

(In)dignidades mediáticas en la sociedad digital

CHARO LACALLE

(In)dignidades mediáticas en la sociedad digital

Cátedra
+ Media

Directora de la colección: Pilar Carrera

1.^a edición, 2022

Ilustración de cubierta: Iñaki Saiz Roiz

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.



© Charo Lacalle, 2022

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2022

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

Depósito legal: M. -2022

I.S.B.N.: 978-84-

Printed in Spain

*A mis padres, que me enseñaron
el valor de la dignidad.
A manu, que la práctica.*

Preliminar

La dignidad y su antónimo indignidad son dos términos frecuentemente utilizados en los propósitos y en los juicios de valor sobre la conducta propia o ajena. A mis padres les oía repetir en mi infancia frases como «la dignidad está por encima de todo» o «una por una no perder la dignidad». En el colegio nos decían que copiar en los exámenes y mentir eran «actos indignos»; pero también construían enunciados imperativos que se convertían en prescripciones («tenéis que sentaros con dignidad»). En el clímax de la liturgia católica (la comunión) entonábamos el «Oh, Señor, yo no soy digna de que entres en mi casa». Recuerdo incluso el cartel ajado de un bar de pueblo donde se podía leer: «Mantener la dignidad». Estas expresiones, y muchas otras que escuché a lo largo de la niñez, configuraron en mi mente una idea de la dignidad que interioricé de manera casi intuitiva en un entorno cultural donde, a excepción de la vertiente religiosa, se identificaba con el honor.

Muchos años después, un atropello que sufrí por parte de la dirección del Departamento de Periodismo de la Uni-

versitat Autònoma de Barcelona, donde soy catedrática, rescató de mi memoria inconsciente esa acepción de un concepto tan poliédrico como sustancial. Los desencadenantes fueron una política impropia por parte de dicho departamento en relación con los perfiles de los profesores contratados para el curso 2019-2020 y un director para quien la trayectoria académica y la categoría profesional eran de todo punto irrelevantes.

La imposición absurda —de la que fui objeto— de impartir cinco asignaturas, tres de las cuales eran completamente ajenas a mi especialidad, constituía un hecho insólito por el reducido número de horas de clase que me correspondían a causa de mi dedicación a la investigación. No sabría explicar qué mecanismos removié en mi subconsciente la maniobra referida, inconcebible en una universidad bien situada en los *rankings* internacionales de calidad¹. La cuestión es que, mientras preparaba el recurso que interpusé, no dejaba de pensar en la paradoja que implicaba el reparto arbitrario de asignaturas —como si de un premio o un castigo se tratara— en un grado en que se supone que especializamos a los estudiantes y los educamos en la denuncia de indignidades.

Estas circunstancias determinaron que la idea de la dignidad —piedra angular en la formación del periodista—

¹ La UAB ocupaba en 2019 el segundo lugar de las universidades españolas mejor clasificadas, según el prestigioso *ranking* de Shanghai, elaborado principalmente a partir de los resultados de investigación (<https://www.shanghairanking.com/rankings/arwu/2019>).

comenzara a resonar en mi cabeza de una manera tan insistente que decidí investigarla. El punto de partida de mis pesquisas fueron dos acepciones que elegí de entre todas las ofrecidas por los diccionarios de la RAE y María Moliner. La primera, porque se encontraba muy próxima a su identificación cultural con el honor interiorizada en mi niñez: «Gravedad y decoro de las personas en la manera de comportarse». La del María Moliner, porque reflejaba perfectamente mi sentir ante la indignidad que había sufrido: «Cualidad de las personas por la que son sensibles a las ofensas, desprecios, humillaciones y faltas de consideración». Acudí a continuación a las obras filosóficas de consulta; pero el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora no registraba ninguna entrada bajo este epígrafe, como tampoco la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ni la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Aun así, pude observar que la dignidad aparecía relacionado con diferentes conceptos y autores, como por ejemplo «Intimidad» (*Diccionario de Filosofía*), «Amor» (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) o «Martha Nüssbaum» (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*).

En los meses siguientes releí algunos textos relevantes del pensamiento filosófico o político sobre la dignidad, como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de Immanuel Kant (1995 [1785]), o «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», de Jürgen Habermas (2010), al tiempo que dedicaba particular atención a las informaciones de los diarios relacionadas implícita o explícitamente con el tema. Pero

el impulso definitivo me lo dio seguramente un artículo de Albert Camus incluido en la primera edición en español de los textos que publicó entre 1944 y 1947 en *Combat* —un periódico entonces clandestino— y en el que el filósofo existencialista y premio Nobel identificaba la dignidad de la República española con su negativa a aceptar la derrota:

El Gobierno republicano de Francia abdicó en 1940 ante Vichy y los alemanes. Entregó sus poderes y renunció a todos sus derechos. En cambio, la República española nunca dejó de existir de derecho. La expulsaron por la fuerza, pero en las mentes democráticas su existencia legal nunca ha cesado [...]. No hay que construir la República española. Ya existe. Sobrevivió a la derrota puesto que tuvo la dignidad de no aceptarla nunca (Camus, 2021 [1944], 195).

Fue así como se gestó este libro sobre la doble faz de los medios de comunicación, adalides en la denuncia de indignidades a la vez que también las generan y las diseminan.

Introducción

La presencia de la dignidad en las materias sobre ética, valores, filosofía y religión ha incrementado notablemente su visibilidad en los últimos años, hasta ocupar un lugar destacado en los programas de asignaturas como, por ejemplo, «Valores éticos y cívicos», «Valores sociales y cívicos» o «Religión católica». Este concepto revolucionario, incluido en numerosas leyes, declaraciones de organismos internacionales, constituciones o libros blancos de instituciones y medios, entre muchos otros documentos relevantes, es un término polisémico al que la filosofía «lleva dos siglos dándole la espalda sin convertirlo nunca en un tema filosófico» (Gomá, 2019, 17). Un hecho que resulta paradójico considerando que la presencia de la dignidad en otros campos resulta abrumadora y «está en el origen de las causas sociales como, entre otras muchas, el sindicalismo, el feminismo, el ecologismo o el animalismo» (Gomá, 2019).

La idea de la dignidad se remonta a la Antigüedad y, a lo largo de su historia, se ha relacionado siempre con el valor, aunque no así con la igualdad (Tarling, 2007). La dignidad es la fuente moral de la que beben todos los dere-

chos fundamentales, por más que su aparición en el derecho internacional no se produjera hasta el final de la Segunda Guerra Mundial: tres siglos después de la introducción de los derechos humanos en las leyes (Habermas, 2010). La dignidad del ser humano es un valor inalienable, recogido en el primer artículo de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros»².

Poseemos una noción personal de la dignidad determinada por el lugar y la época en los que los hemos aprehendido. Pero ¿cómo llegamos a integrar nuestro imaginario personal con el imaginario social de un concepto aparentemente tan fácil de comprender pero tan difícil de definir? Organizamos nuestros anhelos, temores y mitos personales a partir de un conjunto de dispositivos destinados a construir mundos imaginarios coherentes sobre las cuestiones que nos interesan. Los imaginarios individuales adoptan determinadas modalidades narrativas, que les atribuimos de una manera consciente o inconsciente para poder compartirlos en un entorno específico. La alianza entre los imaginarios individuales y sociales nos permite elaborar imaginarios compatibles con otros seres humanos, extraídos de un amplio repertorio cultural a partir de un patrón funcional universal (Wunenburger, 2003).

² https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf.

Jacques Maritain ilustra este punto con una anécdota ocurrida en una de las reuniones de la Comisión Nacional de la Unesco, preparatoria de la *Declaración*, donde se discutían los derechos humanos. Ante el asombro de uno de los participantes por el hecho de que los defensores de ideologías contrarias, procedentes de diferentes lugares del mundo, se hubieran puesto de acuerdo para elaborar una lista esencial, estos respondieron que acordaban los derechos humanos a condición de que no se les preguntara por qué. «En ese “por qué” es donde comienza la discusión», añade el filósofo francés³.

Nuestro imaginario individual sobre la dignidad es complejo y encierra un alto grado de subjetivismo (Figueroa Yáñez, 2009). Pero su complejidad no obedece únicamente a la carencia de definición filosófica; ni tampoco a las dificultades que podemos encontrar a la hora de aplicarlo a nuestros juicios y acciones. Depende en gran medida de «las expectativas que tenemos los unos de los otros y del tipo de comprensión común que nos permite realizar las prácticas necesarias para desarrollar nuestra vida social» (Taylor, 2004, 24). La construcción de expectativas es el resultado de una mezcla entre lo que pensamos acerca de cómo suelen ser las cosas y de cómo deberían ser. Un conflicto este de difícil resolución, excepto por la capacidad de los seres humanos de identificar *casos ideales* y utilizarlos

³ Jacques Maritain, «Introduction», en *Human Rights, comments and interpretations*, disponible en: <https://e-docs.eplo.int/phocadownloadpap/userupload/aportinou-eplo.int/Human%20rights%20comments%20and%20interpretations.compressed.pdf>.

como referencias en aquellos contextos en los que las normas e imaginarios compartidos cobran sentido social (Taylor, 2004, 24).

El riesgo constante de colapso de las unidades de cuidados intensivos en los hospitales españoles durante la primera ola de la pandemia de COVID-19 ilustra una situación inimaginable antes de que ocurriera, en la que determinadas normas e imaginarios compartidos perdieron precisamente su sentido social. La decisión de algunos gobiernos autonómicos de trasladar a los médicos la responsabilidad de triar a los pacientes que serían ingresados en los hospitales y en las unidades de cuidados intensivos situó a estos profesionales frente a lo que muchos consideraban una indignidad. Se trataba de priorizar a los enfermos con más probabilidades teóricas de superar la enfermedad, lo que implicaba el rechazo de otros, abocados a una muerte segura —y casi siempre en soledad— en unos geriátricos que no disponían de las condiciones para procurarles los cuidados necesarios ni tampoco del entorno adecuado donde expirar con dignidad. Volveré sobre el tema en el cuarto capítulo, pero no sin antes constatar que este dilema moral aunó al periodismo español en la defensa sin paliativos de la dignidad humana.

La aprobación de la Ley Orgánica 3/2021 de Regulación de la Eutanasia fue otro de los frentes de la lucha por la dignidad humana en el campo de la bioética durante el período de la pandemia, aunque el enfoque adoptado en este caso dependía de la orientación ideológica. Las posiciones encontradas entre unos medios y otros pusieron de

manifiesto que el concepto de dignidad, tal y como se entiende actualmente, incluye dos acepciones incompatibles:

Para unos, aferrados a la concepción católica tradicional, la dignidad común a todos los seres humanos procede de su condición de hijos de Dios y reside en la capacidad de acatar y observar la ley moral, la cual de ninguna manera emana de los humanos mismos [...]. Para otros, por el contrario, la dignidad humana consiste en la capacidad que tenemos los humanos de darnos ley moral a nosotros mismos (Valls, 2005, 1).

