e produce a ósmose, o contacto, a ilusión de realización. O surrealismo que Rivas “fai noso” para Luzes, os “paraugas surrealistas” e a “vanguardia”, o “insurxente” e a “bandada”, un elemento referente á construción de identidade grupal. O surrealismo é principio de rebeldía, a rebeldía, vencellada ao xornalismo, volver ser o núcleo simbólico de potencia transformadora, principio activo.

É á vez sentimento, emoción, necesidade, rescate, o centro exacto dunha mínima moral, a primeira presada de vergoña que activa a pulsión solidaria que foi fiando o que Walter Benjamin expresou como un “acordo segredo entre xeracións”. Todo Isto conspira contra ese vencello. (Rivas, 2018, p.26)

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Toma o corpo da propia revista, o “local universal” no se se describía xa no primeiro manifesto, Luzes construído como “universo alternativo” -velaquí, de novo, a concepción dun real simbólico desexable- que non “aspira ao inalcanzábel”, senon a ser, a “configurarse como existencia”. Se a

non existencia, como en Camus, é non rebelarse, Luzes combate, Luzes rebélase, Luzes é vehículo contrahexemónico, polo tanto, afirma Rivas, Luzes é.

MANIFESTO 3: APOCALIPSE E RE-EXISTENCIA! Febreiro 2014

“Da habitual ollada informativa sobre África sostiña Jean Baudrillard que era a propia de quen só é quen de ver un “xacemento catastrófico”. Tamén en Galicia adoita expresarse a queixa de que así somos vistos, como un país de páxina de sucesos, abastecedor de catástrofes e calamidades para o consumo interior e exterior. Antes, crimes de romances de cego. Agora, auténticos casos mafiosos, mesmo redes de vangarda criminal. A terra galega aparece como unha marca de sinistro total. Mesmo podemos exercer o dereito a unha retransca da desgraza: non foi *Miña terra galega* o maior éxito de Sinistro Total? O “mal de aire” era a denominación popular para as doenzas inexplicábeis. Hai tempadas en que un “mal de aire” abrangue o colectivo, e mesmo semella cinguirse á historia de Galicia coa teima dunha peste que tingué os sotos de necrose. Rachas históricas en que o Negra sombra se entoa cun sentimento de verdadeiro himno. Esa negra sombra ten case a condición dunha propiedade material, dunha lousa que paira sobre nós. E que nos pertence. Velaí a perda da Pedra de Abalar e o incendio do santuario da Barca. Velaí as pingueiras na catedral de Santiago, arquitectura do local universal, mentres o mal de aire zoa no monumental desbaldir da Cidade da Cultura. Todo foi a peor o día en que afastaron do pobo o santo dos Croques. O santo da imaxinación. O santo das Luzes. Deste tempo galego podía dicirse o que Henry James anotou do colega George Gissing: “Estaba especialmente marcado para o que no noso oficio chamamos final infeliz”. Mais nós non partillamos esa idea establecida de que Galicia estea marcada para “un final infeliz”. Somos crentes. Cremos no santo dos Croques. Cremos na forza curadora da Imaxinación e das Luzes. Cremos noutras vidas: aquí. O re-existir”.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: A outra visión posible de Galicia, que personifica aquí a falta da realización dunha posibilidade. Manuel Rivas critica aquí o esencialismo respecto da visión hexemónica de Galicia como lugar “marcado” polo crime, polo lugar de desgraza que o propio autor recoñece como *ethos* común máis, aquí o transformador, *ethos* indecible, *ethos* transformable, endexamais como lugar ineludible do futuro, como

“xacemento catastrófico” -nótese a inferencia en “xacemento” naquilo que está baixo terra, case esencial, profundo, engarzado á terra- fácil para o tópico, para, nas nosas palabras, o social asentado derivado de constantes prácticas hexemónicas que colocan a Galicia -Galicia aquí como Cousa popular- nunha posición subalterna, que non combate e que, polo tanto, élle negado o *ser*.

Adversario: Rivas non o denomina explícitamente neste manifesto pero si connotativamente mediante aquel elemento que exerce a negación de Galicia como actor de seu, que proxecta a “negra sombra” que, para o escritor, ten carácter case de “propiedade material”, dunha “lousa que paira sobre nós”. Mais encol dese adversario realiza un principio de construción popular “que nos pertence”. É dicir, aquilo que se quere significar polas continuas prácticas hexemónicas como algo sometido é, ao mesmo tempo, derivado da lóxica antagonista, aquilo que nos permite realizar o Nós, a construción popular ao redor de que significa “Galicia”. Outra vez énos preciso sacar a relouer a Cousa rivasiana encol da ironía -lombremos, relacionada intrínsecamente coa rebeldía e, polo tanto, principio de acción contrahexemónica- que evidencia o Real simbólico e a tensión gozosa: “A publicidade, para funcionar, ten que atopar a Cousa. *A chave que abra o cadeado dun espazo simbólico común*. Un espazo onde atopármonos. *Onde estar a gusto*⁵³” (Rivas, 2008:155)

Identidade Propia Agredida: O “Nós”, que se relaciona coa propia Galicia. O Nós neste manifesto adquire para Rivas a representación popular galega onde se quere colocar unha esencia subalterna, onde se lle nega o futuro “negra sombra mediante” e prácticas dun “mal de aire”, recurso metafórico, outra vez, encol dun baleiro antagónico negador do desexo. Son reiteradas as identidades propias agredidas que son, noutras palabras, os desexos negados, ben ubicados nos consensos do pasado -a Segunda República, a parte social gañada nos pactos do 78-, ben ubicados no futuro, onde a esperanza activa rivasiana volve ter papel fundamental.

- ***Encadre de resposta e reacción***

⁵³ Ambas aspas nesta cita están introducidas polo autor.

Dor Herdada: A identidade negada pola “negra sombra” que se traduce nunha liña histórica de dores derivadas do social emerxido das prácticas hexemónicas negadoras da Galicia do desexo.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora:

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: No caso deste manifesto é a metáfora do “re-existir”, isto é, a construción colectiva dunha identidade na que Galicia non teña o seu desexo negado ou, en palabras de Rivas no manifesto, non “esteá marcada para un “final infeliz””. Isto é o re-existir, a resignificación de Galicia mediante o exercicio da posibilidade, da “imaxinación”, da construción simbólica de realidades alternativas, a fin e ao cabo.

MANIFESTO 4: CONTRA “TITANIC”. Marzo 2014.

“A alma ten xeito de barco, dise nas navegacións de San Brandán. Outra lenda, das que nos axudan a gabear pola árbore da póla dourada, fala do Oeste como o peirao do Alén. Fitamos Máis Alá, coa ollada irónica de quen non se conforma cun horizonte de paseos marítimos. Facémolo dende o principio da realidade enunciado por Manuel Antonio: fomos ficando sós, si, o mar, o barco e mais nós. O territorio, coma o corpo, suxire metáforas. E á inversa: as metáforas fan corpo, a imaxinación xermola realidade, e a invención non leva á falsa miraxe senón á descuberta. Apañemos o barco e inventemos o Océano. Abandonemos o Titanic. Deixemos atrás o xigantismo sen alma. Os resultados da síndrome Titanic témolos ben á vista: ese busque fantasma da Cidade da Cultura. Aquí desenvolveuse dende eras imaxinarias a máis suxestiva arquitectura humana. A dos construtores de naves. Perder os obradoiros do mar, ese si que é un afundimento. Peor que un fracaso. Cuevillas comparou Galicia co país que quere morrer e non o consegue. Semella que estamos a dar un paso atrás nesta historia: aprendendo a morrer. Ese sería o efecto económico e simbólico da quebra do naval. Non compartimos o pesimismo entusiasta do autoesmorecer. Queremos desaprender a morrer. Chamamos a crear e inzar de embarcacións lixeiras a cultura e o xornalismo. Contra a síndrome do Titanic, Galicia como dorna a capear o temporal, en incesante reinvencción”.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: A perda dos “obradoiros do mar”, os lugares de creación e vizosidade, os lugares de combate rivasianos teñen a lóxica marítima: a “liña do horizonte” ou o “barco” de Manuel Antonio. Esa negación do desexo, esa falta, produce a Dor Herdada da sensación de soidade, a sensación do nor normativo, do alleo ao hexemónico e o posible illamento.

Mais leo os xornais e escoito a radio e axiña noto punzadas por todo o mapamundi do corpo. En Ferrín e outras historias, con tres ensaios que son tamén auténtica poiesis Santiago Lamas escribe: “Virxinia Woolf pensaba de si mesma como alguén sen pel, *skinless*, á que podería mancar calquera cousa”. Penso que é difícil non ollar o mundo sen sentirse un *skinless*. Outra cousa é non ser covarde. Mais pódese non ser covarde, e sentirse un sen pel, mancado por todo. En teoría, vivimos nun mundo maiorariamente indiferente á dor allea. (Rivas, 2008, p.13)

A non-construción dun Pobo erixido en alternativa provoca en Rivas a soidade, a dor dos “*skinless*” nunha hexemonía “indiferente” a esas dores alleas, a esas demandas non satisfeitas vencelladas a esa maioría popular que Rivas quere articular.

Adversario: Neste manifesto recibe corpo: O “xigantismo sen alma”, o “Titanic” que Rivas adscribe constantemente en metáfora construtiva na Cidade da Cultura, “ese busque fantasma da Cidade da Cultura”, menciona explícitamente Rivas; trátase dun proxecto aprobado na derradeira lexislatura de Manuel Fraga Iribarne como presidente da Xunta de Galicia, criticado pola esquerda e o nacionalismo galego como un malgasto de fondos nun proxecto de grande tamaño ao carón da cidade de Santiago de Compostela.

Identidade Propia Agredida: Aquí é o desexo dun Nós que vexa reparadas as súas dores, aquel país “que quere morrer e non o consegue” que se realiza no campo do Real coa “perda do naval”, isto é, a progresiva perda de peso económico dos asteleiros galegos nas últimas décadas, ecosistema herdado da reconversión industrial levada a cabo en España e en Galicia dende a década de 1980, en consonancia coa entrada de España na Comunidade Económica Europea nesa mesma década (1986).

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: A “soidade”, mencionada arriba e, sobretudo, a “morte” de Galicia baseada na perda de lugares de “construción”. Construción de barcos como metáfora da construción alternativa que o coruñés vehicula a través do “barco” de Manuel Antonio na súa obra lírica, o reduto de esperanza, a “zona a defender” que, para Rivas, dálle forma a Alma: “a alma ten xeito de barco”. Hai dor na negación dos “construtores de naves”, dos lugares de creación alternativa.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Neste manifesto a vertebración lingüística dunha alternativa posible fáise evidente dende a pluma de Rivas. O escritor invoca a “ollada irónica” dun “horizonte” que, nos di, vai máis aló dos “paseos marítimos”. Un horizonte máis aló do real tanxible, un horizonte radicado nese real simbólico onde hai tensión do goce, onde detectamos a falta gozosa e o desexo. Un lugar onde “a imaxinación xermola realidade”, que non é outra cousa que dicir que a alternativa é posible, que a variedade cambia a realidade, que a pluralidade de voces, voces creativas, é capaz de ofrecer unha alternativa, unha clara chiscadela ao espírito democrático que é capaz de ilusionar. De ahí a importancia do horizonte como primeira liña de sentido, igual que para Camus ese primeiro horizonte era xustificado pola negación ao abuso, polo non que abre a oportunidade da rebeldía.

Un cando camiña ás veces anda pola liña do horizonte e fai así, —move levemente os brazos dunha beira a outra— fas funambulismo, estás vendo o visible o invisible entre a vida e a morte, a luz e a escuridade. Mentres non consigo esa posición cústame moito escribir. (Alcayde Dans, 2020, citando a Rivas, 2020)⁵⁴

Outra vez á rebeldía: se ilusiona é porque combate, se combate é porque se rebela, se se rebela, é. Rivas volve a invocar a “Galicia dentro de Galicia” para verbalizar a posibilidade, para alumear a construción hexemónica en potencia mediante, neste caso, os medios de comunicación: “inzar de embarcacións lixeiras a cultura e o xornalismo”.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

⁵⁴ Alcayde, Lois. (17/12/2020). “A esperanza indócil de Manuel Rivas”. *O Salto Galiza*.

Aplicación de Hexemonía Construída: “Galicia” acadada mediante o combate camusiano, outra vez, a Causa ilusionante evidenciada como significante flotante capaz de aglutinar demandas transformadoras: “Galicia como dorna a capear o temporal, en incesante reinvención”. Esa Galicia é realizable mediante un incremento da capacidade democrática do país, mediante a variedade creativa diverxente respecto do hexemónico, mediante esa acumulación de voces que racha o silencio, concepto que, nunha dinámica rivasiana, está xustamente relacionado coa morte. É o xornalista galego quen nos di que que non comparte o “pesimismo entusiasta” do esmorecemento hexemónico para Galicia, de aí que reivindique un ecosistema cultural e xornalístico moito máis democrático, variado e pluralista, como se reflicte en “inzar de embarcacións lixeiras a cultura e o xornalismo”, isto é, fornecer o espírito crítico inserido na dinámica camusiana da rebelión onde é posible “desaprender a morrer”, nunha clara relación entre pluralismo con espírito crítico e posibilidade de realización do goce.

MANIFESTO 5: O PAÍS DO TEMPO PERDIDO. Abril 2014.

Unha cousa é o tempo perdido e outra moi diferente é que perdamos o Tempo. O dereito a predicir. O prognóstico. O tempo do Tempo. Dentro da política de recortes da Axencia Estatal de Meteoroloxía estase a falar do perigo do peche do Centro Meteorolóxico Territorial de Galicia. Isto si que é levar ao extremo o clima do neocentralismo: implantar o neocentralismo climático. Nos temos de hoxe, perder a capacidade de predición do clima é como perder o clima. Nomear é un acto performativo. Se non nomeas, non tes performance. Non tes clima. Nós, na Galicia, podemos prescindir de todo. De facto, estamos a prescindir de case todo. Somos un pobo moi desprendido, Mais, que pasará se perdemos o Tempo? Perdemos a confianza na propia capacidade de xestionar as remesas de suor emigrante: a saudade financeira do porvir. Perdemos a primeira empresa alimentaria de produtos do mar, onde se conxuraron os sete pecados capitais. Perdemos as trabes dunha economía sostíbel por mor da conxuntura de gobernantes parvos, xestores ineptos e os novos eurócratas daquela Mitteleuropa. Perdemos o liderado na industria da enerxía limpa. Perdemos o Laboratorio de Formas de Galiza, a maior experiencia de industria cultural con espírito de vangarda na Península Ibérica. Perdemos o tren en case todos os eidos onde tiñamos locomotora, e aínda por riba perdemos a mitoloxía do Ave. Lembran? Cada día de atraso era unha aldraxe. Agora,

o pranto pola marxinação de Galiza volveuse un canto gregoriano. Imos deixar perder o Tempo? A néboa, por exemplo. Un puñado de néboa galega ben amasada ten esa cousa de filloa. De alimento da incerteza . Loitemos. Loitemos pola nosa néboa. Polo noso tempo.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: No comezo deste manifesto a falta ven claramente localizada na perda progresiva de Galicia dos elementos propios, onde se exerce a ironía como mecanismo de evidencia desa falta, cun “somos un un pobo moi desprendido”. A “perda” do tempo, do que Rivas elabora un xogo metafórico empregando o homónimo “tempo” no sentido temporal en relación co termo climático. A falta localizada ven recuberta, nesta construción, dunha ironía constante que lle serve ao autor para facer inferencia recorrente da propia falta sen precisar nomeala para explicitar a dor, algo característico da obra do escritor coruñés, onde a “retranca” non deixa de ser, outra vez, unha referencia ao baleiro constitutivo.

“O que eu prefiro é follar co futuro”, canta Patti Smith e lembra Xoán Abeleira. A follar co futuro vén Kiko DaSilva e unha destemida tribo moza cunha nova revista de viñetas e humor: *A retranca. Ou sexa, a estirpe da Cousa*⁵⁵. Dáse o caso de xente que traballa arreo pola lingua galega, que mesmo fixo desa causa unha razón de ser. Parabéns e loanzas. Mais a tarefa é a de como follar, como facer o amor co futuro. E velai temos, para afinar, a Cousa. (Rivas, 2008, p.156)

Necesitamos a mitoloxía da Nai Terra, mais non para fodela como deusa-escrava, senón para que nos foda. Para que abandee outra historia: outro xeito de vivila e de contala. A historia queer, transgresora, alegremente torta, rara de Galiza (Rivas, 2017, p.7)

Adversario: Igual que na detección da falta, neste caso hai unha mención explícita ao adversario que exerce esa falta, un adversario localizado, dentro da lóxica populista, nun “os de arriba”, se falamos en termos errejonianos, e “os de abaixo”, cunha identificación dos de arriba, en Rivas, evidente nun tipo concreto de casta política: “Perdemos as trabes dunha economía sostíbel por mor da conxuntura de gobernantes parvos, xestores ineptos e os novos eurócratas daquela Mitteleuropa”.

Identidade Propia Agredida: Tamén identificable mediante varios complementos directos da oración despois do verbo “perder”, o que nos denota un suxeito que

⁵⁵ Aspas engadidas polo autor.

padece unha falta á que xa fixemos referencia: “perdemos o tempo, perdemos a confianza, perdemos a primeira empresa alimentaria de produtos do mar” (en referencia a empresa Pescanova, fundada, entre outros, polo galeguista Paz Andrade e que padeceu unha fonda crise na década dos 2010 e varios directivos encausados pola xustiza) “perdemos as trabes dunha economía sostíbel”, “perdemos o Laboratorio de Formas da Galiza” (en referencia ao concepto orixinal de Sargadelos, empresa e obradoiro creativo no deseño e no político fundado polo artista e intelectual galeguista Isaac Díaz Pardo), “perdemos o tren”. Como vemos, unha identidade propia agredida, Galicia: “o pranto pola marxinación de Galiza volveuse un canto gregoriano”; o cal se segue corroborando nunha herdanza de dores que ten un trazado histórico no pasado e que volven xustificar as dores herdadas a continuación.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: Polo inferido nos termos que acompañan ao verbo “perder” neste manifesto hai unha identidade que sinte dor pola subtracción de aquilo que considera parte do Eu. A Dor Herdada vencéllese neste caso a Galicia ou, mellor dito, ao continuo exercicio hexemónico de falta sobre a sensación nacional -entendendo nacional como administradora para si- de polos económicos e sociais que o autor lamenta como perdidos pola acción “centralista”, a hexemónica, negadora da sensación nacional que conlevaría, nesta lóxica, evitar as continuas perdas que Rivas sinala como fonte de dores neste caso.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Galicia transferida ao Nós, nótese isto na primeira persoa do plural: Loitemos. Loitemos pola nosa néboa. Polo noso tempo. En Rivas é constante a representación e significación en elementos comúns de grandes pancas de cambio universais a través da prosa poética. Así, a néboa, un elemento do real, un suceso climático, pasa a ser unha pertenza do pobo galego como parte do total das características climáticas do país, polo que é algo sobre o cal construír identidade e é, neste sentido, un elemento máis no transcurso equivalencial de Galicia entendida como campo de loita popular onde elaborar un discurso inclusivo de pertenza.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Igual que no caso anterior, a texto nos sinala unha acción de loita ou combate apelando á primeira persoa do plural, un “loitemos” por Galicia, é dicir, un loitemos por todo aquilo ao redor do cal o autor elaborou un sentido, neste caso, un sentido de vencello emocional e romántico respecto do clima, que busca nesa paixón apelar a un fornecemento do marco nacional.

MANIFESTO 6: UNHA REVOLUCIÓN ÉTICA E ESTÉTICA. Maio 2014.

Todo iso que se vén chamando crise consiste basicamente nunha operación de subtracción. Dende os aforros populares e o espolio do ben público até os dereitos e as liberdades. Esa grande expropiación é posible nun medio ambiente histórico de derrota e impotencia. Unha sabotaxe que pasou pola seca dos mananciais da esperanza e a queima dos “prados da verdade”. Todo isto foi ben expresado polos portugueses, que no aniversario do 25 de Abril non aceptaron participar nas pompas da Degeneração e lembraron nas prazas, con cravos e palabras reverdeadas, o espírito da Revolução. Non asistimos só a unha recesión económica. Estamos apreixados na gaiola de ferro dunha depresión que a todo atinxe. Nos laboratorios do poder xogan coa alquimia das cifras e queren facernos crer que a merda axiña será ouro. Por iso a primeira porta de saída está no rescate do sentido secuestrado das palabras . Imos entrar nunha vertixe de procesos electorais. Van tentar utilízalos para reforzar o proceso de consolidación do capitalismo antropófago e da Marca España en versión España Escorna. Temos que parar este proceso coa revolución das palabras. Unha revolución ética e estética. Frear o proceso de esfollar a linguaxe por envelenamento. Okupar os espazos da quintaesencia. Para comezar, esixir dos candidatos unha garantía etimolóxica. Candidato (candidatu) podería ser aquel que non ten mancha de corrupción, con conciencia limpa. Que non xuren na Biblia. Que xuren no dicionario de Coromines.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: Rivas relata neste manifesto unha falta radicada naquilo que a democracia radical quere, precisamente, radicalizar, que son os dereitos e liberdades, que é a participación popular. Rivas describe unha sociedade con déficit democrático, unha sociedade que, precisamente, padeceu unha operación de faltas, unha “operación de subtracción” onde tamén entran os aforros da cidadanía nos bancos -lembramos o contexto histórico deste manifesto, aínda inserido nun mundo afectado pola crise económica do 2008 e a posterior crise bancaria- e, nesa negación, un forte sentimento de “impotencia”, de imposibilidade de realizar o desexo democrático.

Adversario: Rivas acuña con “laboratorios do poder” unha dinámica populista de dous campos. Neste texto a división é clara. Un campo, dunha beira, extractivo e opresor, extractivo non só dos bens materiais senón do inmaterial, da “esperanza”, unha identidade represiva en toda regra. Doutro, outra vez, o “nós” rivasiano que se reafirma como un nós amplo e popular, vencellado a Galicia como unidade de pobo.

Identidade Propia Agredida: Rivas, botando man da prosa poética como vehículo elástico e dúctil no fonético e no sintáctico, relaciona os lugares de beleza e pracer agredidos coa seca dos mananciais (aqueles lugares onde a acción é constante xa que a auga abrolla sen cesar) e a queima dos “prados da verdade”. A metáfora do lume en Rivas ten moito peso, como mostra cabe mencionar o papel esencial deste elemento nunha das súas novelas -campo, o literario, onde nos é imposible entrar de momento no que atinxe a este traballo, mais campo de enorme interese na linguaxe rivasiana- máis coñecidas, “Os libros arden mal” (Xerais, 2006), onde o lume dos golpistas queimando libros, ao xeito dos nacionalsocialistas en Alemaña, na dársena da Coruña evoca ese mesmo silencio, esa mesma perda de memoria ao acalar as voces, que nesta lóxica de análise da escrita xornalística de Rivas en Luzes tradúcese nunha perda democrática. Entendemos xa democracia en Rivas como acción combativa constante, ao xeito de Mouffe sería, polo tanto, “partisana”.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: Neste texto hai unha clara referencia ao concepto de “mundo terrible” de Albert Camus, ese mundo onde é lóxico o combate constante nun Eu rebelde, traído por Rivas na frase “estamos apreixados na gaiola de ferro dunha depresión que a todo atinxe”, un campo común, polo tanto, enchido da paixón da tristura que, nesta

análise, vencellamos as dores herdadas que neste manifesto infírense pola referencia á revolución portuguesa, contrapunto ilusionante para o coruñés en contraste coa herdanza parcial de dores atada á Transición española no imaxinario rivasiano.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: A “revolución” como contedor dun cambio total no “ético” e no “estético”. Esa revolución que o xornalista galego imaxina conleva unha “okupación”. Esta palabra non deixa de ter unha forte inferencia transformadora. A okupación é o acto de entrar e permanecer nun sitio que non é da propiedade de quen o quere “okupar” senón que pertence a outro. O feito de okupalo é resignificar para si e apropiar para si de algo que lle é negado ou onde non é ben recibido. No exercicio da metáfora Rivas nos fala da resignificación como motor transformador na linguaxe para poder acceder do simbólico ao real nun ecosistema onde “a primeira porta de saída está no rescate do sentido secuestrado das palabras”

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Unha nova política, fundamente democrática, onde imperen a ética e a estética como principios reitores da nova hexemonía que se reclama nun mundo antes escuro e sen esperanza. Isto é realizable, segundo enuncia Rivas, mediante a acción. Aquí o foco non está centrado só en Galicia senón que se volve transversal, ampliando aínda máis a dicotomía “arriba” e “abaixo” e relacionando aos primeiros coas faltas e aos segundos coas necesidades e a súa acción para satisfacer esas necesidades mediante a resignificación e a esixencia pública do fin da corrupción. Este clima é aínda máis visible cando volvemos ao contexto onde se produce este escrito, cunha fonda crise de confianza no sistema político e económico español debido a numerosos casos de corrupción, dende o caso Urdangarín, onde estivo implicado o xenro do rei, Iñaki Urdangarín, polo demostrado cobro de comisións ilegais ou o caso Bárcenas, en referencia a Luís Bárcenas, ex-tesoureiro do Partido Popular, no goberno de España dende o 2011 ata o 2018, desaloxado por unha moción de censura amparada, precisamente, na corrupción do partido- o que encadra aínda máis o clima extractivo e de frustración popular que este editorial relata.

MANIFESTO 7: RIQUEZA MISERÁBEL, ANEMIA DEMOCRÁTICA. Xuño 2014.