La complejidad y la opacidad de las cuestiones relacionadas con la bioética dificultan enormemente su difusión mediática, a pesar de su creciente relevancia en la sociedad tecnológica y el impulso que ha imprimido a la dignidad en los últimos años (Düwell, 2017). Entre otras razones, porque representa uno de los sectores en que los intereses económicos ejercen mayor presión respecto de las noticias que no les son favorables (Velázquez, 2015).

El maltrato y el abandono de los animales y la degradación del medioambiente figuran, en cambio, entre las temáticas de interés social que tienden a atraer el interés de los medios, en parte por la inevitable carga de sensacionalismo que suelen arrastrar. La *Declaración Universal de los Derechos de los Animales* de 1977, aprobada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y, sucesivamente, por las Naciones Unidas (ONU), constituye el primer documento que

apela directamente a su dignidad: «Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de ellos son incompatibles con la dignidad del animal» (artículo 10b). En los más de cuarenta años transcurridos desde entonces, los medios han venido reflejando de manera irregular las reivindicaciones al respecto, impulsadas en 2009 por la prohibición en la Unión Europea de experimentar con animales en la elaboración de cosméticos.

La dignidad de los animales es un tema controvertido por la línea divisoria que separa a los seres racionales, referente de la filosofía moral y de la ley, de aquellos que no lo son. Pero la diferenciación entre la dignidad de la persona humana y el reconocimiento del valor intrínseco de los animales que distingue a la filosofía moral (Cortina Ors, 2009) está siendo replicada por los resultados de las investigaciones y los cambios en la legislación. Baste con citar, a modo de ejemplos, el hallazgo de un grupo de científicos australianos sobre la influencia de los factores genéticos en el desarrollo de las habilidades sociales de los perros (Bray *et al.*, 2021) y la ley británica que reconoce la existencia de sentimientos en algunos animales⁴.

La tauromaquia, uno de los ámbitos que suele concitar las disputas más acaloradas, ha sido blanco de algunos episodios de fanatismo extremo, como la publicación de mensajes de odio en las redes contra el torero Víctor Barrio celebrando su muerte en la plaza toros de Teruel en 2016. El

⁴ <https://www.gov.uk/government/news/animals-to-be-formally-recognised-as-sentient-beings-in-domestic-law>.

Tribunal Constitucional desestimó en 2021 el recurso interpuesto por la autora de dichos comentarios alegando que: «La libertad de expresión no puede ser un instrumento para menoscabar la dignidad del ser humano, pues esta se erige como fundamento del orden político y de la paz social»⁵.

Las indignidades medioambientales no suelen generar reacciones tan vehementes como las cometidas contra los animales, excepto cuando se desencadenan las catástrofes. De hecho, uno de los grandes enemigos del medioambiente es la indiferencia de una buena parte de la sociedad sobre su preservación, y la legislación al respecto es aún limitada. Su proximidad a la dignidad humana se evidencia en la *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, que destaca la responsabilidad de las personas en la protección del entorno natural: «Se habrán de tener debidamente en cuenta la interconexión entre los seres humanos y las demás formas de vida [...] y el papel de los seres humanos en la protección del medioambiente, la biosfera y la biodiversidad» (artículo 17).

La nominación a los prestigiosos Sigma Awards 2021 de un reportaje de *La Vanguardia* sobre la basura espacial⁶

⁵ Nota informativa núm. 51/2021, disponible en: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2021_051/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2051-2021.pdf.

⁶ Alexis Rodríguez, «La órbita terrestre: millones de “balas invisibles”, a 25.000 km/h en el espacio», *La Vanguardia*, 2 de diciembre de 2020, disponible en: <https://stories.lavanguardia.com/ciencia/20201202/30070/la-basura-espacial>.

ilustra el compromiso de algunos medios en la defensa del ecosistema, que también inspira grandes documentales. Sin embargo, los maltratos medioambiental y animal trascienden los objetivos de esta obra, centrada en las indignidades contra las personas.

El libro se divide en tres partes. La primera (capítulos primero y segundo) plantea la aproximación a la dignidad desde algunos textos legales y realiza un breve recorrido diacrónico por la historia del concepto en la filosofía. En el primer capítulo se repasan las formulaciones de la dignidad relacionadas con los derechos humanos y se plantea la necesidad de describir las indignidades para poder determinar las violaciones de la dignidad y subsanarlas. En el capítulo segundo se ofrece una panorámica de la reflexión filosófica en torno a la dignidad. El formato reducido de esta obra y la creciente importancia del concepto en el siglo actual me han inducido a afrontar el tema desde la relectura de las aportaciones clásicas realizada por los autores contemporáneos.

La segunda parte (capítulos tercero y cuarto) está dedicada al papel de los medios en la defensa de la dignidad. El tercer capítulo examina las funciones de la memoria y de la resignificación en la revisión del pasado cultural, que los movimientos descentralizados Me Too y Black Lives Matter han situado en el primer plano de las agendas públicas. El capítulo cuarto tiene como objeto reflexionar sobre la denuncia, por parte de los medios, de las indignidades a las que se vieron expuestos muchos ancianos residentes en los geriátricos españoles durante la pandemia.

La tercera parte del libro (capítulos quinto, sexto y séptimo) examina, en cambio, la responsabilidad de los medios en dos de las indignidades mediáticas recurrentes: la intromisión en la intimidad de las personas y la manipulación de la opinión pública. El quinto capítulo introduce la perspectiva de género a partir de la reconstrucción en Netflix y HBO MAX de los casos Alcàsser y Wanninkhof, convertidos por los medios españoles en el referente de los *reality shows* de los años noventa; un formato que ha culminado en 2021 con el éxito fulgurante de la docuserie sobre Rocío Carrasco. Este *media event*, generado por la propia cadena que lo emitió, constituye el estudio de caso analizado en el capítulo sexto. El capítulo séptimo y último examina el papel de internet en la propagación de indignidades (*trols*, *bots* y *fake news*), así como los problemas planteados por el sesgo de los algoritmos y por la constante exhibición pública de la intimidad (*extimidad*).

Primera parte

Las premisas de la dignidad

Jonathan Glover (2001 [1999]) comienza su lúcida reflexión sobre los genocidios del siglo xx señalando que, al inicio de esa centuria, los europeos creían en el progreso moral y estaban convencidos de que la crueldad y la barbarie se hallaban en franco retroceso. Sin embargo, a continuación añade que para finales del siglo ya era muy difícil confiar en la ley moral. Y menos aún en el progreso moral.

Las violaciones de la dignidad integran una larga lista de infamias más o menos «normalizadas» en un contexto cultural, espacial y temporal localizado. La esclavitud, el derecho de pernada o la castración de los eunucos son algunas de esas prácticas extremas erradicadas en un mundo en el que, sin embargo, aún hay países donde se condena a penas de cárcel a las personas homosexuales y a las mujeres que abortan; se produce la ablación de clítoris; se obliga a las niñas a casarse con el hombre elegido por el padre, o se explota sistemáticamente el trabajo infantil, entre muchos otros atentados contra los derechos humanos. Esta última violación cuenta con la aquiescencia —cuando me-

nos implícita— de los países calificados como democráticos, donde también se asume la convivencia de la opulencia con la miseria extrema. Pero, aunque el concepto moderno de dignidad no niegue la existencia de desigualdades, se opone a que la persona sea objeto de trato degradante, el principio en el que se funda la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Y sus mejores aliados suelen ser los medios.

Las violaciones sistemáticas de los derechos humanos a las que fueron sometidas las víctimas de los holocaustos y las represiones del siglo xx referidas por Glover (2001) se dirigían a eliminar la protección que les otorgaba su dignidad mediante una serie de atrocidades en las que el sufrimiento moral podía llegar a equipararse con el dolor físico. El filósofo británico nos ofrece ejemplos de las humillaciones infligidas, dirigidas a convencer a los propios torturadores de que al erosionar la dignidad moral de los torturados y arrebatársela ya no les quedaría nada que valiera la pena respetar: los nazis pintaban esvásticas a los judíos y les obligaban a realizar el saludo hitleriano; los carceleros y ejecutores de los *desaparecidos* de la dictadura argentina vendaban los ojos de sus víctimas con el fin de incrementar su dependencia... Pero mientras que la tortura y el asesinato eran los crímenes dominantes de los holocaustos mencionados, la represión de la Revolución Cultural China convirtió la humillación en una de sus armas más poderosas. Entre otras prácticas degradantes habituales, era frecuente la exhibición pública de los represaliados recorriendo la ciudad con dos orejas de burro en su cabeza, un

castigo que aún se practicaba en algunas escuelas tradicionalistas españolas de los años sesenta y setenta.

El relato desgarrador de los atentados contra la dignidad humana que lleva a cabo Glover no es óbice para que este filósofo identifique algunos resquicios de optimismo en lo que denomina «recursos morales» del ser humano, entre los que destaca el coraje y la generosidad. Glover asimila las muestras de respeto hacia las personas con el reconocimiento de su estatus moral y refiere un ejemplo particularmente ilustrativo. En el curso de una manifestación antiapartheid en Durban en 1983, reprimida violentamente, una mujer negra perdió un zapato en el vano intento de zafarse del policía que estaba a punto de agredirla. «El brutal policía, que era también un joven *afrikáner* bien educado» (Glover, 2001 [1999], 38), lo recogió de manera instintiva con la intención de devolvérselo. Pero entonces sus miradas se cruzaron y el hombre tuvo que dejarla marchar, porque sintió que ese gesto nimio de retornarle el zapato —surgido de la cordialidad que nos impulsa a ser amables con las personas— había restituido la dignidad a su víctima.

La experiencia del sufrimiento pertenece a ese tipo de vivencias que nos impulsan a incrementar nuestra empatía, entendida como la capacidad de adoptar imaginativamente la perspectiva del otro para salvaguardar su dignidad. Sin embargo, una gran parte de nuestra experiencia del sufrimiento no ha sido adquirida directamente, sino a través de los relatos sobre penalidades ajenas. Y ahí reside precisamente el poder de las representaciones: en su capa-

cidad de suscitar el mimetismo afectivo o el contagio pasional, que nos inducen sentimientos de simpatía (o de antipatía) hacia los otros seres humanos (Guillaume, 1989; Sinnerbrink, 2016).