Unha vez máis descarrila a teoría do Progreso imparábel. Un xuíz do Supremo español, reputado fontaneiro nos sumidoiros conservadores, vén de ser sorprendido na aurora madrileña conducindo ebrio, a gran velocidade e sen casco. O del era unha moto, mais así vai a maquinaria pesada do capitalismo contemporáneo, cunha conducción cega por intoxicación estimulante e un rumbo destrutor. Estamos no século XXI e aumentan as desigualdades dun xeito exponencial. Por unha banda, entre os estados opulentos e os máis pobres. Sen ir máis lonxe, velaí a Desunión Europea: os lobos comen as ovellas e por riba chámanas “porcos”. E no interior das sociedades medran as fendas, con fortalezas illadas do inmenso deslugar da pobreza e a marxinação. Aquela crianza caníbal que naceu da inseminación de Ronald (Reagan) e Margaret (Thatcher) estase a comer as “clases medias” que tanto aplaudiron a cópula das dúas estrelas da Gran Produtora Neocon. A diagnose é a extrema desigualdade e o maior efecto a anemia democrática. Que oráculo ou think tank ía predicir que o libro máis lido de economía na altura en que estamos ía ser un remake d’O Capital de Carlos Marx como O capitalismo do século XXI, de Thomas Piketty? Eis tamén Owen Jones, Zygmunt Bauman, Martha Nussbaum e tantos outros. Os vagalumes rexorden. Dicían: se os ricos son máis ricos algo lles tocará a todos. Os vómitos. Mais os ricos decidiron que mesmo quedarían coas sobras. Coas faragullas. Co lixo. Que lean e rebenten.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: Rivas evidencia neste texto, e a través da polarización como elemento de construción discursiva, unha fonda desigualdade. Isto podémolo relacionar coa esixencia que Chantal Mouffe realiza para unha democracia pluralista, isto é, a diferenciación entre o sentido liberal da democracia -caracterizado polo individualismo- e a democracia como elemento igualitario, nun sentido republicano (Mouffe, 2003 [2000]). A palabra “fenda” non deixa de evidenciar unha distancia, unha falta no popular onde se están a comer “as clases medias”.

Adversario: A construción populista queda reflectida aquí de xeito limpo coa adxudicación das dores ás “sociedades” entendidas como aquilo oposto aos ricos e “os ricos”, aquela “Gran Produtora Neocon” cuxos representantes son, neste texto, Margaret Thatcher e Ronald Reagan, gobernantes, respectivamente de Inglaterra e

EE.UU nos anos 1980 e “país” do neoliberalismo moderno. Hai unha tradución en metáfora dos pobres en “ovellas” e os ricos en “lobos” que incide aínda máis nesta mensaxe encol dun pobo, os máis, que precisa defenderse dos menos, con máis poder

Identidade Propia Agredida: As “ovellas”, o pobo que padece a desigualdade.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: Hai dor na falta de igualdade en si mesma, agredida polas fendas exercidas polas políticas neoliberais, hexemónicas neste contexto, que Rivas vencella a Thatcher e Reagan. Esta Dor Herdada, a do neoliberalismo, é outra das dores, como as da Transicións ou a masacre da Guerra Civil, que conviven na obra xornalística de Manuel Rivas, cunha orixe, neste caso, no inicio da hexemonía neoliberal (coincide o coruñés en sinalalo nos anos 1980-1990, ao igual que Mouffe e Laclau).

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Aquí aparece outra metáfora rivasiana esencial no seu imaxinario poético: os vagalumes. “Vagalumes”, literalmente no manifesto “os vagalumes rexorden” coma metáfora dos máis con menos poder, da xente que pensa e se move, da rebelión como feito existencial. Os vagalumes son na súa obra e referencias un elemento de resistencia derivado das propias características deste animal visible na noite: o seu pequeno tamaño e a súa fráxil vida, xa que son, di o coruñés, os primeiros en morrer cando ocorren grandes cambios medioambientais, neste caso, relacionados coa contaminación humana.

Buraco e noite, xuntas, crean unha imaxe forte. Para nós, cun sentido histórico. Mesmo o carreiro de vagalumes abriría un buraco na noite. Para min os vagalumes son tamén unha obsesión. En parte herdada por esta tradición poética e popular. En parte, vivida. [...] Foi Pier Paolo Pasolini quen recorreu ao sucedido cos vagalumes para facer unha das máis perturbadoras lecturas da historia contemporánea. [...]. Outros utilizarían termos económicos e políticos para contar unha inflexión histórica. Pier Paolo Pasolini fálanos dos vagalumes. O cineasta e poeta que sempre apostou a cabeza no que fixo, describe así a regresión que el percibiu no seu país: "A principios de los años sesenta, debido a la contaminación del aire y, sobre todo, en el campo, debido a la contaminación del agua (los ríos azules y las acequias transparentes), empezaron a desaparecer las luciérnagas. El fenómeno fue fulminante y fulgurante. Al cabo de unos años ya no había luciérnagas. (Ahora son un recuerdo, bastante desolador, del pasado: y un hombre viejo que tenga ese recuerdo no puede reconocerse a sí mismo joven en los nuevos jóvenes, y por lo tanto no puede tener las hermosas añoranzas de antaño.) A ese algo que sucedió hace diez años lo llamaré, pues, 'la desaparición de las luciérnagas'". E o que vén a continuación é unha análise

realmente luminosa dende a perspectiva dun pretérito de futuro. (Rivas, 2011: “A desaparición dos vagalumes”. El País)

E aquí, da man de Rivas, a aplicación de “vagalumes” como significante transformador.

Penso que tamén nós podemos contar a historia contemporánea a partir do sucedido cos vagalumes. Houbo un intre en que o proceso democrático, malia todos os defectos, era unha obra aberta. Fronte ás posicións conformistas ou reaccionarias, había “un carreiro de vagalumes”. Un ten a sensación de asistir agora a un certo fin de ciclo histórico, tamén no imaxinario de moita xente. Chega o que Josep Fontana denomina, no sentido democrático, unha “marea negra”. Semella que a contaminación acabou cos vagalumes. (Rivas, 2011: “A desaparición dos vagalumes”. El País)

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Aquí, se ven non se contempla unha limitación ao significante flotante “Galicia” si hai unha apelación á carga que se insire noutros manifestos a Galicia no tocante á rebelión. O “lean e rebenten” (os “ricos”) como resultado da existencia dos vagalumes, metáfora da resistencia dos pequenos e múltiples en contra dos menos e grandes. A rebelión vólvese constatar nesta liña editorial como mecanismo de acción.

MANIFESTO 8-9: O GALEGO NA FRONTEIRA DA EXTINCIÓN? Xullo-agosto 2014.

Verbo da traxedia, os gregos déronlle moitas voltas ao concepto de “dignidade da caída”. Arredor nosa, neste tempo, estanse a abanear e derrubar moitas cousas, mais non vemos inquedanza moral polo xeito de caer. Semella que a cuestión da “dignidade da caída” desapareceu e que o único importante é caer de pé: amarrar os privilexios mentres duren, utilizar o poder como unha rede de pesca INDNR (Illegal Non Declarada Non Regulada) e mesmo deixar detrás un espazo esquilmado. O territorio da extinción. Cando falamos de extinción falamos do irreversíbel, do irrecuperábel. É unha palabra tan forte que cómpre utilizala con rigor, como as chamadas de auxilio na tempestade. No debate sobre o futuro do

idioma galego, e no eido dos que compartían a defensa da lingua propia de Galicia, adoitaba haber dúas liñas que ás veces se entrelazaban e outras se afastaban: a do optimismo moderado -a política de “facer país”- e a apocalíptica camisola de “No Future”. Hoxe é xa moi difícil atopar algún moderado optimista: o perigo da extinción do galego non é unha hipótese esaxerada. Non é a fatalidade, un destino tráxico, o que está a achicar o galego até convertelo nunha especie ameazada. O proceso é visíbel, agás para os que prefiran mirar para outro lado. O galego está a ser atrofiado polas malas artes dunha política rastreira. O último episodio de asfixia é a súa práctica expulsión das escolas da infancia. Esta política caerá. Sen dignidade na caída. A tarefa agora é crear na sociedade espazos emancipados. Que Galicia non sexa territorio de extinción .

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: A non normalización do idioma galego, isto é, a perda do galego como lingua vehicular dun pobo. Manuel Rivas engarza ao galego un factor de vertebración e identificación popular, o galego como fornecedor, a través da sociedade, do pobo, de “espazos emancipados” onde existe a “lingua propia de Galicia”. Na construción popular rivasiana en Luzes o galego ten un eixo fundamental, sempre contraposto aos intereses dunha elite, unha “política rastreira” que quere acabar con el, un xeito de casta que pretende “amarrar os privilexios mentres duren”. O “espazo esquilado” na retórica do coruñés como espazo do baleiro, ergo do silencio, exercitando outra vez a metáfora camusiana do silencio como resultado do non combate, da aproximación ao deserto, aos espazos baleiros de esperanza, a morte.

Adversario: Aquela “política rastreira” de aqueles que procuran manter “os seus privilexios”, nesta lóxica populista, a base de dezmar a lingua galega e convertela “nunha especie ameazada”. O vencello do galego co popular é total, así como a súa separación da elite.

Identidade Propia Agredida: A lingua galega en si como ferramenta vital de Galicia.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: A perda dun consenso onde o mantemento do galego era cuestión transversal: “No debate sobre o futuro do idioma galego, e no eido dos que

compartían a defensa da lingua propia de Galicia, adoitaba haber dúas liñas que ás veces se entrelazaban e outras se afastaban: a do optimismo moderado -a política de “facер país”- e a apocalíptica camisola de “No Future”. Hoxe é xa moi difícil atopar algún moderado optimista: o perigo da extinción do galego non é unha hipótese esaxerada”. Nesa perda do consenso hai, como diría Errejón en palabras de Ernesto Laclau, “un momento populista”, unha ruptura vida dese conxunto de dores, neste caso, ao redor da lingua maltratada, onde esa ferramenta é un elemento transformador.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Neste caso a propia identidade agredida: a lingua galega e, polo tanto, Galicia.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Outra vez, Galicia, evidenciando o emprego deste significante flotante de xeito transformador por parte do escritor galego. Galicia evitando ser “un territorio en extinción”, é dicir, un territorio galego sen a lingua popular non pode ser entendido como territorio en si. Hai unha implicación de combate camusiano e de construción contrahexemónica no referido aos lugares, neste caso, “a tarefa agora é crear na sociedade espazos emancipados”. A extinción como antagonismo da identidade de ser galega ou galego. Dentro de “Galicia” atopamos unha oposición á non-lingua, unha oposición inserida que enmarca a súa negatividade, que da forma a súa identidade.

En Galicia hai un pouso forte de identidade, pero non excluín-te. É un bo lugar para compartir, para sumar identidades. Mais iso require unha estratexia da intelixencia, unha revolución óptica, unha ollada de grande angular para abranguer o que hoxe aínda é área de cegueira. Só nese imaxinar leveda outra realidade. A de Galicia como país de encontro, como unha xeografía a encher de crianza e non a se baleirar nun devalo (aínda que sexa un cómodo devalo de balneario). Unha Galicia de memoria activa e non de souvenir, de memoria andante, aventureira, que exerza o humano dereito fundamental a imaxinar. Por que non? (Rivas, 2018, p.36)

Vivimos nun estado de malestar. Na xeografía política adóitase utilizar cores para identificar por zonas as tendencias dominantes ou as porcentaxes de votos. Mais a cor que hoxe domina, con moi poucas illas ou oasis de melancolía democrática preservados, é a cor que sae dos sumidoiros do poder e que acaba por tinguir e contaminar todo o resto. É a cor parda da corrupción. O Estado do Malestar non é o resultado “natural” dunha crise: é un efecto inseparábel do sistema corrupto. Vemos como grandes e pequenos concellos non deixan de desbaldir os fondos públicos en trapalladas e obras na que o innecesario se multiplica co fermento da comisión, iso que nalgures chaman “mordida” aquí ven sendo, como di a expresión popular, vinte potas e trinta tarteiras! Cómpre rebentar esas caldeiras do inferno. A melancolía democrática non se cura acudindo a boticas prodixiosas, nin sequera á de Camelot, onde tiñan a milagrosa “auga da diminución” que facía que os cabaleiros da táboa redonda visen como mincha o que era un poderoso dragón. Cómpre non enganarse. Os dragóns corruptos e facciosos que teñen secuestrada non son miúdos nin espantallos feitos de palla. Saben que lles pasará o tempo por riba coa unidade da democracia militante, vila por vila, concello por concello. Por iso, coma os furtivos que envelenan as augas, a maquinaria do vello e novo caciquismo intoxicará a xente cada día vindeiro con doses estupefacientes e a cicuta do cainismo. No sitio pútrido, outra xeografía está a agromar, con ollos de auga limpa. Unha revolución honesta.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: A falta dun ecosistema salvado da corrupción económica e política -outra alusión ao clima social de comezos da década do 2010 en España, coas ondas de indignación derivadas da corrupción política e o rescate bancario-, o “fermento da comisión”, o “sistema corrupto” e a “mordida” son claras referencias a iso no texto, que xera un “estado de malestar” derivado da secuencia de dores producida, outra alusión ao “mundo terrible” camusiano onde recobra con máis sentido aínda a necesidade do que Rivas chama “unha revolución honesta”.

Esa é a realidade de hoxe, dominada polos “pretendientes”. A fealdade vergoñenta. A desfeita ética e estética. Iso é o que nos atafega. Este modelo político-económico dos “pretendientes” non só ops farta e os abastece de produtos de luxo, mentres volve a fame a centos de miles de

fogares, senón que destrúe o medio ambiente e a cultura de Ítaca⁵⁶. Fai dela un “malvado sitio triste”, que diría o Dante. (Rivas, 2017, p.35)

O “Estado de Malestar” é unha fermosa analoxía do concepto que queremos expresar de democracia regresiva. Malestar de demandas insatisfeitas, malestar onde a vergoña é, para Rivas, o primeiro intre, coma Camus, de rebeldía. Mais esa rebeldía ven articulada a través da vergoña, da sensación de falta de decoro. En Rivas atopamos a insatisfacción da demanda non satisfeita xunto coa indignación da negación do desexo por un adversario, o mesmo que xera o clima de malestar.