Las atrocidades cometidas por unas personas contra otras en la primera mitad del siglo xx explican la relevancia adquirida por la dignidad en el xxi, tanto en los discursos públicos como en la literatura filosófica, hasta convertirse en el concepto fundamental de algunos de los ámbitos más relevantes de la vida social. Martha Nüsbaum (2019) se inscribe en la tradición kantiana y moderna de los derechos humanos para defender la dignidad de todas las personas «en relación con lo importante». La filósofa estadounidense propugna una igualdad edificada sobre el respeto de los otros y de las instituciones que requiere el soporte del mundo para poder realizarse. Una demanda afín a la expresada por Camus (1996 [1951], 292) en *El hombre rebelde* cuando sostenía que la afirmación «de una dignidad y de una belleza comunes a los hombres no trae aparejada sino la necesidad de extender este valor a todos y a todo».

La necesidad de asumir un concepto de dignidad normativo al objeto de poder garantizarla a través de la ley induce, en cambio, a Jeremy Waldron a proponer una revisión de la dignidad de fundamentación antikantiana, que, a diferencia del imperativo categórico, sustentado sobre el valor de la dignidad humana, girase en tono al concepto de honor (De Miguel Beriain, 2004). La dignidad legal que plantea este profesor de filosofía legal y política apela a las

antiguas connotaciones de rango y mérito con la finalidad de extender a todas las personas un rango social elevado que privilegie la ley sobre la moralidad (De Miguel Beriain, 2004).

LOS ACUERDOS SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA

La expresión «dignidad humana» designa el valor fundamental de la existencia de los seres humanos individuales, recogido en los diferentes tratados y constituciones de los que se han ido dotando los organismos internacionales y las instituciones nacionales a partir del siglo xx (Lebech, 2004). La Constitución de Irlanda (1937) se considera el primer documento de este tipo que introduce una connotación moralizadora en relación con los derechos humanos al especificar en su preámbulo la necesidad «asegurar la dignidad y la libertad de los individuos» y determinar el carácter «intrínseco» o «inherente» de la dignidad de la que derivan (Debes, 2017a). A partir de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, estas especificaciones se convirtieron en una característica esencial de los documentos políticos.

Las constituciones de los países de Europa Occidental conceden un espacio desigual al concepto de dignidad, si bien es cierto que en los casos en los que este término no figura explícitamente se incluyen otras formulaciones equivalentes. Así ocurre con la Constitución francesa de 1958, cuyo preámbulo remite a la *Déclaration des droits de l'homme et*

du citoyen de 1789, el texto fundamental de la Revolución Francesa que resume los derechos naturales, individuales y comunes de los ciudadanos. La Constitución italiana de 1947 concede a todos sus ciudadanos una «dignidad social equivalente» (artículo 3) e incluye dos referencias explícitas a la dignidad del trabajo, que ha de permitir a las personas «una existencia libre y digna» (artículo 36) e impedir que la iniciativa económica privada y libre pueda infligir ningún «daño a la seguridad, la libertad y la dignidad humana» (artículo 41). La Constitución alemana de 1949 sostiene que la dignidad humana es un bien intangible de la persona, que ha de ser respetada y protegida por poderes públicos (artículo 1). La Constitución portuguesa de 1976 incluye el término «dignidad» en seis ocasiones, una de las cuales sitúa a la ley como garantía no solo de la dignidad personal, sino también de la identidad genética del ser humano (artículo 26). La Constitución española de 1978 menciona el concepto dos veces, pero con acepciones muy diferentes: el reconocimiento de la dignidad de la persona y de los derechos inviolables que le son inherentes (artículo 10) y de la «dignidad de Príncipe de Asturias y los demás títulos vinculados tradicionalmente al sucesor de la Corona de España» (artículo 57).

La vulneración de los derechos humanos ocupa un lugar destacado en la legislación sobre el reconocimiento de la dignidad de las víctimas en la España actual. La *Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la*

dictadura, conocida como *Ley de la Memoria Histórica*, señala en su exposición de motivos que nadie podrá utilizar la violencia para «imponer sus convicciones políticas y establecer regímenes totalitarios contrarios a la libertad y dignidad de todos los ciudadanos». También se especifica el deber de reconocimiento «a las asociaciones ciudadanas que se hayan significado en la defensa de la dignidad de las víctimas de la violencia política a que se refiere esta Ley».

La Ley 4/2008, 19 de junio, de Reconocimiento y Reparación a las Víctimas del Terrorismo, promulgada por el gobierno vasco, insta al fomento de la defensa «de los derechos y la dignidad de las víctimas y sus familias» (artículo 4) y estipula la instauración de medidas reparadoras «destinadas a proporcionar a las víctimas una satisfacción moral y restablecer públicamente su dignidad, reputación y derechos» (artículo 5). *La Ley 12/2016, de 28 de julio, de reconocimiento y reparación de víctimas de vulneraciones de derechos humanos en el contexto de la violencia de motivación política en la Comunidad Autónoma del País Vasco entre 1978 y 1999* señala la necesidad de «reconocimiento de la dignidad de las víctimas, todas ellas merecedoras del derecho a la verdad, la justicia y la reparación» (preámbulo), así como la obligación de los poderes públicos vascos de impulsar «medidas activas para asegurar, dentro del máximo respeto y dignificación de las víctimas y mediante actos, símbolos o elementos análogos» (artículo 6).

El sentido plurívoco del concepto de dignidad, evidenciado en los documentos mencionados a modo de ejemplo,

se refleja asimismo en su imprecisión en el derecho internacional a pesar de contar entre sus instrumentos fundacionales con el bioderecho, que considera crucial la noción de dignidad (Andorno, 2011). El bioderecho internacional utiliza el término «dignidad» en dos sentidos aparentemente opuestos, que en realidad resultan complementarios: a) en su acepción clásica de los derechos humanos (*dignity as empowerment*) y b) en cuanto restricción en relación con los instrumentos derivados de la bioética (*dignity as constraint*). El primero se identifica con la autonomía individual y el derecho a desarrollar aquellas condiciones que favorecen el desarrollo de la personalidad, mientras que el segundo introduce la idea de la existencia de límites a la libertad individual en función del interés general (Andorno, 2011). La *Declaración sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos* de la Unesco de 1997 y la *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos*, adoptada por la Unesco en 2005, intentan conciliar ambas nociones de dignidad con un éxito relativo, a tenor de las discrepancias y de los conflictos morales que se suscitan constantemente en aquellos ámbitos relacionados con la vida de las personas.

Contrariamente a cuanto ocurre con la bioética, las discusiones sobre desigualdades de género raramente aluden a la dignidad humana, a pesar de que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* menciona explícitamente en su preámbulo y en su artículo 16 la igualdad de derechos de hombres y mujeres, y de que la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptara la *Declaración so-*

bre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer de 1967. Este último documento se convirtió en la referencia fundamental de la *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres* (CEDQW) de 1979, que entró en vigor en 1981. La Conferencia Mundial de Derechos Humanos de 1993 reconoció finalmente la violencia contra las mujeres como una violación de los derechos humanos.

Carlos Ruiz Miguel (2002) clasifica las características de la dignidad normativa en tres grupos. En el primero figuran aquellos textos que extraen la noción de dignidad de las fuentes naturales e intentan determinar si la libertad, la perfección del cuerpo y del alma y, sobre todo, la autonomía y la utilidad son esenciales en la vida civilizada. Un segundo grupo reconoce la dignidad humana a todos los seres humanos, pero excluye la posibilidad de garantizar la dignidad a determinados tipos de animales. El tercer grupo, integrado por la ley internacional y constitucional, se refiere a un único grado de dignidad, que el autor considera la solución más utilitaria. Este último reconocimiento, cuya generalidad y universalidad excluyen indignidades como por ejemplo la tortura, suscita controversias encarnizadas sobre otras dimensiones de la dignidad del ser humano tan relevantes como la clonación, la eutanasia o el aborto. Pero la pandemia de COVID-19 también ha planteado nuevos interrogantes de compleja resolución —más allá de las consideraciones éticas del triaje— sobre la obligatoriedad o no de vacunarse y los límites de las disposiciones y normativas determinadas por los gobiernos (central y au-

tonómicos). Sirva como ejemplo la sentencia del Tribunal Constitucional, en julio de 2021, contra los apartados 1, 3 y 5 del artículo 7 del Real Decreto 463/2020 del estado de alarma para la gestión de la crisis sanitaria originada por la pandemia⁷.

En cuanto al doble rol de los medios de comunicación en la defensa de la dignidad y su contemporización con las indignidades, uno de los puntos más controvertidos de su actuación radica en la dificultad de delimitar la frontera entre la libertad de expresión y el derecho a salvaguardar la dignidad de las personas. Una disyuntiva derivada paradójicamente de lo que Habermas (2010, 12) considera la «premisa revolucionaria» sobre la que se fundan los sistemas legales modernos y según la cual «está permitido todo lo que no está expresamente prohibido por la ley, los derechos subjetivos y no los deberes».

POR UNA FENOMENOLOGÍA DE LAS INDIGNIDADES

Si partimos de la noción de dignidad humana recogida en los documentos políticos y las leyes sobre el tema y la confrontamos con su práctica, se puede observar una doble conceptualización: la *dignidad ontológica* y la *dignidad*

⁷ Nota informativa núm. 7472021, disponible en: https://www.tribunalconstitucional.es/NotasDePrensaDocumentos/NP_2021_074/NOTA%20INFORMATIVA%20N%C2%BA%2074-2021.pdf.

fenomenológica (De Miguel Beriain, 2004). La *dignidad ontológica* le corresponde a la persona en función de su esencia y de su capacidad de trascender yendo más allá de los hechos para emitir juicios morales. La *dignidad fenomenológica* emerge como consecuencia de la obligación del ser humano de actuar moralmente en razón de la *dignidad ontológica* que posee.

La *dignidad ontológica* pertenece a la humanidad en su conjunto, mientras que la *dignidad fenomenológica* se refiere a la especie humana en cuanto colectivo (De Miguel Beriain, 2004). La *dignidad ontológica* deriva de nuestra capacidad de discernir entre el bien y el mal, pues solo la conciencia perceptiva de la indignidad nos induce a restituirla o a impedirla. La *dignidad fenomenológica* nos capacita como sujetos morales en nuestra relación con los otros (De Miguel Beriain, 2004). Desde una perspectiva semiótica, podríamos decir que la *dignidad ontológica* se fundamenta en el *saber*, mientras que la *dignidad fenomenológica* se rige por el *deber*. Y esa es precisamente la razón por la que no cabe preguntar a los educadores morales por qué habríamos de ser morales sino, en todo caso, por qué tendríamos que preocuparnos por un extraño: «porque eso es lo que hay que hacer en esa situación; porque ese es el tipo de historias que nos mueven a la acción», responde Richard Rorty (1993, 133).