Adversario: Os “dragóns corruptos e facciosos” das “caldeiras do inferno”, os “furtivos” (aqueles que se saltan a lei para realizar unha acción mercantil sen permiso); a corrupción do sistema como principio de malestar na sociedade, o que xera o “estado de malestar”. Rivas describe unha “cor” que sae dos “sumidoiros do poder”. O escritor volve empregar unha construción populista entre un nós popular - os e as afectadas pola corrupción do sistema- e unha clase política poderosa e corrupta. É interesante a evolución que terá esta carga de corrupción como dor na

⁵⁶ Nótese aquí a referencia á mítica “Ítaca”, a promesa da Odisea onde Ulises atoparía a súa propia terra prometida. Ítaca é, neste contexto, outra referencia á Galicia Simbólica que parte da Galicia Real e intenta volver a ela, nese continuo esforzo que Rivas executa de creación simbólica dunha tensión gozosa entre unha Galicia de Dores e unha Galicia, un mundo, do eros, nunha demarcación, como xa dixemos, de dous mundos diferenciados onde se dan lugar as tensións e onde o Real debe ser transformado para aproximarse ao simbólico, depositado no futuro, no lugar final da viaxe. Como xesto de cor, observamos parte desa vocación da metáfora “Ítaca” na canción do cantautor Lluís Llach, “*Viatge a Itaca*” (1975), adaptada sobre un poema do autor grego Constantino Kavafis, que pode ilustrar ben este concepto cando di:

Quan surts per fer el viatge cap a Ítaca,
 has de pregar que el camí sigui llarg,
 ple d'aventures, ple de coneixences.
 Has de pregar que el camí sigui llarg,
 que siguin moltes les matinades
 que entraràs en un port que els teus ulls ignoraven,
 i vagis a ciutats per aprendre dels que saben.
 Tingues sempre al cor la idea d'Ítaca.
 Has d'arribar-hi, és el teu destí,
 però no forcis gens la travessia.
 És preferible que duri molts anys,
 que siguis vell quan fondegis l'illa,
 ric de tot el que hauràs guanyat fent el camí,
 sense esperar que et doni més riqueses.
 Ítaca t'ha donat el bell viatge,
 sense ella no hauries sortit.
 I si la trobes pobra, no és que Ítaca
 t'hagi enganyat. Savi, com bé t'has fet,
 sabràs el que volen dir les Ítaques.

ruptura democrática que propón no 2020 Rivas con *Zona a Defender*, lugar onde nace o termo “corruptura”, significante que fusiona “corrupción” e “ruptura”.

Identidade Propia Agredida: Aquí recibe un nome claro, a “melancolía democrática”. A democracia agredida pola corrupción sistémica dos brazos político e económico a nivel estatal e que logo, xa nunha proposta transformadora, será reconvertida polo coruñés en “democracia militante”, termo que dialoga coa “democracia partisana” propia da democracia radical de Chantal Mouffe.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: O concepto de “herdanza” afóndase neste texto e cobra un matiz importante co termo “melancolía democrática”. A melancolía quere dicir, segundo o dicionario da RAG: “Estado de ánimo caracterizado por unha tristeza fonda e permanente”. Unha dor “fonda” que o propio dicionario galego confronta co termo “morriña”, segundo o dicionario, “sentimento e estado de ánimo melancólico e depresivo, en particular o causado pola nostalxia da terra”. Unha dor provocada pola “nostalxia”. Velaquí o chanzo que volve xustificar a volta para atrás ao mítico que serve de escusa para rebelión, despois da vergoña, e fornece a “esperanza activa” rivasiana. Hai unha dor herdada na nostalxia dunha mellor democracia, isto é, de non poder localizar no presente algo que, se ben no caso de Rivas é difuso, si orbita no simbólico ao redor do Real, a Galicia simbólica que se relaciona coa Galicia Real. A última desexa, como xa explicamos, parecerse á primeira.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Igual que no manifesto 6 a “revolución” adquire aquí un papel preponderante, a revolución “ética e estética” recibe aquí o significante de “honesta”; empregando a metáfora da auga -lambren o “manancial” do que falamos antes, en referencia ao ciclo continuo da auga como metáfora do discorrer da vida e da acción- como “auga limpa” fronte a auga envelenada dos “furtivos” e a “auga da diminución”.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Hai unha contrahexemonía despositada, outra vez, no futuro como lugar mítico da Galicia que virá sobre a Galicia real e a que

chegamos mediante o significativo “revolución”: “saben *que lles pasará* ⁵⁷o tempo por riba coa unidade da democracia militante, vila por vila, concello por concello”.

MANIFESTO 11: O DESFACER FAISE BEN E O FACER FAISE MAL. Outubro 2014.

“Semellaba que a cultura podía permanecer preservada como un oasis de resistencia no proceso de desertización. Podíanse baleirar, un a un, os hórreos máis ou menos futuristas, pero sempre nos quedaría o pan da cultura. No dominio dos tanatorios, sempre manteríamos a produción de palabras, músicas e imaxes do desexo . No mapa da desfeita, da queima, da ruína da arqueoloxía rural e tamén da industrial, esa capacidade teimosa para abrir pasos, corredeiras, carreiros, sendeiros, vereas, pasais... Esa capacidade semella esgotada. Podíase “desfacer” o país, mais a cultura seguiría a “facer país”. Ese camiño semella cegado. O desfacer faise ben e o facer faise mal. O agromar plantas novas. A convulsión incesante. Xerar inquietude, goce , debate, ardora, arreguizo, insumisión, desacougo, espreita. Espertar. Moito espertar. A virxe da Esperanza: preñar este país de Expectación. U-la Expectación? Ademais da crítica e da denuncia, tan xustificadas, pola indolencia e o desleixo que pola cultura están a mostrar quen mandan, e mesmo de institucións culturais ocupadas pola Nada, hai que afondar noutras noutras causalidades que agravan o afundimento. A cultura galega vive, en gran medida, ancorada na lembranza do que soñou ser. Mais todo iso é hoxe unha miraxe mofada. Fai falta unha mecha, a da imaxinación liberadora, entre a rememoración e o presente. E cómpre, dicía Jorge Amado do trepar de amor, “facer anatomía” co futuro. Foder co futuro. Se a paixón é útil. U-la paixón na cultura galega?”.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: O resulta da desertización -volvemos ás metáforas relacionadas co mundo da auga e da seca, case lorquiano na liña da prosa poética de Rivas, onde a falta é sempre sinónimo de silencio, morte, terra seca e erma- a falta aquí está relacionada co “desfacer”, co baleiramento. O baleiramento constitutivo toma forma neste discurso,

⁵⁷ Aspas engadidas polo autor

neste manifesto de Luzes, co propio resultado antagónico que ven de construír contra aquilo que “desfai”, contra aquilo que seca e “baleira”: “podíanse baleirar, un a un, os hórreos máis ou menos futuristas, pero sempre nos quedaría o pan da cultura. No dominio dos tanatorios, sempre manteríamos a produción de palabras, músicas e imaxes do desexo”; velaquí os lugares de resistencia onde está o alcance, en potencia, dese desexo, onde hai palabras e músicas, todo o oposto ao silencio hexemónico. Hai un “mapa de desfeita” que encarna as continuas faltas provocadas pola negación do desexo, que en Rivas é o baleiro. Por exemplo, as “institucións culturais ocupadas pola Nada”. Aquí a negación que fai posible a zona a defender rivasiana outra vez, unha negación que provoca dor.

Adversario: Non ven representado explicitamente coma suxeito mais si coma resultado: un “dominio dos tanatorios” que non deixa de ser un *et in arcadia ego*, unha metáfora onde o significante “morte” vai relacionado con “desfeita” ou “afundimento”, énos aquí o silencio rivasiano, xa corroborado como identidade antagónica neste microcosmos discursivo, identidade vencellada ao “arriba” político e económico.

Identidade Propia Agredida: Os “hórreos futuristas” a “ruína da arqueoloxía rural e tamén da industrial”. O hórreo é unha construción de vital importancia na antropoloxía e na arquitectura galega, cun pasado vencellado á arquitectura popular de conservación dos alimentos, nunha estrutura centenaria localizada nas casas do rural e feita hoxe icona galega. Rivas volve atopar a identidade agredida nunha melancolía eficaz, empregando termos do coruñés, colocada nun cosmos galego simbólico e nacional, á vez que popular, que se ve agredido pola política de “baleiramento”, de resignificación exercida pola hexemonía que ten o “dominio”. Nese “dominio” Rivas xa nos outorga un estado de cousas onde pode nacer unha contrahexemonía oposta, unha contrahexemonía que sande as dores, esa capacidade que, no terreo da Galicia simbólica era “teimosa para abrir pasos, corredoiras, carreiros, sendeiros, vereas, paisais... Esa capacidade semella esgotada”.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: A “cultura” como único terreo resistente ou “zona a defender” dentro do deturpamento progresivo de elementos comúns significantes da nación ou do

popular. Esa cultura, tamén presta a ser vulnerada e transformada polas prácticas hexemónicas conservadoras, é para Rivas unha acción política contraposta ao reverso da creación, das “plantas novas”, da fertilidade do *eros* creativo e vizoso das voces, evidencia aquí outra vez a dicotomía de “voces” e “silencio” que leva exercitando dende o comezo. As voces son as resistentes, as localizadas nas marxes.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Hai unha metáfora que na construción da prosa poética rivasiana ten no seu uso neste texto un subtexto interesante para entender a artellamento de sentido que se da aquí: a “virxe da Esperanza”. A virxe, en referencia á tradición xudeocristiá dunha *mater dolorosa* que vai traer no seu ventre aquilo divino ao mundo, aquilo sublime e ao mesmo tempo, nesta tradición, redentor, concibe no imaxinario do coruñés o acubillo místico da esperanza no porvir. Na prosa de Rivas a virxe está preñada de “expectación”, isto é, de abismo, de sorpresa, de capacidade transformadora, de salto ao ideal e ás dúbidas que este ofrece na súa ligazón co Real.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Dentro das alternativas presentes no cosmos da Galicia Simbólica que Rivas quere aproximar á real está a expresión “foder co futuro”, á que xa fisemos referencia; unha metáfora na que o autor afonda na construción *erótica* do desexo en reacción á morte, ao *tánatos*,

Hai que narrar outra historia de Galiza. A de Eros contra Tánatos, a da insurxencia libertaria contra a pusiñon de dominar. E está na deriva heterodoxa dos Cancioneiros, en Rosalía de Castro, na “Tribuna” e algúns contos de Pardo Bazán, en Castelao (ese maxistral relato *Peito de lobo*), en Blanco-Amor, en escritas de hoxe como Eirín Moure, Chus Pato, Antón Lopo ou Iolanda Zúñiga, no canto de Mercedes Peón, de Xabier Diaz e Ugia Pedreira, alí onde agurgullan as voces indóciles das clases perdedoras e das naturezas asasinadas. (Rivas, 2017, p.17)

MANIFESTO 12: SEN PERDÓN. Novembro 2014.

“Hai dúas maneiras de non sufrir o inferno, informa o Marco Polo de Italo Calvino n’As cidades invisibles. A primeira: aceptar o inferno e volverse parte del até que chega un intre en

que xa non se ve e mesmo se nega a súa existencia. A segunda opción é máis arriscada e esixe unha continua aprendizaxe: buscar e saber recoñecer o que non é inferno no medio do inferno. Unha vez detectalo: facelo durar e darlle espazo. O home das descubertas, do andar ás ceibas, non nos está a falar, claro, dun inferno doutrinario, mesmo xa fóra do catálogo na Axencia de Viaxes do Vaticano. O inferno en cuestión é o dos vivos, está aquí, habitámolo todos os días. É apaixonante a contemporaneidade alternativa da segunda estratexia. Recoñecer o que non é inferno no medio do inferno. Queren resolver a corrupción ao vello estilo nacional-católico: co perdón dos pecados. Mais a corrupción, alén de pecado, é delincuencia. E algo peor ca iso: é o resultado dunha metamorfose que converte ao partido en facción e a facción en modalidade de organización criminal enxertada nas institucións, de tal xeito que só a cidadanía democrática pode acabar cos corruptos. A historia da Transición non pode repetirse. Xa vimos esperpento abondo. Non van ser os corruptos os que acaben coa corrupción. Cada vez máis xente sobre esta terra está a recoñecer o que non é inferno no medio do inferno. Unha democracia avanzada máis xente está disposta a exercer o dereito, e viva a metáfora de Camus!, de “tiralos pola borda”.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: Hai de novo un alusión ao “mundo terrible” camusiano coa metáfora do inferno: “buscar e saber recoñecer o que non é inferno no medio do inferno [...] O inferno en cuestión é o dos vivos, está aquí, habitámolo todos os días”. A causa principal desta falta, expón o coruñés neste manifesto, é a corrupción, a “corruptura” necesaria, como oposición, que Rivas amosa ao inicio de “Contra Todo Isto”, no seu manifesto rebelde. A corrupción como síntoma de desconfianza ante o cal oporáse unha “cidadanía democrática”.

Adversario: A corrupción política como principal adversaria da lóxica democrática: “Mais a corrupción, alén de pecado, é delincuencia. E algo peor ca iso: é o resultado dunha metamorfose que converte ao partido en facción e a facción en modalidade de organización criminal enxertada nas institucións, de tal xeito que só a cidadanía democrática pode acabar cos corruptos”. Unha sublimación do adversario máis aló do mero partido, sacando ao adversario do rol liberal de opoñente político para polarizalo como ameaza propia ao sistema democrático.

Identidade Propia Agredida: A identidade democrática que sofre o “esperpento” político da corrupción, o mesmo que xustifica a indignación, a continua corrupción unifica aquí as dores nun estamento, nun “os de arriba” errejoniano que acumula o poder.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: Reaparece a Transición Española como comunión de sentido ao redor da cal se articulan as dores e se lles outorga un sentido unificador. A Transición, neste contexto, como sinónimo de transixencia coas feridas do réxime anterior e a perpetuación das dores: “A historia da Transición non pode repetirse. Xa vimos esperpento abondo. Non van ser os corruptos os que acaben coa corrupción”. Rivas emprega “perdón dos pecados” para expresar o que é a dor por algo irresolto.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: A propia democracia “avanzada” é o principio combatente ao antagonista personificado na corrupción política, nun claro afán de profundizar nesa democracia hai unha dicotomía populista localizada outra vez na “xente”, a xente que vota, a xente da democracia, contra as forzas negadoras da vontade democrática, as que abusan das institucións para o seu beneficio.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Unha xente que distingue “o que non é inferno no medio do inferno”, xente que procura unha alternativa realizable mediante máis democracia: “Cada vez máis xente sobre esta terra está a recoñecer o que non é inferno no medio do inferno. Unha democracia avanzada máis xente está disposta a exercer o dereito, e viva a metáfora de Camus!, de “tíralos pola borda””.

MANIFESTO 13: UN ALTO NA DERROTA. Decembro 2014.

“Aborrecemos este Estado... de Cousas. E como son as “Cousas” neste Estado? Para comezar, é un Estado de desconfianza. Unha gran maioría social desconfía dos que gobernan e, en xeral, das institucións ocupadas polo conformismo. Esa revolta da opinión non semella

un mal humor episódico nin un murmurio menor. Olen mal. Oen mal. O que se escoita é un rumor histórico. Un rumor que ben podería estar dicindo: “Hoxe é preciso un alto na derrota”. Até hai ben pouco, o inconformismo era unha posición excéntrica. Un inconformismo testemuñal rodeado por un conformismo dominante e avasalador, que proclamaba a Transición como un intocábel Happy End da Historia. Mais é agora o conformismo o que está manobrando nas ruínas, nervioso, resentido, nun medio ambiente popular de inconformismo. A desconfianza do pobo está avaliada pola experiencia, ese poldro do tormento, e é unha ferramenta de defensa. É natural que o pobo rexeite este Estado de Cousas. O que é esperpéntico é que este Estado de Cousas rexeite o pobo. Velaí a escura Lei da Transparencia que afortala os espazos de ocultación, os coutos de información inaccesíbel. Velaí a temíbel Lei de Seguridade que permite a subtracción dos dereitos e furta as liberdades. Velaí un poder enferruxado, melancólico e hostil: o ben que vivía co pobo conformista!”.

- ***Encadre do primeiro sensible***

Falta: A falta de confianza e apego popular ante as institucións do Estado. Unha falta de democracia que “furta as liberdades”, neste caso mediante a dor directa transformada en Lei de Seguridade ou a Lei de Transparencias, onde toman corpo neste texto todo o anterior, tanto a desconfianza como a mingua do *ethos* democrático. Toda esta falta, veremos, é respondida cun profundo ambiente de inconformismo onde é posible e está xustificado, pois, o combate camusiano e, polo tanto, a rebeldía. Inconformismo e rebeldía como sinónimos da posibilidade de acción e da realización no Real do simbólico rivasiano, frecuentemente localizado na Galicia -ou no “país”- do futuro. As faltas tamén toman corpo explícito no seu papel de complemento exercido polo adversario: “subtracción dos dereitos e furta as liberdades”.

Adversario: Este último “manifesto” dos que estamos a analizar debuxa de xeito moi transparente ao adversario e polariza, continuando no exercicio de construción populista de identidade, o campo en dous polos antagónicos: un Pobo que desconfía e que reclama máis democracia e unhas elites que, incluso, “olen mal, oen mal”, un “poder” -velaquí outra das palabras recorrentes de Rivas para referirse ás elites, elemento que transcende aos reduccionistas conceptos de “estamento” ou “clase”, por exemplo- que exerce esas faltas. Isto non deixa de ser unha relación do antagonista coas propias institucións, tomadas polo adversario, é dicir, unha denuncia dos

“contedores orgánicos”, que nós denominamos neste traballo, en repregamento defensivo contra o propio Pobo.

Identidade Propia Agredida: A construción identitaria característica de Rivas é exemplar na súa rigorosidade e claridade neste texto. O autor sinala no debuxo do estado de cousas a súa visión da fronteira e da contrahexemonía que toma camiño cara unha posición hexemónica, unha posición que demanda en pro do concepto de xustiza, empurrado pola rebelión e o combate camusiano. Sinálase un “inconformismo” como algo que “ocupaba unha posición excéntrica”, é dicir, que estaba fóra das marxes normativas, isto é, fóra do hexemónico. Unha hexemonía conformista *versus* unha contrahexemonía radicada na democracia e na súa profundización, que en Rivas está asociada á rebeldía e ao espírito crítico, ao cuestionamento e o combate constante contra a inxustiza social: “é natural que o pobo rexeite este Estado de Cousas”. Ratificamos outra das nosas hipóteses cando observamos que o escritor coruñés pon no centro desa hexemonía conformista a reivindicación da Transición como “intocábel Happy End da historia”, isto é, como puntal do que recollemos como “réxime do 78” que logo o movemento 15-M localizará como parte da súa “fonte de dores” particular e que Rivas identifica como unha das súas recorrentes orixes de dores, xunto coa tradición imperialista española exemplificada no golpe do 18 de xullo de 1936 e posterior guerra civil e ditadura, xunto coas irresolucións da Transición Española.

- ***Encadre de resposta e reacción***

Dor Herdada: A Dor Herdada da Transición asume aquí un papel evidente coa súa invocación no texto como puntal do conformismo “dominante e avasalador” ante o cal é preciso, sostén o escritor e xornalista galego, “facer un alto na derrota”. Desta Dor Herdada constatamos o noso sistema de análise cando é a articulación das dores que resultan, nun proceso laclauniano de cadena de equivalencias, nunha asunción de sentido unificador que outorga, á súa vez, posibilidade e sentido para unha fenda ilusionante de alternativa contrahexemónica ao poder establecido.

Elemento Simbólico de Potencia Transformadora: Rivas chega aquí a un culmen de significación popular cando xa é o “pobo”, con todo o que isto implica, o vehículo transformador da sociedade e del mesmo. O pobo como axente que desconfía das

elites, levando ao extremo a dicotomía populista para construír así un campo de dous antagonistas onde a contrahexemonía se abre paso.

- ***Proposta normalizadora hexemónica***

Aplicación de Hexemonía Construída: Non se explicita aquí alusión ou desexo de futuro mais si hai o anuncio dunha inminencia baseada na indignación, na rebeldía que é o “inconformismo” invocado por Manuel Rivas. Hai unha tensión co pasado, isto si, no emprego da “melancolía” por parte do poder, nunha tensión gozosa no que supón esa melancolía como progresiva perda de poder desta hexemonía e, ao mesmo tempo, a ganancia de carga transformadora nas súas alternativas onde, o que non é exercido no combate camusiano, no combate democrático, significa a desaparición.

A maioría dos galegos dubida da súa propia existencia. Eu mesmo experimento esa dúbida algúns días, até que recupero a imaxinación e entón imaxino que son galego. *E que vivo nun lugar imaxinario chamado Galicia*⁵⁸, *aínda que teña a desvantaxe de semellar real*⁵⁹, [...] (Rivas, 2017, pp.43, 44)

⁵⁸ Por se quedaba algunha dúbida sobre a nosa proposta de análise en base a unha “Galicia Real” e unha “Galicia simbólica”, a desexada, en Rivas, velaquí a súa invocación explícita polo autor.

⁵⁹ Aspas engadidas polo autor.

Capítulo 4. Conclusións

Neste traballo quixemos facer un triple esforzo que tivo sempre a vontade presente de ofrecer non só un mecanismo de análise propio e creado ex-profeso para este traballo, senón tamén unhas ferramentas ontolóxicas propias e, ao mesmo tempo, indiscutiblemente debedoras dos postulados da Escola de Essex, comn isto queremos non só continuar a fornecer dita escola na súa contribución política senón tamén incorporala aos estándares da comunicación na súa interpretación da realidade. Os elementos da lingüística, da psicanálise e da ciencia política que podemos extraer das aportacións dos teóricos e teóricas citadas son pezas dunha proposta de análise discursiva que cremos vital para a súa execución no estudo do sentido dun discurso mediático.

Dunha banda, conseguimos reunir a herdanza da Escola de Essex, unha escola nova - para o significado disto na amplitude dos tempos da historia do pensamento- coa liña de pensamento gramsciana e combativa no literario e, no caso que máis nos ocupa, o xornalístico, en Manuel Rivas. É unha familia vizosa, mais aínda sen unha extensa implantación académica no caso da Academia compostelá; esta escola conta hoxe con autorías aínda creadoras e con aportacións moi interesantes, como é a propia Chantal Mouffe ou Jacob Torfing, ademais de protagonistas da actualidade política española como Íñigo Errejón. En relación a Manuel Rivas, cabe dicir que esa diferenza entre o meramente literario ou poético e o xornalístico non existe no escritor e xornalista galego, que escribe na boca da literatura o que, como quixemos demostrar tamén, sérvelle ao coruñés para elaborar un proceso de significación e transformación da linguaxe que nos parece un interesante obxecto de investigación a seguir tratando no futuro. A través da análise cualitativa das súas dúas obras principais de pensamento sacadas recentemente, por unha banda, e unha presada de manifestos iniciais de *Luzes*, doutra, conseguimos elaborar un esquema de sentido na obra dun xornalista que é tamén escritor, e detectar nesa lectura unha ductilidade e manexo lóxico das palabras, flexibilidade e resignificación na execución do discurso, mais cun profundo trasfondo gramsciano, traducido neste traballo a través dos ollos de Laclau e Mouffe e recoñecido no reltivo a Antonio Gramsci polo propio Rivas, que dota de sentido a esa resignificación e unha orientación, finalmente, encamiñada á democracia radical, con constantes apelacións ao Pobo, á decisión democrática e ao assembleario. No noso modelo de análise quixemos delimitar un discurso propiamente rivasiano onde intervén con forza o concepto de desexo. Foi a nosa intención propoñer un modelo no cal o autor dispón un

contraste constante entre o que “hai” e o que “pode haber”, debuxando unha tensión que demostramos varias veces mediante a súa revelación directa ou mediante a súa connotación, a inferencia. Rivas, como obxecto de investigación presente e futuro, crea un mundo de seu, cun sentido de seu con vocación hexemónica a través dunha revista, dun medio impreso, onde os “manifestos”, os editoriais desta publicación, son marcadores de significancia e carga política onde a militancia, a declaración de intencións e o xornalismo como feito partisano son elementos esenciais. Nese feito partisano traballa un xornalista que engarza á vontade comunicacional o que Chantal Mouffe vencella ao feito político: a militancia, a negación do campo “obxectivo”, a imposibilidade dunha neutralidade no real xa que todo significa e todo constitúe principio de discurso ao ser interpretado. Nisto hai, tamén, unha proposta de ruptura e vía de traballo no futuro en oposición ás liñas de traballo herdeiras do pensamento que toma o xornalismo como suceso técnico e analítico en contraste co método científico ou a suposta obxectividade, ligazón filosófica que no político reunimos coa crítica que Chantal Mouffe realiza a autores como Ulrich Beck ou Anthony Giddens.