En cuanto seres humanos, reconocemos la dignidad en nuestros actos y los del prójimo para salvaguardarla o subsanar las indignidades, aunque con frecuencia caemos en el error de identificarlos con las actitudes o disposiciones de

ánimo. Así, el columnista especializado en política David Brooks se interrogaba, en un artículo del *New York Times* de 2009, por las características que modelaron la personalidad de los grandes políticos de Estados Unidos a partir de George Washington y consideraba que Barak Obama poseía los rasgos asociados con la dignidad, entre los que destacaba la discreción y la serenidad. Sin embargo, el juicio moral que la historia le depare a este expresidente estadounidense dependerá de la descripción de sus acciones realizada por la posteridad.

La posibilidad de comprender la dignidad en todo su alcance a partir de la descripción de indignidades deriva de su carácter binario. La dignidad solo se puede entender en relación con la ofensa, lo que requiere de una estructura comunicativa: «Violar la dignidad es un acto que nos permite entender el efecto de sentido de la dignidad», sostiene Paolo Fabbri⁸. El semiólogo italiano ilustra la necesidad de que primero haya ofensa para poder afirmar la dignidad mediante el movimiento español del 15-M, surgido en 2011. Sus integrantes exhibían como un valor su carácter de *indignados*; solo que, a diferencia de la dignidad, la indignación no puede ser nunca un valor porque únicamente representa un estado de incertidumbre sobre el valor. «El verdadero poder de este pueblo es su poder de in-

⁸ Paolo Fabbri (2014), «Valore, dignità e indignazione: conversazione con Paolo Fabbri», disponible en: <https://semioticabologna.wordpress.com/2014/10/30/valore-dignita-e-indignazione-conversazione-con-paolo-fabbri/>.

dignación, es su fuerza de renovación», clamaba Albert Camus contra el gobierno de Vichy connivente con los nazis (2021 [1945], 255).

La indignación implica una situación de complacencia respecto de una acción que no exige realizar ningún tipo de elección: «Estoy indignado pero no hago nada para cambiar la situación. Me limito a exhibir mi indignación y quedarme en esta especie de valencia general, que Greimas llamaba “la sombra del valor”», añade Fabbri. La «sombra del valor» es un presentimiento del valor, que oscila entre la atracción y la repulsión; la unidad y la escisión; el equilibrio y el desequilibrio; el presente y el avenir: un haz de posibilidades a la espera de concretarse mediante el contenido semántico de la narrativa. A diferencia de la indignación, que expresa un estado del alma, la indignidad adopta la forma de un acto contra el «efecto de sentido» de la dignidad, pues esta última solo se comprende cuando se visibiliza su violación.

La dignidad es un concepto indeterminado pero no inútil, señala Victoria Camps (2009), porque las decisiones sobre los comportamientos dignos e indignos lo van enriqueciendo y cargándolo de buenas razones para defender ciertas maneras de actuar en lugar de otras. Eso mismo expresaba Camus cuando criticaba la connivencia de los franceses con las indignidades cometidas por el gobierno de Vichy sobre su posición respecto de la Guerra Civil española:

Quizás sea cierto que no debemos intervenir en España. Pero sí que es intervenir, precisamente, establecer

relaciones diplomáticas. Sí que lo es admitir la fuerza y la injusticia al aceptar a su representante. Tenemos cosas mejores por hacer. Y, si somos capaces de borrar la insoportable vergüenza del Gobierno de Vichy por haber colocado a Companys y a muchos otros ante los fusiles de la Falange, sepamos al menos callar y conservar el más neutral de los silencios. No nos honrará, pero nos ahorrará la indignidad (Camus, 2021 [1945], 231).

La aproximación empírico-fenomenológica es la perspectiva adoptada por la filosofía moral y política para introducir la discusión sobre la indignidad mediante el estudio de casos (Pele, 2010). Se trata de convertir la riqueza y la diversidad de nuestra vida empírica en el factor constitutivo de un discurso que abarque todo lo concerniente a la dignidad humana, al objeto de evitar las teorías reduccionistas sobre ella (Gibson, 2017). No obstante, es preciso recordar que la descripción fenomenológica de las indignidades tiene un carácter heurístico y situado en el contexto espaciotemporal en el que se generan las condiciones de su acepción social, cuya descripción revela el sentido pleno de su contravalor: la dignidad.

Evolución del concepto de dignidad en la filosofía

Pocos conceptos han experimentado un éxito tan fulgurante como el de dignidad, a pesar de tratarse de una expresión ética controvertida por su carácter elusivo, vacío de contenido y en constante evolución (Gibson, 2017). Algunos estudiosos consideran la dignidad un tema fundamental de la filosofía, mientras que otros cuestionan su alcance ético (Michellini, 2010). Sin embargo, la complejidad intrínseca del término no ha sido óbice para que exista un acuerdo generalizado sobre su significación y sus aplicaciones, pues tanto su vaguedad como las dificultades que presenta su definición pueden resultar características más positivas que negativas en su aplicación práctica.

De Miguel Beriain (2004) diferencia dos acepciones históricas de la dignidad. La primera se identifica con el respeto a la persona en cuanto ser humano, que constituye un valor intrínseco. La segunda define la dignidad como una cualidad relacional, que difiere en cada caso y puede variar en el curso de una vida.

Hasta el siglo XIX, la noción de dignidad designaba principalmente el rango social elevado, lejos aún de la univer-

salidad que Kant (1995 [1785]) le había atribuido un siglo antes. Pero eso no significa que los pensadores griegos y medievales no utilizasen otros términos con significados más o menos afines hasta la introducción en Roma del vocablo *dignitas*, del que deriva el español «dignidad». Ni menos aún que las filosofías moral y política no atribuyeran otros sentidos más próximos a la acepción actual del concepto entre los siglos XV y XVIII, como veremos en el recorrido por la noción filosófica de la dignidad que realizaremos a continuación.

El término «dignidad» procede del indoeuropeo *dek*, raíz de un verbo que significaba «tomar», «recibir», «honrar». De ahí deriva la forma nominativa griega *dekos* («ornamento», «distinción», «honor», «gloria»). *Dekos* originó a su vez el adjetivo latín *decus* («gloria», «honor», «dignidad») y la forma verbal impersonal *decet*, relacionada con el griego *dokein* («ver», «mostrar», «opinar») (Ruiz Miguel, 2002). El adjetivo latín *dignus* («lo que se adapta», «valioso», «digno de») se remonta también a *dekos* y originó el sustantivo *dignitas*. En cambio, los términos griegos *dekomai* («acepto»), *dokeo* («digo» o «encuentro»), *doxa* («opinión» o «fama») y *dogma* («resolución»), derivados asimismo de la raíz indoeuropea *dek*, no están suficientemente próximos a *dignitas* como para poder determinar su relación (Ruiz Miguel, 2002).

Mette Lebech (2004, 59) señala que: «Paradójicamente, *dignitas* traducía el griego *axioma* cuando el latín se adaptó para lidiar con la lógica, lo que indica que la dignidad, a pesar de su “ostentación”, es realmente algo que debe

darse por sentado, como un primer principio». Ferrater Mora (1979 [1941]) también considera la dignidad un significado originario de *axioma*; pero otros autores rechazan la relación entre ambos términos sobre la base de que *axioma* traducía asimismo *auctoritas*, la cualidad que otorga a la persona autoridad e influencia (Griffin, 2017). La *dignitas* era un concepto multivocal, que designaba tanto la condición ontológica de superioridad como el estamento ético en el sentido de honor («mérito», «dignidad», «rango elevado»); incluía, pues, las ideas de valor y de respeto, pero no era algo inalienable ni inmerecido (Griffin, 2017; Ruiz Miguel, 2002). La adjunción a *dignitas* del prefijo negativo «in» originó, entre otros antónimos derivados, el adjetivo *indignus* («indigno», «inmerecido») y el sustantivo *indignitas*, un término introducido en el derecho romano para definir la capacidad del fisco de reivindicar la herencia destinada a una persona que no se considera merecedora por su conducta deshonrosa.

Lebech (2004) identifica cuatro escenarios diferentes en el desarrollo de la dignidad humana, cada uno de los cuales está íntimamente relacionado con el contexto temporal en el que se gestó y ejemplifica una posibilidad lógica diferente. Estas cuatro maneras de explicar la dignidad constituyen, para la autora, las ideas rectoras de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*:

- 1) Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) representa el *marco cosmocéntrico* de la Antigüedad, que intentaba explicar la dignidad partiendo de la naturaleza.

- 2) Tomás de Aquino (1225-1274) representa el *marco cristocéntrico* de la Edad Media, que define la dignidad humana en relación con Jesucristo.
- 3) El filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804) representa el *marco logocéntrico* de la modernidad, que considera la dignidad humana como un tributo a la razón.
- 4) Mary Wollstonecraft (1759-1797) representa el *marco poliscentrado* de la posmodernidad, a partir del cual examina la dignidad humana en relación con la aceptabilidad social.

LA ANTIGUA GRECIA

No se tiene constancia de que ni el poeta Homero ni los filósofos griegos mencionaran explícitamente la dignidad humana, si bien utilizaban algunos adjetivos próximos al valor otorgado a las personas y a las cosas, como el ya citado *axioma*. Con el paso del tiempo, *axioma* se convirtió en un atributo ligado al rango social (Rankine, 2017).

La dignidad constituía un «predicado accidental» en la Grecia antigua, que separaba a unos ciudadanos de otros y establecía rangos y categorías, lo que no impedía el reconocimiento del valor de los seres humanos: «El digno o dotado de dignidad era excelente (*aristos*) o virtuoso y por ello merecía respeto» (Valls, 2009, 71). Rorty (1993) observa en Platón una diferenciación entre los seres humanos y los animales basada en la posesión, por parte de los pri-

meros, de una característica especial merecedora de ser respetada y cultivada, que los situaba en una categoría ontológica diferente. Para Nüssbaum (2019), los pensadores cínicos y estoicos fueron los primeros en reconocer el valor de los seres humanos e identificarlo con la razón (práctica) y la capacidad moral. Esta filósofa estadounidense atribuye a Diógenes el Cínico (412-323 a.C.) un concepto muy próximo a la dignidad, el *cosmopolitismo*, derivado del respeto y la admiración que merecen todos los seres humanos por el hecho de estar dotados de razón, con independencia de su origen y de la clase social a la que pertenezcan.

LA ANTIGUA ROMA

En la antigua Roma, la dignidad estaba ligada a la *maiestas*, un término social y político difícil de conectar con la acepción de la dignidad en el derecho, que definía el lugar de cada persona en la sociedad (Griffin, 2017; Ruiz Miguel, 2002). La *dignitas* designaba un estamento ontológico de superioridad derivado del reconocimiento otorgado por la comunidad a los príncipes, magistrados, oficiales de alto rango o eclesiásticos. Frente a esta acepción restringida, los filósofos romanos dotaron al concepto de significación moral a partir de la premisa de que el hombre era un ser superior, creado por Dios a su imagen y semejanza (De Miguel Beriain, 2004). De ahí que la *dignitas* se utilizara en los textos políticos, y sobre todo en los filosófico-literarios, en el sentido de honor, elevación o posición

honorable, para designar el mérito, la integridad y la indiferencia al provecho y la lealtad (Ruiz Miguel, 2002).

De Officiis, la obra magistral del jurista, político, filósofo y escritor Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.), constituye un punto de partida extremadamente relevante del sentido social que la *dignitas* adquiriría partir del siglo XVII. Este pensador atribuía el origen de la dignidad a la auto-creación humana o proceso mediante el cual se confería al hombre la *dignitas*, el mismo procedimiento seguido en la constitución de la humanidad. La dignidad de la autocreación era igual para todos los hombres porque, careciendo de esencia, tenían que crearla. Si, como sostiene Meir Dan-Cohen (Waldron y Dan-Cohen, 2012) en su interpretación de Jeremy Waldron, el portador de la dignidad ciceroniana —el *self*— no era un nóúmeno, sino un yo socialmente construido, la distancia entre la *dignitas* entendida como rango y la *dignitas* en cuanto valor de la persona se reducía tanto que podrían llegar incluso a converger. Con todo, la descripción práctica de la dignidad realizada por Cicerón implicaba que no siempre la definiera del mismo modo (Copenhaver, 2017). Así, el filósofo romano atribuía dos sentidos diferentes a la *dignitas*, entendida, por un lado, como una noción derivativa que se remontaba a algunos términos como «honor» y «elogio» y, por otro, como un atributo que todos los seres humanos poseían independientemente de sus logros. Es decir, que aunque a veces utilizaba el término en el sentido habitual de su época, Cicerón también introdujo la noción de dignidad de la raza humana (Darwall, 2017).

Nüssbaum (2019) considera la modernidad como el período que conectó la capacidad humana de elegir de manera autónoma con la dignidad, y señala la influencia de los estoicos y los cínicos romanos en los filósofos de los siglos sucesivos hasta llegar a Kant. El *cosmopolitismo* heredado de la antigua Grecia constituía —en opinión de esta filósofa estadounidense— la piedra angular de la noción de *dignitas* desarrollada por ambas escuelas filosóficas, para las que la razón no era otra cosa que aquella porción de lo divino que se manifestaba en cada uno de nosotros, destinada a convertir a todos los seres humanos en merecedores de respeto: esclavos o libres, hombres o mujeres. El *cosmopolitismo* fue utilizado por el estoico Gayo Musonio Rufo (25-95) para defender la igualdad en la educación del hombre y la mujer, e incluso la educación superior de la mujer casada.

Antonio Pele (2005) resume en los siguientes términos las cuatro grandes aportaciones de la filosofía clásica a la dignidad:

- 1) El cuidado de sí y el descubrimiento de la intimidad personal, de donde deriva el cuidado de los demás.
- 2) El *sapere aude*, principio popularizado en el XVIII por Kant en referencia a la libertad de decidir y de creer o no creer gracias a la autonomía de la razón.
- 3) El *carpe diem* o búsqueda de la felicidad individual, que induce al individuo a convertirse en el dueño de su propio destino.
- 4) La identidad cosmopolita, que se apoya en la moral igual de todos los seres humanos.

EL MEDIEVO

Los escritos cristianos medievales no dicen mucho acerca de la dignidad de los seres humanos en razón de su naturaleza. La falta de referencias a este concepto en la Vulgata (la Biblia traducida al latín), el Nuevo Testamento o el libro del Génesis mantuvo la concepción de la dignidad asociada con algo externo a la esencia de la persona, como señala Bonnie Kent (2017). Esta profesora de la Universidad de California atribuye el escaso interés de la patrística por el concepto de dignidad a la creencia de que había otros seres dotados por Dios con mayor dignidad que Adán y Eva: los ángeles. Pero también a la convicción de que la naturaleza humana no era igual a la otorgada inicialmente por Dios al hombre, pues había sido deformada por el pecado.

A grandes rasgos, se puede afirmar que los pensadores de la Edad Media mantuvieron la acepción de la dignidad ligada al concepto de *maiestas*, cuyo máximo exponente identificaban con el papa (De Miguel Beriain, 2004). Jürgen Habermas (2010) considera, no obstante, que fue en la Edad Media cuando las discusiones sobre la creación de los seres humanos a imagen y semejanza de Dios liberaron a los primeros de su dependencia de los roles sociales, a partir del vínculo propuesto en la Antigüedad para unir las nociones de dignidad y persona.

El papa León el Grande (390-461) fue una figura decisiva en el giro que la perspectiva cristiana imprimió a la

dignidad en el siglo v, al identificar la *dignitas* con el rango elevado característico de las altas magistraturas, pero extendiéndola a toda la humanidad. A partir de la doble premisa de que el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios y de que el propio Dios había dignificado la naturaleza humana al convertirse en hombre, León el Grande conciliaba el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos con el dogma cristiano, dotándola de categoría ontológica pero sin contenido moral (Ruiz Miguel, 2002). De ahí que, aunque la dignidad fuera para este papa una característica que todos los humanos eran susceptibles de poseer, solo los cristianos la ostentaban realmente e incluso podían perderla si cometían pecados graves (Kent, 2017).

La noción de dignidad de León el Grande no influyó en los textos patrísticos sucesivos, ni tampoco en los escritos de los filósofos medievales, aunque sus ecos resonaron en los escritos de Tomás de Aquino (1225-1274) ocho siglos después (Kent, 2017; Ruiz Miguel, 2002). En la línea de su predecesor, Aquino sostenía que lo que situaba al hombre por encima del resto de los seres era precisamente el haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Para este filósofo escolástico, la dignidad era una categoría ética que poseía un valor intrínseco y residía en el hecho de ser «naturalmente libre»; pero, a diferencia del estamento ontológico que le reconocía León el Grande, Aquino le atribuía un carácter teológico (Beltrán, 2017).

DEL HUMANISMO A LA MODERNIDAD

Patrice Rankine (2017) identifica dos grandes etapas en la fundamentación histórica del concepto de dignidad: la época premoderna y la moderna. Si los filósofos de la época premoderna consideraban que la dignidad humana procedía del parentesco del hombre con Dios, los pensadores de la época moderna creían que la dignidad de la persona derivaba específicamente de su naturaleza humana.

Los filósofos renacentistas que se ocuparon de la dignidad en la época premoderna la consideraban un don divino. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), uno de los autores más citados en la reconstrucción genealógica de este concepto, contribuyó a modernizarlo mediante la afirmación de la libertad humana y la capacidad del hombre de hacerse a sí mismo (Darwall, 2017). En la línea de León el Grande, Pico también atribuía a la dignidad un carácter ontológico, al entender que el hombre nacía digno y que esa dignidad era igual para todos los seres humanos: inalienable y dependiente de la libertad humana (Ruiz Miguel, 2002). Sin embargo, algunos autores discrepan sobre la preeminencia que se suele atribuir a la reflexión sobre la dignidad de este pensador renacentista. Así, Brian Copenhaver (2017) nos recuerda que el sugestivo título de la obra de Pico, *Oratio de hominis dignitate* (1846), fue una aportación póstuma a este escrito, el único en el que su autor menciona la dignidad. Al parecer, Pico escribió la

Oratio con el objeto de introducir un texto más largo, que provocó la condena papal y su exilio a Francia, y únicamente se refiere a la dignidad en dos ocasiones. La relevancia que se le atribuye a la *Oratio* derivaría, para Copenhaver (2017), de la enorme popularidad que alcanzó en las facultades de filosofía de Estados Unidos tras su publicación en 1949, un año después de que la ONU proclamara la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

Algunos estudiosos consideran más relevante que la *Oratio* el texto de Giannozzo Manetti (1396-1459) *De dignitate et excellentia hominis*, escrito unos años antes que el de Pico bajo la influencia del historiador renacentista Bartolomeo Fazio (1400-1457) (Copenhaver, *op. cit.*). Manetti apuntalaba su concepto de dignidad sobre la idea de León el Grande —reconocida también por Aquino— de que el hombre había sido creado a imagen y semejanza de Dios, a lo que el humanista florentino añadía la perfección del cuerpo y del alma de los que había sido dotado (Ruiz Miguel, 2002). La dignidad era para Manetti sinónimo de excelencia y prestancia y, al tratarse de algo que pertenecía al hombre, poseía categoría ontológica. Se trataba, no obstante, de una universalidad tan solo aparente, desde el momento en que para este humanista italiano ninguna mujer, niño o esclavo podía sobresalir en *dignitas* (Copenhaver, 2017).

La modernidad supuso un cambio radical en la manera de entendernos a nosotros mismos, así como nuestro mundo y los valores que lo regulan, cuya pérdida en épocas precedentes culminó en la Ilustración con la afirmación

de los derechos humanos en su forma política moderna (Parekh, 2008). Christine Henderson (2017) atribuye el surgimiento del concepto moderno de dignidad a la consolidación de la burguesía entre los siglos XVII y XVIII, a la que se fueron asociando cualidades que describían hábitos y rasgos funcionales a sus objetivos: ahorro, trabajo, honestidad, etc. Sucesivamente, esas cualidades se convertirían en algo deseable por sí mismo, pues su posesión dotaba de estatus moral y de dignidad a quienes las poseían. Sin embargo, la nueva clase social burguesa también poseía otras características que, en la interpretación de Rousseau o de Kant realizada por Henderson (2017), destruían la independencia individual y la libertad a causa de la instrumentalización de las personas.

Sea como fuere, el siglo XVII representó un retroceso en la concepción autónoma de la idea de dignidad, si bien emergió con fuerza una asociación entre esta y la libertad que sería clave en su vinculación sucesiva con la ley. Así, para Samuel Pufendorf (1632-1694), el hombre ostentaba una igualdad de derecho que tenía obligación de cultivar en la vida social en cuanto parte de la naturaleza humana. Su sociabilidad incluía el reconocimiento, por parte del resto de la humanidad, de que era poseedor de una dignidad que lo convertía en acreedor de respeto. Thomas Hobbes (1588-1679) también consideraba necesario en su *Leviatán* —la obra que propone el contrato social como legitimación del Estado absoluto— el reconocimiento público de la dignidad, aunque la entendía fundamentalmente como un valor y un hecho socioeconómico no normativo (Darwall, 2017).

Rankine (2017) defiende la continuidad entre la pre-modernidad y la modernidad al señalar que la vertiente antropocéntrica de esta última, potenciada sucesivamente por la idea kantiana del hombre en cuanto fin en sí mismo, recuperaba los rasgos humanos de la dignidad del período premoderno. Dichos rasgos, reinterpretados de manera secularizada a partir del siglo xvi, serían integrados en una acepción de la dignidad en cuanto atributo propio del ser humano, que no cabía demostrar para poder obtenerlo (Michellini, 2010; Pele, 2010).