Xunto a esa reunión dunha escola de análise político e de discurso cun característico autor e xornalista galego quixemos, pois, demostrar a posibilidade de entender a construción dunha liña editorial nun medio de comunicación non como algo técnico ou alleo á significación na sociedade, senón profundamente político, onde, en concreto, a delimitación dun antagonista é sempre necesaria para poder constituír certa noción de identidade, hai un “Outro” (lacaniano na psicanálise, mouffiano no político), que nos da certa noción do “Eu” e, polo tanto, hai unha negatividade constituínte como principio de configuración identitaria. Este segundo esforzo consta tamén dun diálogo que cremos anovador e necesario entre unha escola cuxas ferramentas -a pesar da súa dispersión e falta de corpus unificado- observábase que estaban alí, dispostas e útiles para analizar a construción de pensamento nun medio de comunicación e aínda non foran aproveitadas, quedando limitadas nos últimos anos á análise, sempre pertinente e necesaria, de discursos puramente políticos, rara vez comunicativos nunha área onde leiras de traballo como a análise cualitativa ou de datos levan oscurecendo, nas últimas décadas, unha análise fonda e contrastada onde o principio de hexemonía, de “alcance” e, polo tanto, de sintonía e reciprocidade de ideas e relato, ten importancia capital xa se trata de construción política e ampla dende uns media con ecos no dixital ou, en casos distintos á Luzes impresa (a pesar de que teña vida dixital en luzes.gal e en redes), nacen no mesmo dixital, sendo a análise de discurso nos novos medios en Galicia, a súa construción identitaria, un campo interesante de estudo no futuro onde as ferramentas

de Essex poden ter, dende Galicia, un futuro relevante . Este esforzo non é neutro ou *naive*, é un esforzo consciente e político de vencellar a expresión pública a unhas ideas políticas, partindo dunha realidade que sempre é política e é necesariamente dicotómica no eido identitario, coa presenza perenne dun antagonista e onde a herdanza lacaniana ten moito que dicir respecto da importancia do suxeito, os desexos e o Real. Neste primeiro esforzo hai tamén unha aportación teórica ao análise político pola nosa parte, como son os conceptos de “estatificación” e “contedores orgánicos” da democracia, sen esquecer tamén o que, a partir do achegado por outros autores, en especial do aportado por Jacques Rancière, Chantal Mouffe e Íñigo Errejón, quixemos denominar democracia “regresiva” e democracia “radical ou progresista”; unha división propia que é empregada logo na nosa análise respecto do microcosmos de Manuel Rivas e, tamén, na súa relación de pensamento con Albert Camus.

Como terceiro esforzo quixemos reunir, no mesmo proceder e coas mesmas ferramentas ontolóxicas, a obra de Rivas coa dun precedente, tamén, de influencia gramsciana e antiesencialista como é o xornalista francés Albert Camus, algo que explica, como no caso de Mouffe ou Rivas (como se pode contrastar no anexo deste traballo), a súa propia experiencia vital de participación política. Camus, como xa expuxemos na análise, renegou do marxismo-leninismo ortodoxo cando a finais dos anos 1930 deixou o Partido Comunista Francés precisamente pola súa xustificación da represión estalinista e o estado totalitario no que se convertera a Unión Soviética. Nos dous casos é indisoluble a súa ontoloxía comunicativa e política coa militancia na democracia. A través dos sucesivos exemplos e da lectura contrastada das dúas fontes chegamos á conclusión dunha significación do suxeito, en Camus, coa democracia e a igualdade, significación que Rivas enxerta na súa expresión comunicativa, igual que antes o francés fixera no xornal “*Combat*”, no contexto da Segunda Guerra Mundial. Camus exercerá, como evidenciamos, unha grande influencia na obra do escritor coruñés, do que xa demostramos na lectura comparada entre os dous autores a semellanza de argumentos para outorgarlle sentido ao impulso e a acción contrahexamónica, dotación de sentido que se atopa no corazón deste breve traballo. Con isto trazamos un sendeiro onde unha determinada escola de pensamento nos permite comprender os mecanismos de significación e construción de sentido de dúas autorías -co foco máis centrado, obviamente neste caso, en Manuel Rivas- onde as dúas comparten un proceder similar e un *hummus* cultural parecido no seu prantexamento filosófico. Tal é así que, como demostramos neste traballo, Rivas recolle de Camus a súa motivación esencial para executar a súa obra e proceder á súa intervención na realidade mediante o discurso, discurso

impulsado pola “rebelión” camusiana no comezo e no “combate” como acción indisociable do “ser” e fornecedor non só dunha liña contrahexemónica, senón do medio que a acolle, neste caso, a revista Luzes. A partir do diálogo entre Manuel Rivas e Albert Camus extraemos tamén noción de “rebeldía” e “combate” camusianos, ademais dunha inicial -e debedora de desenvolvemento- ontoloxía que engarza perfectamente co espírito contrahexemónico no que se atopa os nosos días a “democracia radical” proposta por Chantal Mouffe.

Neste TFM tamén quixemos extraer unhas nocións concretas de análise do político, vidas esencialmente das aportacións de Chantal Mouffe e Jacques Rancière. Se na análise e na metodoloxía propoñemos un esquema concreto, tamén queremos proporcionar ferramentas teóricas agrupadoras de sentido para poder dilucidar marcos do teórico. Aportamos conceptos de “democracia regresiva” e “democracia radical-progresista” no que é unha lectura cruzada entre Rancière e Mouffe, onde distinguimos as primeiras como as democracias cuxa hexemonía está exercida polo pensamento negador do político, vencellado á escola do liberalismo clásico ou, na súa alternativa de esquerdas, a “Terceira Vía” socioliberal; as segundas, pola contra, son aquelas hai un cambio ontolóxico na percepción do político, traballado, así mesmo, dende a política. Trátanse de democracias onde a intervención nos mecanismos orgánicos e constitucionais no Estado é vista como natural no desenvolvemento orgánico dunha sociedade, onde a interacción co popular é constante e se produce un avance normativo non reaccionario. En resumo, onde se facilita nas canles orgánicas a expresión e decisión común e democrática, a participación da cidadanía na toma de decisións e a facilidade que atopa nas institucións para non só intervir politicamente como axentes de cambio, senón para imprimir esa vontade na esencia das institucións mesmas, constituídas non como elementos alleos ao discurso político, como “administración” na acepción máis clínica, senón como elementos que se deben á configuración popular maioritaria que os diseña e á hexemonía dada nun ecosistema democrático onde, no filosófico, trabállase no recoñecemento do “Outro” e a inclusión das paixóns democráticas, amigas e inimigas, a través de mecanismos que permitan o progreso do propio sistema político democrático. Na primeira “democracia” da nosa clasificación pesa un forte compoñente que nós alcumamos como “estatificador”, é dicir, que antepón a institución mesma antes que o poder e a vontade do que emana a constitución desa institución: a decisión popular. Para comprender isto aportamos tamén a noción de “contedores orgánicos da democracia” para entender a carga que as democracias regresivas despositan nos resortes do Estado para entorpecer e retrasar a

decisión democrática. Este elemento non ten unha connotación negativa neste traballo, xa que tamén entendemos como “contedores orgánicos” institucións herdadas da democracia liberal como o parlamento, imprescindible para o bo funcionamento dunha democracia e unha das heranzas da democracia liberal que recollemos do que á súa vez recoñece Mouffe como parte esencial da configuración do corpus da convivencia democrática.

Centrándonos agora nas premissas principais deste TFM demostramos, nun primeiro intre, a relación construtiva entre o proposto por pensadores como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe na concepción do discurso e na súa posibilidade de resignificación dos termos para a súa expresión discursiva; expresión, neste caso, lingüística ao tratarse duns editoriais dun medio de comunicación. Aliamos esta vocación de construción populista coas nocións do “desexo” e do “Real” que, aínda humildemente, recollemos neste traballo e confrontamos, cunha resolución positiva, coa escrita seleccionada de Rivas en Luzes.

Retomando as nosas hipóteses iniciais:

1. É Luzes un exemplo de construción populista dunha liña editorial con vocación contrahexemónica a través dos seus editoriais, chamados “manifestos”?
2. É posible demostrar o vencello das ideas e da construción discursiva á liña da democracia radical herdada da Escola de Essex e, máis concretamente, de autoras como Chantal Mouffe?
3. Herda Rivas de Albert Camus un xeito de construír identidade baseado na “rebeldía” e o “non” camusianos?

Dicimos:

1. Si. Luzes, na autoría dos “manifestos” -os seus editoriais- na man de Manuel Rivas leva a cabo unha construción populista respecto dos postulados da Escola de Essex onde o papel dun antagonista é necesario no campo ontolóxico e onde a resignificación das palabras é constante no seu exercicio e, incluso, na súa revelación explícita por parte da propia escrita rivasiana, onde é o propio autor, botando man da súa obra de pensamento, quen xustifica a transformación social outorgando unha relevante importancia á construción discursiva.

2. Si. A construción discursiva en Rivas, alén da resignificación, dota dun sentido democrático radical ao seu “combate” cunha clara dicotomía entre “pobo” e “elite” de profunda herdanza gramsciana, chegada a nós neste traballo a través de Chantal Mouffe, e que o propio Rivas vencella no afondamento dunha maior democracia onde o papel popular é necesario, no implícito da construción discursiva e no explícito da conversa co propio autor; Rivas reconece a súa influencia gramsciana e a súa concepción popular do combate político e do *ethos* democrático, o primeiro de xeito verbalizado na entrevista anexa e o segundo de xeito constante, como xa evidenciamos na análise, nos seus editoriais en forma de “manifestos”. Esta dicotomía apóiase en certas “dores” que o coruñés vencella á tradición imperial, exemplificada nos sucesos da nosa guerra civil, a ditadura do xeneral Franco en España e os conflitos non resoltos na Transición Española, dores así mesmo, como demostramos no artellamento teórico, presentes entre as demandas do 15M e que este movemento volveu poñer enriba da palestra da actualidade, tendendo unha sorte de ponte entre as dores rivasianas e a oportunidade de ruptura de aproximar estas dores a unha resolución mediante o “momento populista” introducido en España mediante os sucesos do 15 de marzo e posteriores.
3. Si. Recoñecido de xeito explícito polo autor na entrevista anexa e demostrado neste traballo a través da análise discursiva do microcosmos camusiano amosado en “O home rebelde” e a proposta teórica de Manuel Rivas nas súas obras *Contra Todo Isto. Un manifesto rebelde* e *Zona a Defender*, onde o autor, como evidenciamos, recolle do francés certa noción previa á construción discursiva baseada no recoñecemento do Eu no “combate” e na necesaria “rebelión” camusiana para dotar a ese suxeito de sentido.

Coa resolución positiva das hipóteses prantexadas damos por acadados, pois, os obxectivos marcados ao comezo deste Traballo de Fin de Máster:

1. A demostración de como un medio de comunicación concreto, a revista Luzes, exemplifica na práctica unha liña de pensamento democrático-radical mediante unha construción discursiva nacional-popular onde se realiza unha labor de construción identitaria, en consonancia cun discurso contrahexamónico nun contexto de crise do

chamado “Réxime do 78” ou consensos da Transición Española, a partir da irrupción do Movemento 15-M.

2. A demostración da herdanza en Manuel Rivas, editorialista e co-director da revista Luzes, dunha construción identitaria que dialoga co herdanza do pensamento do autor francés Albert Camus que se ensambla na construción discursiva nacional-popular.

A investigación non remata aquí. Sostemos a relevancia e interese deste camiño de estudo nos medios de comunicación e na construción discursiva do seu sentido “contaminando” -no sentido máis positivo da palabra- os estudos de identidade nos medios de comunicación co achegado pola Escola de Essex, non só no caso de Luzes como exemplo de medio contrahexemónico, senón da autoría do propio Manuel Rivas, cuxo microcosmos cremos pertinente abordar en futuras investigacións.

Bibliografía

- Alcayde, Lois. (2018, xuño 2011). Manuel Rivas: «Reivindico o xornalismo como o activismo da liberdade». *O Salto Galiza*.
<https://www.elsaltodiario.com/literatura/manuel-rivas-xornalismo-activismo-liberdade>
- Alcayde, Lois. (2020, nadal 2017). A esperanza indócil de Manuel Rivas. *O Salto Galiza*.
<https://www.elsaltodiario.com/literatura/a-esperanza-indocil-de-manuel-rivas>
- Álvarez Pousa, Luís. (1999). *A identidade fronte á rede, o reto mediático de Galicia na sociedade da información*. Xerais.
- Amauri Gallego de Dios, Osbaldo. (2020). Albert Camus y El hombre rebelde, del compromiso al silencio. *Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades*, 78, 81-89.
- Arendt, Hannah. (1977). Truth and politics. En *Between past and future*. Penguin Books.
- Beiras, Xosé Manuel. (2011). Reflexións ao redor do 15M. En *15-M: O pobo indignado*. Laiovento.
- Camus, Albert. (1996.). Periodismo crítico. Crítica de la nueva prensa. En *Obras II*. Alianza Tres.
- Camus, Albert. (1996a). Cartas a un amigo alemán. En *Obras V*. Alianza Tres.
- Camus, Albert. (1996b). Crónicas. Servidumbres del odio. En *Obras III*. Alianza Tres.
- Camus, Albert. (1996c). El hombre rebelde. En *Obras III*. Alianza Tres.
- Canetti, Elias. (s. f.). *Masa y poder* (2013.^a ed.). Alianza.
- Ernesto Laclau (CENDEAC). (2006). *Lo discursivo como fundamento constitutivo de la acción social*. Recuperado 26 de mayo de 2021, de
<https://www.youtube.com/watch?v=c1uBCUJqMvA>
- Errejón, Íñigo. (2011a). La construcción discursiva de identidades populares. *Viento Sur*, 114, 75-84.