LA ILUSTRACIÓN

La secularización de la dignidad iniciada por Tomás de Aquino concluyó con el giro copernicano que los filósofos del siglo xviii imprimieron a su concepción filosófica, obligada a justificarse a partir de entonces mediante la racionalidad. La aproximación de la noción de dignidad a la estética que lleva a cabo Friedrich Schiller (1759-1805) y, sobre todo, la relación entre la dignidad y los conceptos de autonomía e igualdad introducidos por Immanuel Kant representan las aportaciones más notables del período de la Ilustración.

Schiller diferenciaba entre gracia (una categoría estética, pero también ética) y dignidad. Ambas constituían rasgos de la acción, pues la persona agraciada era alguien que no solo hacía lo apropiado, sino que además lo llevaba a cabo sin ningún tipo de lucha interior ni dificultad de elec-

ción (Rosen, 2012). Este filósofo, poeta y dramaturgo identificaba la dignidad con la expresión de la libertad moral de la persona y su capacidad individual de erigirse sobre los instintos. De ahí que postulara la necesidad de unir la gracia con la dignidad para producir un comportamiento equilibrado; una reinterpretación innovadora surgida como reacción al rigor de la moral kantiana (Becchi, 2019).

Pero fue Kant quien dotó a la dignidad de una nueva dimensión, al conectar *würde* —el término que utilizaba para designarla— con *dignitas* e introducir el concepto de autonomía moral. El gran filósofo alemán distinguía entre el valor y la dignidad; pero, mientras que el primero tenía un precio y podía ser permutado por algo equivalente, la dignidad representaba un valor intrínseco de la persona moral que no era intercambiable (Michellini, 2010). El ser humano estaba por encima de cualquier precio porque poseía una dignidad inalienable, cuyo valor era objetivo y absoluto. Nunca podría ser considerado como un medio para obtener algo, sino como un fin en sí mismo.

Oliver Sensen (2017) identifica cuatro acepciones diferentes de dignidad en Kant. La primera equivalía a la *dignitas* de la antigua Roma e implicaba la elevación de un miembro del grupo por encima del resto. Para la segunda, afín a la acepción estoica, la dignidad humana era la dignidad de todos los seres humanos, sin implicaciones morales. La tercera acepción estaba conectada con la anterior, pero no era absoluta ni necesariamente universal, y designaba la dignidad de la moralidad. La cuarta acepción sostenía que los seres humanos tenían dignidad porque eran merecedo-

res de respeto. Este último tipo de dignidad se podía perder o ganar, al igual que el primero y el tercero, si bien tenía un sentido absoluto, como el segundo.

En definitiva, Kant entendía que los seres humanos eran especiales en naturaleza porque tenían libertad y eran elevados porque merecían reconocimiento y respeto. El filósofo ilustrado consideraba un hecho objetivo que todos los seres humanos tenían el mismo valor, por lo que la relación de respeto debía ser recíproca. Sensen (2017) infiere de todo esto dos consecuencias importantes: 1) todos los seres humanos tienen que ser respetados y poseen el mismo estándar moral; 2) la dignidad no es algo inherente a los seres humanos, sino el resultado de una buena voluntad o principio de acción libre de influencias y circunstancias contingentes. Es una voluntad que sirve por su propia iniciativa a la ley moral o imperativo categórico: «obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» (Kant, 1995 [1785], 39).

La idea kantiana de que la dignidad era una cuestión fundamentalmente moral y radicaba en la autonomía de la voluntad inspiró un nuevo paradigma, al resacralizarla proclamando la existencia de límites a la acción de la libertad, fundamentarla en la autonomía humana e insertarla en la ley (Ruiz Miguel, 2002).

A modo de síntesis de la extraordinaria aportación de Kant a la reflexión filosófica sobre la dignidad, se puede decir que considera a los seres humanos especiales en su naturaleza porque poseen libertad y porque deben ser respetados como requiere el imperativo categórico. Los dere-

chos humanos derivan, en consecuencia, de su contenido moral; es decir, de una concepción universalista e individualista de la dignidad humana (Habermas, 2010). De ahí que lo que se debe respetar de los otros sea su esfuerzo por realizar su dignidad inicial; y eso se lo debemos a filósofos como Platón y Kant, señala Rorty (1993, 119), «porque profetizaron utopías cosmopolitas».

Demy Debes (2017b) reconoce el monumental legado de Kant, pero pone en duda que su aportación constituya el punto de partida de la idea actual de dignidad, basada en la acción racional de la autonomía humana, y articula una segunda historia del concepto, a través de otros pensadores ilustrados como Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith o Sophie de Grouchey. Este profesor de filosofía de la Universidad de Memphis introduce su argumentación recordando las contradicciones que caracterizaban el período de la Ilustración, cuando las innovaciones en ética, política, gobierno, medicina, industria y tecnología convivían con otras realidades más complejas, antesala de los movimientos revolucionarios del siglo XIX (Debes, 2017b).

EL SIGLO XIX

La universalización de la dignidad se produjo en el siglo XIX en el seno de las controversias sobre el género, la raza y el trabajo que tuvieron lugar en dicho período. Fue entonces cuando se fue abriendo paso una concepción de

la dignidad inherentemente personal, más allá de la respetabilidad posicional o jerárquica que designaba (La Vague-Manty, 2017). Sin embargo, mientras que la dignidad entendida como un rasgo de la personalidad iba ganando terreno, continuaban perpetuándose las indignidades históricas provocadas por la exclusión de los más débiles: las mujeres, los esclavos y los pobres. En medio de las numerosas contradicciones del primer siglo de la era contemporánea, que desempeñó un papel determinante en el impulso de los derechos humanos, la revolución industrial y el movimiento obrero contribuyeron a reafirmar el concepto de origen cristiano de la respetabilidad del trabajo, que entroncaría con las luchas por los derechos sociales y políticos y, por consiguiente, con la dignidad.

En términos generales se puede decir que el concepto de dignidad, entendida a partir de Tomás de Aquino como el valor de algo en razón del lugar que ocupa en el orden divino, siguió siendo una idea central en el siglo XIX (Rosen, 2012). La idea de la dignidad del trabajo, que ya había sido avanzada por los socialistas y los liberales, fue introducida por León XIII (1810-1903) en 1891, aunque este papa no la identificara en absoluto con el igualitarismo. Bien al contrario, León XIII partía del reconocimiento de que todos los hombres tenían dignidad, que consistía en su capacidad de desempeñar el papel determinado por la posición de cada uno en la estructura social. Lástima que, desde la lógica del tradicionalismo atávico que defendía, a la mujer casada le atribuyera la función de obedecer.

Los estudiosos de Karl Marx (1818-1883) consideran que, para el revolucionario alemán, los conceptos como el de dignidad humana eran poco más que palabras vacías, aunque su perspectiva sobre la moralidad se podría calificar cuando menos de controvertida. Somogy Varga (2017) sostiene que el joven Marx tenía una visión positiva de la dignidad, conectada en sus obras más tempranas con la lucha de clases, la alienación y el trabajo. Sucesivamente, Marx ya no concebiría la dignidad como algo que hubiera de ser respetado por su propia naturaleza, sino como algo que habría de ser ganado (Pele, 2010). En definitiva, la dignidad humana era en cierto modo para el marxismo el reverso de la alienación (De Miguel Beriain, 2004).

El período previo a la República de Weimar (1918-1933) fue testigo del creciente interés por el concepto de dignidad suscitado por los filósofos del siglo anterior Schiller y Kant; pero también de las furibundas críticas de otros pensadores como Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900) o el propio Marx (Varga, 2017). Los grandes cambios acaecidos en los siglos XIX y XX fueron acompañados de la destrucción de las viejas jerarquías y la construcción de nuevas formas de asociación basadas en la raza, la etnia o la religión, que provocaron «un creciente sentimiento de la individualidad y una visión cambiante de la visión de la dignidad» (Tarling, 2007, 146-147). A partir de entonces, la equidad y la dignidad ya no estarían asociadas necesariamente.

LA CONTEMPORANEIDAD

Nuestra percepción de la dignidad humana está influenciada por la Ilustración, el pensamiento de las revoluciones francesa y americana y la idea romántica del énfasis en lo individual (Tarling, 2007). Sin embargo, el *ethos* de la modernidad minó este concepto e hizo necesaria la aserción de los derechos humanos, crecidos por mor de la elevación de la dignidad humana a partir de Kant (Andorno, 2019). No sería hasta la contemporaneidad cuando la dignidad humana llegara a ocupar el lugar prominente en el discurso político sobre los derechos humanos y la toma de decisiones judiciales (Habermas, 2010).

La fundamentación política de la dignidad humana que lleva a cabo Hannah Arendt (1998 [1951]) gira en torno a la necesidad de su afirmación y su reconocimiento, dos características de las que depende la existencia política de la dignidad abstracta o metafísica, sin cuya aseveración estaría vacía de contenido (Macready, 2016). Aunque todos los intérpretes de Arendt coinciden en señalar que la dignidad humana constituye uno de los elementos centrales de su filosofía política, algunos autores le atribuyen un sentido ambiguo, acaso porque apenas si se preocupó de su vertiente metafísica. Arendt defendía la comprensión de la dignidad humana en su dependencia de la acción política, derivada tanto de la preservación y expresión de la propia dignidad de la persona humana como del reconocimiento

por parte de los otros (Macready, 2016). De ahí su debilidad en cuanto concepto metafísico y la necesidad del pensamiento colectivo y del diálogo en la reelaboración política realizada por esta filósofa judía de origen alemán, a quien el régimen nazi convirtió en apátrida en 1937.

En la actualidad, la dignidad humana se considera la fuente moral de la que derivan todos los derechos fundamentales, por lo que en ningún caso se puede reducir a la autonomía de la persona. Por el contrario, es la dignidad humana la que fija el marco en el que las decisiones de las personas gozan de legitimidad, aunque algunas cuestiones tan controvertidas como la gestación subrogada o la eutanasia estén —paradójicamente— permitidas o prohibidas en diferentes países que ocupan los primeros puestos de la clasificación en el respeto a los derechos humanos.

La dignidad humana representa, en opinión de Habermas (2010), la vía de acceso para trasladar al derecho la sustancia igualitaria y universalista de la moral, por lo que necesariamente ha de estar anclada a un contexto social específico. La nueva categoría de los derechos humanos —tal y como la entiende este filósofo y politólogo alemán— unifica dos elementos que previamente se incluían en la discusión sobre la dignidad humana por separado: la moral internalizada de cuño kantiano y los derechos positivos, promulgados y coactivos (Andorno, 2019).

Los derechos humanos constituyen una utopía realista porque no proponen imágenes engañosas ni fundan la idea de una sociedad justa en las instituciones de los estados constitucionales, sino que se conectan con una demanda

universal de validez que solo puede otorgarles la cualidad de derechos exigibles en una comunidad política particular (Habermas, 2010). Sin embargo, su constante vulneración induce a algunos pensadores a reclamar la necesidad de dotar a la dignidad de un estatus normativo para poder fundamentarlos (Waldron y Dan-Cohen, 2012). Se trataría, pues, de reconstruir la idea de la dignidad desde el propio marco jurídico, en unos términos similares a aquellos con los que se lleva a cabo la reconstrucción de la idea de ciudadanía (Beltrán, 2017). Y es en este contexto donde se evidencia la función de los medios en cuanto adalides de la discusión pública sobre la dignidad. Pero también su potencial en la creación y diseminación de indignidades.

Segunda parte

La dimensión cultural de las (in)dignidades

La historiografía tradicional excluía la mayor parte de la vida social y cultural, que relegaba principalmente al arte y la ficción al amparo de una doble premisa. Por un lado, se asumía que la objetividad delimitaba el rol del historiador; pero, al mismo tiempo, se consideraba que si los hechos existían por sí mismos, no había necesidad de probarlos; ni menos aún de interpretarlos. En los años setenta, la relación entre la historia y la ficción experimentó un vuelco notable con el reconocimiento, por parte de Hyden White (1992 [1973]) y de otros prestigiosos historiadores, de la distorsión inherente a las narrativas historiográficas en su búsqueda de elementos poéticos para interpretar y dotar de coherencia al pasado. Estos estudiosos afirmaban abiertamente que los mecanismos poéticos de la producción de relatos históricos utilizaban las mismas estrategias discursivas que la ficción, además de reivindicar para la historia la necesidad de una vinculación emotiva con el pasado similar a la de los textos ficcionales.

El *historical turn* al que dio lugar la nueva perspectiva afrontaba sin complejos la vertiente poética de la obra his-

tórica. Se reconocía, además, la naturaleza tropológica de los cuatro modos principales de la conciencia histórica: metáfora, sinécdoque, metonimia e ironía, en cuanto «formaciones de intuiciones poéticas que preceden y a la vez sancionan la teorías particulares utilizadas para dar a los relatos teóricos una explicación» (White, 1992 [1973], 11). En la década de los ochenta, las críticas de un nutrido grupo de intelectuales británicos a la apropiación thatcherista del patrimonio histórico (*National Heritage*) imprimieron un nuevo giro al debate sobre la historia sociocultural. Raphael Samuel (1994) acuñó el concepto *retrochic* para definir la mezcla posmoderna entre los viejos estilos y los nuevos, que emergía cuando la historia pasaba a un segundo plano y evidenciaba el surgimiento de toda familia completa de historias alternativas, construidas en los márgenes de la historia oficial.

David Lowenthal (2009 [1996]) recogió en los años noventa las críticas a la apropiación y la domesticación de la historia de la década anterior y las reelaboró desde un nuevo paradigma, que entendía la historia y los géneros discursivos como artefactos culturales. Una concepción antiesencialista no exenta de controversia, que favoreció el acercamiento entre la historia y la ficción.

El auge en las plataformas de producción y distribución de contenidos de la ficción inspirada en la historia ha suscitado un acalorado debate en las redes sociales sobre la reinterpretación de las indignidades contenidas en los relatos del pasado. A grandes rasgos, se pueden observar tres posiciones diferentes:

- En el primer grupo figuran quienes consideran este tipo de narrativas una práctica cultural consolidada y creen que es suficiente con observarla en perspectiva; es decir, en relación con el momento en el que se produjo.
- En el segundo grupo se sitúan las personas que expresan a partes iguales su indignación y su preocupación por el impacto de los relatos en la normalización de indignidades y exigen su retirada de los circuitos comerciales.
- El tercer grupo comprende a todos aquellos que proponen una recontextualización de los relatos susceptibles de perpetuar las indignidades del pasado, con el objeto de inducir en la audiencia una nueva reinterpretación de ellos.

«El feminismo, el movimiento Me Too, la lucha antirracista o las reivindicaciones de colectivos discriminados obligan a pensar en nuevos modos de exponer», escribía Eva Cantón en un artículo de *El Periódico* titulado «¿Qué hacemos con Picasso (y otros artistas cuestionables)?», donde mencionaba, junto con Pablo Picasso, otros nombres tan relevantes en la historia de la pintura como Paul Gauguin, Amedeo Modigliani, Auguste Rodin o Pierre-Auguste Renoir⁹. La reinterpretación del pasado desde el presen-

⁹ *El periódico*, 4 de julio de 2021, disponible en: <https://www.elperiodico.com/es/cuaderno/20210704/pablo-ruiz-picasso-maltrato-mujeres-11876333>.

te es uno de los ámbitos más controvertidos de la denuncia de indignidades, cuya resignificación resulta esencial para preservar el patrimonio cultural sin renunciar a la condena de las acciones o las actitudes consideradas en la actualidad atentados contra la dignidad de las personas.

¿RESIGNIFICACIÓN O CENSURA?

En su reflexión sobre los derechos humanos, Rorty (1993) nos recuerda que el concepto de dignidad se ha ido construyendo en Occidente fundamentalmente en abstracto, separado de su aplicación práctica, con el fin de garantizar su aplicabilidad universal. Para este filósofo pragmatista, las dificultades que plantea el estudio empírico de la dignidad derivan, en primer lugar, del hecho de que no se funda en la racionalidad sino en las emociones y, en segundo lugar, de que su convicción moral no procede de la teoría, sino de la simpatía y de la solidaridad; dos condiciones esenciales del progreso moral.

Javier Gomá considera que el *asco* es el motor del progreso moral de la humanidad y la reacción natural de las personas ante el atropello de la dignidad. Este filósofo español se remite a Norbert Elias para explicar la proscripción social de comportamientos habituales en determinados contextos históricos, a partir del siglo xvi:

La sociedad comienza a reprimir los elementos de placer en ciertas funciones por medio del temor; o, mejor dicho, comienza a privatizar tales funciones, a re-

cluirlas, en la «intimidad», en el «secreto» de la vida de los individuos, haciendo que los únicos sentimientos sociales frente a ellas sean los de carga negativa, el disgusto, el asco, la repugnancia (Elias, 2011 [1939], 183-184).

El progreso de la dignidad está ligado a aquello que nos da asco, afirma Gomá en una entrevista concedida a *El Mundo*: «El asco, ante el atropello de la dignidad, produce progreso moral»¹⁰. Esta aserción se podría encontrar con algunas objeciones por parte de aquellos filósofos que atribuyen al asco un carácter irracional; pero también de quienes sostienen su incompatibilidad con una moralidad de corte liberal (Salles, 2009). Sea como fuere, es necesario recontextualizar la revisión del pasado para no terminar convirtiendo en una auténtica caza de brujas la denuncia de indignidades que en un tiempo no eran socialmente percibidas como tales.

El movimiento Me Too, surgido en 2017 a raíz de la publicación en los diarios estadounidenses *New York Times* y *The New Yorker* de una larga lista de acusaciones de abuso sexual y violaciones contra el productor Harvey Weinstein, ilustra el cambio de paradigma propiciado por el contagio del *asco* que produjo el conocimiento de estos hechos. Sin embargo, aunque la condena de este tipo de indignidades se halla por encima de cualquier otra consideración, la relación entre la persona de conducta reprobada-

¹⁰ Entrevista a Javier Gomá, *El Mundo*, 6 de mayo de 2021, disponible en: <https://www.elmundo.es/cultura/teatro/2021/05/06/6090c9f421e6a0b3298b45da.html>.

ble y su producción artística plantea numerosos interrogantes cuyas respuestas distan mucho de ser unánimes.

«El “Me Too” deja sin película anual a Woody Allen por primera vez en 37 años», titulaba *El Español* una noticia de 2018 sobre el año sabático obligado de Allen al no haber encontrado ningún banco que lo respaldara¹¹. El caso de este director —otrra referencia intelectual— tras las acusaciones de acoso sexual realizadas por su hija Dylan Farrow es quizás el más conocido; pero no el único. La retirada en abril de 2021 de la biografía del escritor estadounidense Philip Roth (*Philip Roth. The Biography*, 2020) después de que su autor, Blake Bailey, fuera acusado de violación y abusos sexuales, recrudeció un debate en el que los medios están llamados a desempeñar un papel esencial. El escritor Antonio Muñoz Molina clamaba en *El País* contra la censura y la intolerancia y sostenía que «no son menos graves porque aseguren ejercerse en nombre de una causa noble», al tiempo que alababa la calidad de la obra de Bailey y la oportunidad que nos brindaba para reflexionar sobre el paso de tiempo y el modo en que cambian los valores¹².

El premio Donostia a la trayectoria de Johnny Deep en la 69 edición del Zinemaldia 2021 también fue objeto de dis-

¹¹ Marina Inglés, *El Español*, 29 de agosto de 2018, disponible en: https://www.elespanol.com/cultura/20180829/too-sin-pelicula-anual-woody-allen-primera/333967215_0.html.

¹² Antonio Muñoz Molina, «Vidas de novelista», *El País*, 21 de mayo de 2021, disponible en: <https://elpais.com/babelia/2021-05-21/vidas-de-novelist.html>.

cusión por la concesión del galardón honorífico a un actor y productor a quien su exmujer ha denunciado por malos tratos. El director del festival, José Luis Rebordinos, intentó zanjar la polémica con una carta dirigida a los medios en la que intentaba justificar el premio en los siguientes términos:

En los tiempos actuales, dados al linchamiento en las redes sociales, vamos a defender siempre dos principios básicos que forman parte de nuestra cultura y de nuestro ordenamiento jurídico: la presunción de inocencia y el derecho a la reinserción¹³.

LA SOMBRA DE BLACK LIVES MATTERS ES ALARGADA

Las discriminaciones y humillaciones de carácter racista son, junto con los abusos sexuales, las indignidades que han suscitado mayor clamor social en los últimos años tras el impulso de Black Lives Matter (BLM). Este movimiento internacional, de carácter descentralizado, surgió en las redes sociales en 2013 para protestar contra la absolución del policía acusado del asesinato de Trayvon Martin. Siete años después, la muerte en Minneapolis de otro joven ne-

¹³ Declaraciones de José Luis Rebordinos recogidos en *20 minutos*, 13 de agosto de 2021, disponible en: <https://www.20minutos.es/cinemanía/noticias/johnny-depp-no-ha-sido-detenido-acusado-o-condenado-el-director-del-festival-de-san-sebastian-sobre-la-polemica-del-premio-donostia-4792022/>.

gro, George Floyd, a causa de una práctica de abuso policial desencadenó una oleada de actos violentos y de manifestaciones en Estados Unidos que incrementó la popularidad y el apoyo al BLM y situó la cuestión del racismo en la primera plana de los medios internacionales. El auge del movimiento reavivó, a su vez, una polémica siempre latente sobre el colonialismo figurativizada entre otras prácticas contraculturales por el derribo de estatuas, un tema sobre el que los medios han informado ampliamente.