- Errejón, Íñigo. (2011b). También en Europa: Posibilidades populistas en la política europea y española. *Viento Sur*, 115, 105-113.
- Errejón, Íñigo. Mouffe, Chantal. (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Icaria.
- Etchegaray, Ricardo. (2011). La ontología política de E.Laclau y Ch.Mouffe. *Nuevo Pensamiento. Revista de filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador*, 175-207.
- Galicia Confidencial. (2018, mayo 10). O escritor Manuel Rivas asegura que «a democracia é incompatible co medo». Galicia Confidencial.
<http://www.galiciaconfidencial.com/noticia/73228-escriptor-manuel-rivas-asegura-democracia-incompatible-medo>
- Giacaglia, Mirta. (2005). Ch. Mouffe y E. Laclau: Una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural. *Tópicos*, 12, 125-140.
- Goldaracena del Valle, Celso. (1981). Notas sobre «El hombre rebelde» de Albert Camus. *Papeles de filosofía*, 129-139.
- Haddad, María Ivon. (2016). *El uno y el otro no hay relación sexual*. 330-331.
- Hessel, Stephan. (2011). *Indignádevos!* Faktoría de Libros.
- Laclau, Ernesto. (2010). Populismo: ¿Qué nos dice el nombre? En *El populismo como espejo de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto. Mouffe, Chantal. (1990). Posmarxismo sin pedido de disculpas (con Chantal Mouffe). En *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Verso.
- Laclau, Ernesto. Mouffe, Chantal. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva visión.
- Laclau, Ernesto. Mouffe, Chantal. (2005). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

- Mouffe, Chantal. (2000.). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Mouffe, Chantal. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Moure, Teresa. (2011). O 15-M no Obradoiro: Límites e perspectivas para unha democracia radical. En *15-M: O pobo indignado*. Laiovento.
- Neuraceleradísima. (2021). *Un panfleto populista*. Autoeditado.
- París, Paolo. (2018). Un camino con baches. La negatividad en la obra de Laclau. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 8(15), 56-72.
- Plenel, Edwy. (2012). *Combate por una prensa libre*. Edhasa.
- Rancière, Jacques. (2006). *El odio a la democracia*. Amorrortu Editores.
- Rausell Köster, Claudia. Rausell Köster, Pau. (2002). *Democracia, información y mercado*. Tecnos.
- Rivas, Manuel. (2011). *Prólogo de Indignádevos!* Factoría de Libros.
- Rivas, Manuel. (2017). *Novos episodios galegos*. Luzes.
- Rivas, Manuel. (2018). *Contra Todo Esto. Un manifiesto rebelde*. Alfaguara.
- Rivas, Manuel. (2004). *Unha espía no reino de Galicia*. Xerais.
- Rivas, Manuel. (2020). *Zona a Defender. A esperanza indócil*. Xerais.
- Rivas, Manuel. (2011, junio 10). A desaparición dos vagalumes. Luces (El País).
https://elpais.com/diario/2011/06/10/galicia/1307701117_850215.html
- Rodríguez, David. (2011). 15-M e crise da esquerda (ou como construímos un arco). En *15-M: O pobo indignado*. Laiovento.
- Sampedro, Francisco. (2011). De non haber política, hai indignados. En *15-M: O pobo indignado*. Laiovento.
- Stavrakakis, Yannis. (2015). Intervenciones. Laclau y el psicoanálisis: Una evaluación. *Revista Pléyade*, 21-31.

Torring, Jacob. (1999). *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*. Blackwell Publishers.

Vence, Xavier. (2011). Reflexións para despois da indignación, a ilusión e a fin da inocencia. En *15-M: O pobo indignado*. Laiovento.

Wolf, Mario. (1994). Los medios de comunicación en la estructuración de la identidad colectiva. La coexistencia de lo contradictorio. *Comunicación Social. Tendencias 94*, 195-198.

ANEXO:

“Conversa con Manuel Rivas” (Vimianzo, 11/07/2021)

**As preguntas ou intervencións do entrevistador aparecen subliñadas en negra.*

Galicia orbita na túa obra, fixen una análise dos primeiros manifestos, de decembro do 13 ao 14, son 12, e en todos orbita Galicia, orbita por literalidade ou por omisión, a presenza dunha ausencia. Quería partir do impulso. Que detectades no ano 2013 para que volva Luzes? Luzes existe dende os 80 e 90, logo forma parte dunha sección en El País, logo volve Luzes. Que ocorreu?

As palabras son como marcas, como trazas nese andar. Falando de andar, para min é moi significativo, ademais de que citaras a Camus... Penso que na formación sentimental e política lembro que tivera un papel bastante relevante a descuberta que me fixo algunha xente. Cando comezo na universidade cumpro 16 e descubrín a Antonio Gramsci. Naquel tempo significa una verdadeira convulsión dentro do que era a esquerda. Despois tamén un trazo que me diferencia xunto con outras persoas que sempre orbitamos ao redor de Luzes é que coincidimos na descuberta da importancia que tivera o movemento libertario en toda a península e no estado Español, pero especificamente tamén na Coruña. Era una información que recibíamos de primeira man. Unha das persoas decisivas nesa formación foi Raimundo Patiño. Patiño, curmán de Antón Patiño, mantivo o vínculo, a memoria desa herdanza dun mundo que fora practicamente borrado. O protagonismo que eu vivín e a xente coa que principio me movín na resistencia contra o Franquismo era xente na órbita do partido comunista ou na esquerda marxista. Digamos que ocorren esas días cousas. Nun aspecto de intersección sucedía con xente galeguista... Había estas compoñentes, naquel momento de máis activismo, ademais no mundo no que estudei eu, en Monelos, e a primeira xente coa que contactei no mundo do xornalismo, como Xosé Antón Gaciño, que foi o primeiro cronista político contemporáneo en Galicia que realmente profundizou, eran crónicas que facían outro xornalismo e falaban outra maneira da política... Non sei se me estou alongando demasiado.

Non non, sen problema.

Se falamos de precedentes Camus é alguén co que estou moi de acordo. Ten un papel nuclear... Mais tamén alí estaría Gramsci no cárcere e o que significou, Gramsci abaneou o que era a esquerda tradicional.

Lendo a túa obra o emprego da linguaxe, a resignificación e apelación popular son constantes. Quen colla a túa obra xornalista élle moi interesante aplicar a lóxica gramsciana. Localizas unhas dores e a través desas dores, nun desexo non acadado, albiscamos unha “Galicia real” e unha “Galicia simbólica”. Ambas teñen relación. Relacionas esa Galicia con elementos como o natural, o coidado do medio ambiente, o eros, o pracer localziado en múltiples cousas: o que agroma, o erótico nun sentido case freudiano, un tánatos... Tes unha linguaxe que, tamén, é Gramsciana.

Totalmente.

Hai unha apelación a un Pobo. A un Nós e un Eles sublimado nun antagonismo democrático que sempre trascende da fronteira nacional. Cando falas de Galicia sempre tes referencia ao pobo galego.

Efectivamente. E vai acompañando o sendeiro da humanidade. Xustamente penso que é outra visión, alóí tamén o gramsciano, ao redor da cultura popular. Evidentemente todas as elaboracións revolucunarias, teóricas, que teñen como núcleo a Marx... Todas as creacións culturais teñen esa bagaxe que fusiona o político co cultural. É fundamental ter outra visión da cultura popular. Leo e debatemos sobre Gramsci e les o concepto que ten de pobo, de hexemonía... Digamos que todo iso imtégrase e o ves reflicitdo na historia soterrada do pobo, na outra historia, o que chamo “as voces baixas”, e é onde atopas unha resistencia. Eu vexo as festas, o mundo festivo. O tópico no que comezo eu asomarme no mundo xornalístico é o de que este é un país triste, da saudade, as referencias dominantes viñan sobretudo do galeguismo do grupo Galaxia, o que quedou aquí, e que ademais desconectou do galeguismo do exilio. A cosmovisión que esa xente che daba era que o noso papel no mundo era producir saudade. E descolocábache iso. Realmente eu encóntrome con outra tradición que tiña moi perto. Curiosamente o que tes máis preto é o que máis tardas en ver. A cultura, como sabemos, tamén actúa como un filtro ou un velo que che impide ver o que tes diante, é como

un espello posto do revés, hai que romper o espello. Aytópome con que este é un país de tradición de man común, activo, cunha historia que non é subalterna, un país que loitou moitísimo. Fálase dos mártires de Carral... pero que significaron? Quenes eran? Descubres que a primeira revolución do que se dará en chamar a Primavera dos Pobos dáse en Galicia, no 1846. Así vas vendo moitas cousas. Hai esa conexión, cunha mirada gramsciana, da ollada revolucionaria coa ollada da cultura popular. Igual que na literatura, atopas ese levedo, ese lugar de cultivo tamén moi presente. Tamén aquí ten moita importancia Guy Debord e a internacional situacionista. Todo vido de xente a cabalo entre Galicia e Madrid... O Maio do 68, tamén, coñecín xente que mesmo estivera en Francia. E aparece Guy Debord e a sociedade do espectáculo. Vivilo a mediados dos anos 70 explica posicións posteriores que van formando parte da túa equipaxe nese deambular. Está tamén o ter contacto con outros dous nomes, como Walter Benjamin e George Orwell. Despois, con isto da internacional situacionista, hai algo máis que ocorre. Cando estiven en Teima ábrese moito os ollos tras ver loitas ás que me despracei, loitas de carácter resistente ao estado de cousas e con raíz ecolóxica. Naquela época en cada ría, en cada cabeza de ría, había un proxecto demencial para facer unha celulosa. No 76 estaba aprobada a primeira central nuclear en Galicia. Xa estaba todo feito de xeito completamente oculto, como facían e fan agora, secreto. De repente, salta a información de que está en marcha. Un dos primeiros actos que se fai contra esta central nuclear en Xove organizámolo en Madrid un grupo de xente. De feito vén alí unha persoa chamada Ceferino Díaz, que era man dereita de Beiras no PSG, viñeron tamén xente de Comisións Labregas. Fora un acto multitudinario. A motivación era unha motivación ecolóxica. Incorpórome daquela á revista Teima e cubro esta historia, unha manifestación de miles e miles de persoas que fomos andando dende Viveiro ate Xove, o lugar onde estaba planificada a central nuclear. Conseguiuse parar isto, que xa estaba publicado no BOE.

Conseguíchedes parar o BOE, que é difícil. Hai outra tradición que se vai enfiando. Na túa proposta construtiva hai paralelismo con máis xente con demandas e que se enfronta coa súa realidade. Pásalle a Camus coa Segunda Guerra Mundial; pásalle tamén a Chantal Mouffe, que se fai feminista a finais dos anos 60 e vai falar con xente de sindicatos marxistas que lle din que a súa loita feminista é algo secundario, que primeiro ven a loita de clases. Ademais do material caben máis cousas, está a loita das mulleres, a loita dos negros, a loita pola diversidade sexual... En ti atopo un chanzo na construción de discurso no xornalismo galego, ti dis que o planeta, o ecosistema. é unha

maneira, tamén, de xerar Pobo. Hai unha identidade que se escapa da identidade puramente magterialista marxista. A historia alternativa que comentas é algo que está sempre presente na túa escrita, fiamos episodios como os Mártires de Carral coa represión na Guerra Civil, a historia da Segunda República en Galicia, que amosas en *Os libros arden mal...* A queima dos libros evócame *A Peste*, de Camus, porque aplicades o que construídes no xornalismo a personaxes simbólicos. O que ti levas no xornalístico aplícalo nesa novela coa queima dos libros, o silencio. Hai unha hisotria pararela: está o caso do Nunca Máis, o caso do 15M, cando logo, uns anos despois, faso aquel “Manifesto das Mareas” que serve de fito fundacional da Marea Atlántica. Hai sempre fitos de historia alternativa sempre, no teu caso, de construción popular.

Si (ri). É esa outra historia de Galicia. Están tamén o Nunca Máis e o 15M. Hai un episodio importante e xerminal, aparte do que che comentaba do 76 en Xove, hai no 81 o da fosa atlántica, a loita contra o cemiterio de residuos radioactivos, a historia do barco *Xurelo*. Hai xente que é consciente diso; comentábame o pescador, poeta e debuxante, o Suso Iglesias, que no seu último libro fáille unha homenaxe ao *Xurelo*, que no seu último libro transfórmase nunha balea. Interésame sempre este punto de vista porque é unha persoa que é do pobo, que é autodidacta, que segue a epscar todos os días. Sempre fala do Xurelo. A verdade, fíxate sen entrar en máis detalles, non hai tantas experiencias de mobilización na que o pobo se exprese a través dunha viaxe oceánica. Un barco de baixura, de madeira, que fai dunha especie mitificada, no mellor sentido da palabra, de chegar sen medios técnicos e nada ao lugar do crime. Falamos de 1981. Dende 1964 tirábanse os residuos radioactivos europeos alá co consentimento do goberno españoile sen que se soubera que realmente hai alí toneladas e toneladas de bidóns con residuos radioactivos. O máis importante é que ese primeiro cñirculo, porque falamos dunha historia de círculos concéntricos de mobilización, fixo que en 1985 a Organización Marítima Internacional primeiro fixera unha moratoria e despois puxera a prohibición dos cemiterios radioactivos. Falabamos de 80 cemiterios radioactivos no mundo. 80. Hoxe pensamos niso e calquera se leva as mans á cabeza. Estábase tirando a merda radioactiva no mar, nos mares todos. Onde comeza no práctico e no simbólico é co *Xurelo*. Nós, un pequeno barquiño, fomos o epicentro da alerta. Ese carácter simbólico da pequena noz que estaba chamando a atención sobre algo gravísimo en todo o planeta. Simbólicamente o xurelo supón un enorme cambio. Houbo compoñente ecolóxico e foi a hostia a participación popular, as manifestacións que se convocaron, a recepción do barco cando volveu a Ribeira... Foi un triunfo planetario. Penso que cando falamos da historia de

Galicia é un dos temas que debía estar moi suliñado no calendario, esa compoñente ademais de futuro. E trascendeu a dimensión nacionalista, evidentemente poño en valor que se fixera isto aquí e por algo é... Pero o importante é cando consegues dar ese salto do local ao universal. Trascender, digamos. E xa digo, por iso o Nunca Máis non se faría nin houbera tido esa dimensión popular sen o precedente do *Xurelo*.

Un xeito de dorna de Manuel Antonio, unha dorna que salvou ao mundo. Pero chega o Nunca Máis. Estamos dende o ano 1991 cos gobernos Fraga en Galicia, son 12 anos de hexemonía fraguista. E Chega o Nunca Máis. Hai un primeiro punto de inflexión, non?

Totalmente. Hai que dicir que houbo moitos accidentes e algún en cantidade máis grave ca o Prestige, non nos efectos pero si na cantidade de merda que levaban. Pero non hai nin gún caso semellante de mobilización como aquel. Realmente falamos dun pobo que ante un naufraxio invirte o proceso e o converte, converte esa traxedia, nunha nova vida. Unha mobilización que se fai en nome do mar. Penso que ten todo ese carácter de romper unha fonteira, integrarse nunha condición de movemento anfíbio. Esa visión, realmente, da interrelación entre o medio natural e o demais, e si que había iniciativas individuais e carga poética en relación co mar pero, que se mobilizasen miles de persoas polo mar, é algo histórico, diferencial, é algo que nos sitúa no mundo de Gaia, do planeta Terra. O mar sempre foi o gran territorio esquecido a efectos reais. Houbo un cambio de ollada co Nunca Máis, un cambio total. Esa dimensión de que o movemento pónse en marcha aquí, pónse en marcha por un encontro feliz de toda a xente afectada, a xente do pobo, a as asociacións, as entidades de todo tipo e a xente da cultura. Téñese teorizado moito sobre esta cuestión pero despois ves como na práctica e non de xeito programado. En Nunca Máis o fundamental foi o como se fixo, A linguaxe que empregabamos.

Como era a linguaxe do Nunca Máis?

A linguaxe permitiu a conexión entre a xente e o mundo dos creadores. A clave para min está na linguaxe e no encontro de elementos simbólicos que forman parte da linguaxe. Se repasamos elementos como os paraugas. Os paraugas son elementos en Galicia case ortopédicos, unha extensión do corpo, forma parte do mobiliario, ademais temos o precedente da frase de Casteao de que “mexan sobre nós e nos din que chove”. Nos debuxos de Castelao a xente vai debaixo dos paraugas amolada, como baixo unha especie de protector e, de

repente, ese paraugas érguese, convértese nunha bandeira, é un elemento multicolor, de alegría, ese pobo amolado e cabizbaixo ergue a cabeza. É o vento das palabras o que levanta as palabras. Foron elementos simbólicos que construíron un discurso: as buguinas, as maletas... Fíxate, levamos emigrando...

Na túa obra a maleta ten moitísima forza. Galicia como pobo de emigrantes. A Galicia que está ao outro lado do Atlántico, que non deixa de ser unha trasposición da Galicia desexada para a Galicia real, hai sempre unha compoñente de viaxe, de emigrado, de separación, de orillero, de persoas que están fóra. Hai autores que son tamén moi interesantes para analizalos como contraposición neste caso, como a outra cara da moeda. Por exemplo, Álvaro Cunqueiro, que desenvolve a súa Galicia desexada e simbólica no pasado, na Bretaña... Hai unha Galicia simbólica na Bretaña que dialoga cunha Galicia real e hai alí un xeito de saudade. Ti tes unha saudade que trasladas ao futuro, de feito tes frases como “a esperanza activa” ou a “saudade do provir”. A maleta paréceme un exemplo interesantísimo porque non deixa de ser a Galicia que tivo que emigrar, a Galicia que marcha. Falas da “patria do emigrante” e iso non deixa de ser unha aposta de pensamento: a xente que está fóra.

Efectivamente. A maleta é tamén un país portátil, que leva es amaleta, non? Ademais, temos a dimensión americana, digamos, e temos tamén a dimensión europea da emigración. Nos anos 60 repítese ese proceso. Esa maleta, presente tamén como parte do mobiliario, sempre pendente de poñerse en camiño, como no Nunca Máis é a primeira vez que vemos miles de persoas enchendo de maletas aquel lugar de onde partían, na zona da dársena da Coruña, o porto, os barcos. Esa explanada encheuse de maletas no lugar onde a xente migrante ía para America. Tiñamos como iconografía de aquela as fotos de Manuel Ferrol, eran despedidas dramáticas, isto é como un retorno, o que se produciu alí foi ese país portátil que fica no propio país, creo que estas cousas foron as que estableceron una conexión coa historia colectiva e coa historia íntima. As persoas que levaban alí as maletas levaban as maletaas da súa casa, algo que tiña que ver coa súa memoria, tiña esa condición de *performance*, pero *performance* do pobo representando a súa propia historia.

O papel tamén de xornalista que tes. A quen vemos na manifestación aquela no Obradoiro despois do Prestige, histórica, a quen vemos ler un manifesto, a quen vemos como elemento simbólico é a ti, que és un xornalista. O teu xornalismo vai sempre

anoado non só a unha ollada horizontal. Hai un montón de paralelismos con Camus, é sempre unha limpeza non só do medo no combate camusiano, a esperanza activa que emerxe dunha rebelión enesa rebelión, no combate camusiano, hai un xeito de vida, e xusto alí hai unha militancia na democracia. Hoxe assistimos a discursos que din que os xornalistas non deben ser activistas. Comentaba hai pouco a tamén xornalista Olga Rodríguez que calquera xornalista que se significara xa era tildado despectivamente de “activista” só por defender os dereitos humanos.

Iso que dis é fundamental. Porque ten que ver coa natureza do Contra Todo Isto, tamén do xeito no que estou contra todo isto. A forma de resistencia conleva tamén o mundo que queremos, anticipa o mundo que desexamos o xeito de prestar esa resistencia. Por iso doulle unha importancia absolutamente fundamental, á creación dunha linguaxe. O tecido dunha linguaxe. O texto é téxtil. É un zurcir, é un tecido. Teño escoitado a xente coa que me quedaba un pouco aloulado vendo de que maneira se dirixían vendo protestas diversas, do leite, dos tractores... Igual que atopaba xente que establecía unha conexión co acento da verdade, que sabía a quen se estaba dirixindo, había outro tipo de discursos que dicías “pero bueno, e que esta persoa semella que lle está falando a unha asemblea do Partido Búlgaro”. Esta maneira de dirixirse á masa nuns termos que nada tiñan que ver coa súa vida, nin os seus símbolos. Hai referentes que ves e dis “tes que ir por aí”, e falo de cando Castelao menciona a “santísima trindade”. Dis, madre de Dios a ver de que vai isto (ri). Pensas que vai botar un sermón. Non. Di el, cal é a santísima trindade de Galicia? E fala da árbore, fala da vaca, fala do peixe. A xente que estivese escoitando a este home falar nese momento, nun dos últimos grandes mítins en Galicia, polo Estatuto, no Rosalía de Castro da Coruña... Como non vas vibrar con esa historia se está falando de algo que recoñeces simbólicamente e mesmo tes un vencello, aínda que sexa irónico? El dálle a volta ao tótem da dominación da Santísima Trindade e o converte nun referente da liberación absoluta. A nosa Santísima Trindade cal é? A árbore, o peixe e a vaca. Xa estableces outra comunicación, outra linguaxe. É esta idea de liberar a tradición do conformismo.

Ese é un dos corazóns da túa obra. Non só hai diálogo con varios autores senón que exerces unha vocación literaria. Na túa obra hai unha división que ven do “silencio”, o *tánatos*, quen está en silencio está morto, isto xa ven de Camus, esta rebeldía camusiana de cando digo “non” existo. O propio concepto de liña de horizonte que xa xorde na primeira páxina d’*O home rebelde*. É imprescindible para coñecer a contrahexemonía

que constrúes falar do poder orgánico en Galicia que impón ese silencio. A túa razón de existencia ven do exercicio desa hexemonía conservadora que elabora un discurso moitas veces moi absorbente, onde hai un consenso e quen se sae dese consenso é un bárbaro e, incluso, condenado ao ostracismo. Ti no teu caso persoal tes un episodio que narras en *Novos episodios galegos* que é cando a ti che botan da televisión de Galicia⁶⁰.

(Ri) Ríome porque ademais era unha historia... Tiña unha compoñente humorística e humanista. Efectivamente, de non haber esa pulsión totalitaria non houbera ocorrido iso. Eu sei que o encirraron (a Fraga), “que cousas escribe!”, dicían. Calquera gobernante intelixente e que non tivera un pensamento totalitario diría, “ostras, eu fico aquí como unha persoa humana”, a historia era ata enternecedora...

Unha conversa case de amigos da infancia, con aquel “que podo facer por ti?”

E o outro que non quere nada, non? Despois aparece a muller, que é a que fai de mediadora. El lembra, nese Eu Supremo, chama a aquel antigo rapaz, cando xa Fraga fala dende unha posición de poder, chámao e ata parece unha historia clásica grega (ri), *Esquilo*, de Sófocles. E lle tiña cariño porque ata o defendía (a Fraga) no recreo. É unha historia conmovedora. Fíxate que reacción brutal. Nesa historia ves a linguaxe do poder. Penso que é fundamental na construción doutra linguaxe e na réplica, e na resistencia, saber o que di o poder, e irlle ao que hai detrás, á sombra das palabras, descifrar iso coma un código que, penso, que é fundamental, a ironía. Era unha frase que repetía constantemente Fraga. Xa antes de gañar as eleccións, penso que a primeira vez que anticipou a súa perda na loita de poder en Madrid e, polo tanto, que se ía establecer aquí, era con esa frase: “eu penso sempre en Galicia e a Galicia se lle pode servir tanto... Como conserxe do instituto de Vilalba ou como presidente da Xunta de Galicia”. Anos e anos con esa frase. Pasa tamén con Aznar, penso que a forma de desmontar o personaxe, personaxes tan apodícticos, que non agardan resposta, é xustamente mediante coñecer a súa linguaxe. Na curta que fixen para *Hay motivo*, a *Mayday*, hai imaxes dunha cacería, duns disparos... Non hai ningún tipo de texto. O único texto que hai son as frases de Aznar: “*abran su rencor por las esquinas*”, e aparece Fraga e responde cun “*que*

⁶⁰ A modo de contexto, esta anécdota recollida no artigo “O presidente da Xunta e o conserxe do instituto de Vilalba” (pp. 101-103), incluído no libro *Novos episodios galegos* (Luzes, 2017), trata sobre como o daquela presidente da Xunta, Manuel Fraga, facilitou a un amigo da súa infancia en Vilalba un posto de conserxe nun instituto da localidade, beneficio narrado a Rivas polo propio conserxe do centro.

pasen los antidisturbios”. O que había que facer era deixar que falara o poder. É tan evidente, tan bruto, coas coordenadas totalitarias perfectamente marcadas, agresivo, belicista co Pobo, coa xente que mostra a súa disidencia... que o mellor é escoitalos. Póñense sós en evidencia. A cuestión central é sempre a linguaxe.

Hai xeitos de narrarnos como Pobo que ti escolles. Por exemplo, na nova película de Margarita Ledo, Nación, ela escolle os sucesos de Pontesa. Hai unha serie de dores que están na túa obra que funcionan como motores. Se para Albert Camus o seu motor de creación non deixa de orbitar sempre encol da destrución da guerra e a deshumanización do home... Atopamos logo unha crítica túa, moi interesante, a Carl Schmitt. Porque claro, Schmitt é o reverso deste asunto. Ao mesmo tempo ten un acerto el localiza un amigo e un inimigo, Schmitt é un exemplo revertido, é un home que acaba xustificando a destrución total do oponente dentro do Estado e a vontade da lei en base só ao corpo do líder, do Führer, que é algo totalitario. Vertebras, incluso, unha crítica fonda ao alemán en *Os libros arden mal*, no que hai un capítulo onde hai unha grande recepción a Schmitt en Madrid, nun *think-tank* do Réxime.

A través de Schmitt conectamos con outros momentos da historia imperial de España. Todo o que significou. Unha das cousas que admiraba da historia de España, veu aquí para estudar o “*Discurso de la dictadura*”, de Donoso Cortés, que está considerado como o primeiro texto profascista, en reacción á chamada Primavera dos Pobos en Europa... A reacción española tivo nese discurso unha exportación ao discurso totalitario, un discurso con moita repercusión en Europa. Schmitt acode porque en Alemaña hai xente que foi receptora e estudou ese discurso e despois el admiraba moitísimo aos Reis Católicos, fundamentalmente faino polo tema xudeu. Admiraba a Quevedo, na súa biblioteca era dos que tiña máis subliñado a Quevedo, sempre falaba del. Restaba o Quevedo literato, con moito enxeño, pero ideolóxicamente, tal e como era coñecido en Europa, era como un autor da execracións dos xudeus. Isto é o precedente dos protocolos dos Sabios de Sión... Isto nunca se conta de Quevedo. Textos brutais, onde se dirixe a Felipe IV a que emprenda a aliminación, non só expulsar, aos conversos. As miñas dores, como a dor da guerra, veñen de dores anteriores que se van engarzando coma un rosario.