Como suele ocurrir en el contagio de las «pasiones sociales» (Guillaume, 1989), algunas iniciativas sobre la revisión cultural del pasado, realizadas tal vez con un exceso de celo y precipitación, se están cobrando un alto precio en Estados Unidos con la censura en los centros de enseñanza de grandes obras de la literatura norteamericana. *Matar a un ruiseñor* (1960), un tiempo referente de tolerancia e integración, figura entre los libros retirados en algunas escuelas bajo la acusación de legitimar la utilización de insultos racistas. Esta novela de Lee Harper, que lleva vendidos más de 40 millones de ejemplares, ganó el premio Pulitzer en 1961 y su homónima adaptación cinematográfica, dirigida Robert Mulligan en 1962, obtuvo tres Oscar. La lista de las obras literarias censuradas hasta ahora incluye otros títulos tan icónicos como, por ejemplo, *Las aventuras de Huckleberry Finn* (Mark Twain, 1884), una de las primeras novelas escritas en inglés vernáculo estadounidense; *El gran Gatsby* (Scott Fitzgerald, 1925), muy crítica con el estilo de vida de la fastuosa sociedad de los años veinte, o *Las uvas de la ira*, del premio Nobel John Steinbeck (1939),

galardonada con el Pulitzer en 1940. Paradójicamente, esta novela sobre el drama de la inmigración había sido muy criticada en su día por los sectores tradicionalistas de la sociedad estadounidense.

La famosa película de Victor Fleming *Lo que el viento se llevó* (1939) protagonizó en 2020 una de las manifestaciones más llamativas de la voluntad de resignificación del legado cultural. La adaptación de la homónima novela de Margaret Mitchell (1936), convertida en un clásico del cine universal y en un film de culto en Estados Unidos, se situó en el epicentro del maremoto que sacudió la conciencia colectiva del país tras la muerte de Floyd. Las numerosas acusaciones de romantizar el esclavismo y de perpetuar la ideología de las que fue objeto indujeron a Netflix a retirarla de su catálogo. La iniciativa, tan comentada en los medios sociales como el periplo de la biografía de Bailey sobre Roth mencionado precedentemente, culminaba poco tiempo después con su devolución al catálogo de la plataforma, a resultas de una audaz maniobra que intentaba conciliar las voces críticas con las airadas quejas de sus fans. La restitución de *Lo que el viento se llevó* a la programación de Netflix se produjo acompañada de dos vídeos para su visionado al comienzo y al final del film respectivamente, destinados a reflexionar sobre sus aspectos más controvertidos. Poco tiempo después, la plataforma Turner Classic Movies (TMC) se sumaba a esta estrategia de asepsia de la película más clásica de todos los clásicos de Hollywood con el lanzamiento de la serie *Reframed: Classic films in the Rearview Mirror*, que debutaba precisamente

con la película de Fleming. Los dieciocho episodios que integran la serie de TMC están dedicados a la revisión crítica de otros tantos largometrajes controvertidos, producidos entre 1920 y 1950, que gozan de gran reconocimiento artístico pero se consideran susceptibles de reinterpretación social.

Maria Porta (2021, 119) define el desplazamiento de *Lo que el viento se llevó*, desde la exclusión (del catálogo de Netflix) hasta la resignificación (mediante los dos vídeos), como «un acto de iconoclastia *performativa*, cuya eliminación temporal pone en escena una “sustracción” del valor del film». La autora entiende que este tipo de estrategias plantean cuestiones interesantes, como la heterogeneidad interna del texto, la relación que mantiene con su contexto o la dimensión social y negociable del sentido, al tiempo que nos facilitan informaciones sobre las lógicas subyacentes a la cultura (Porta, 2021).

Algunas películas animadas de Disney tan populares como *Dumbo*, *Los Aristogatos* o *Peter Pan* han sido asimismo objeto de atención por parte de los medios en razón de las acusaciones de racismo recibidas. La primera de las tres incluye una inquietante bandada de cuervos cuyo líder se llama Jim Crow, como las leyes promulgadas por las legislaturas estatales que defendían la segregación racial en los espacios públicos de Estados Unidos a finales del siglo XIX. *Los Aristogatos* caricaturizan a los orientales a través de un gato con rasgos asiáticos interpretado por un actor blanco, que habla con un acento exagerado y toca el piano con palillos. *Peter Pan* y sus amigos se preguntan por qué los «pieles

rojas» tienen la piel «roja» e imitan sus canciones inventando una lengua ininteligible. Finalmente, las protestas suscitadas indujeron a la plataforma Disney+ a indicar que estaban desaconsejados para menores de siete años.

RECONCILIAR EL PASADO CON EL PRESENTE

La ficción televisiva también se halla inmersa en un proceso de resignificación de su patrimonio histórico y cultural destinado a promover la igualdad de género y la integración racial, basamentos de dignidad humana. Estos objetivos se pueden observar en un número creciente de productos audiovisuales como, por ejemplo, la serie *The Underground Railroad* (Amazon Prime Video, 2021), una adaptación de la novela de Colson Whitehead (ganadora del Pulitzer en 2107 y del National Book Award). Su director, Barry Jenkins, se propone recuperar el imaginario de la historia oficial de la esclavitud y someterla a su propia visión de artista negro mediante el relato de la huida de sus antepasados hacia los estados abolicionistas a través de los túneles del ferrocarril subterráneo¹⁴.

Channel5 propició un intenso debate, en abril de 2021, al atribuir a la actriz afrobritánica Jodie Turner-Smith el

¹⁴ Véase la entrevista a Barry Jenkins, realizada por Tom C. Avendaño, *El País*, 16 de mayo de 2021, disponible en: <https://elpais.com/television/2021-05-16/barry-jenkins-la-historia-de-ee-uu-se-ha-contado-desde-un-unico-punto-de-vista-demasiado-tiempo.html>.

papel de la esposa de Enrique VIII y madre de la reina Isabel I, Ana Bolena, en la relectura de la historia inducida por la homónima miniserie de la cadena. Un año antes, la serie de Netflix *Los Bridgerton* (Netflix, 2020) había originado una animada discusión por el hecho de contar en el reparto con un actor y una actriz negros en los roles de duque y reina respectivamente. Este aclamado drama de época también incluía un tercer personaje afrobritánico, una prima lejana de los protagonistas que se traslada a la casa de los Bridgerton para poder acceder a la alta sociedad.

En España, *Cuéntame cómo paso* (en emisión desde 2001) ha sido objeto de una reflexión interesante sobre la subsanación de indignidades en las representaciones de la ficción televisiva. La popular serie de La1 imprimió un giro importante a la relación entre Antonio (Inmanol Arias) y Mercedes (Ana Duato) con su divorcio, en la vigésima temporada emitida en 2020. Una apuesta arriesgada que Jacobo Delgado, decano del equipo guionista, atribuía al *feedback* de los espectadores a raíz de un artículo de Lucía Ferreiro, publicado en la revista feminista vasca *Píkara*, donde se denunciaban las «conductas de control» del patriarca de la familia y se pedía el divorcio de la pareja¹⁵. Delgado reconoce que fue una decisión muy difícil de to-

¹⁵ Lucía Ferreiro Prado, «Desmontando a Antonio Alcántara», *Píkara Magazine*, 15 de septiembre de 2017, disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2017/09/desmontando-a-antonio-alcantara/#:~:text=Las%20actitudes%20que%20encarna%20Imanol,lo%20hace%20en%20el%20presente.>

mar, porque la serie seguía batiendo récords de audiencia y un giro tan drástico como ese corría el riesgo de no agradar a los espectadores. Pero, finalmente, se decidió adoptar la perspectiva de género actual y extrapolarla a 1991¹⁶.

El impacto de la resignificación del pasado mediante este tipo de prácticas, situadas en los confines de la historia oficial, tiene aún un largo camino por delante y un incierto horizonte. Pero, si convenimos con Jerome de Groot (2009) en que el pasado es un significado vacío cuya reconstrucción se realiza mediante un proceso de (re)interpretación, estaremos de acuerdo en que la discusión pública sobre las indignidades es la vía idónea para reflexionar y apostar por su subsanación y erradicación.

¹⁶ Raquel Peláez, «Autoritario, infiel y muy machista: un adiós alternativo a Antonio Alcántara, el “padre de España”», *El País*, Smoda, 29 de mayo de 2021, disponible en: <https://smoda.elpais.com/moda/actualidad/antonio-alcantara-abuso-machista-me-too-guionistas/>.

(In)dignidades en tiempos de pandemia

La balada de Narayama (Shôhei Imamura, 1983) es una adaptación de la homónima novela de Schichiro Fukazawa (1956), que ya contaba con una versión cinematográfica dirigida por Keisuke Kinoshita en 1958. El film de Imamura, ganador de la Palma de Oro del Festival de Cannes, confrontaba al espectador europeo con un imaginario sobre la dignidad ante la muerte difícilmente asumible desde la cultura occidental.

Orín es una anciana que goza de un perfecto estado de salud a pesar de tener 70 años; pero ella sabe que ya le ha llegado su hora, en una economía de estricta subsistencia en la que el sustento de los mayores impediría la nutrición de los más jóvenes. El punto de inflexión para que la persona anciana fuera abandonada en el monte Narayama y muriera, siguiendo los designios del Dios de la montaña, era la pérdida natural de los dientes. Orín se destroza los suyos sanos con el fin de obligar a su hijo primogénito Tatshuei a dejarla en el Narayama, pues en caso contrario él no podría tener otro hijo que le ayudara a trabajar en el campo y continuara su linaje. Así, Orín induce su propia

muerte desde la creencia en una tradición que prepara a las personas para aceptar el senecticidio con dignidad.

La película, basada en una antigua leyenda, «es sin duda una trágica historia sobre la privación de los derechos humanos de los ancianos» (Gibson, 2017, 55). Se viola su dignidad simplemente porque son ancianos y se considera que no pueden aportar nada útil a la comunidad; pero, paradójicamente, es la aceptación de la muerte por parte de Orín lo que le otorga dignidad a su familia. Esta tensión extrema entre la dignidad de la persona y la de los otros, que conmocionó a la crítica por su lirismo, no resultaría verosímil de no apelar a la cultura para explicar la resignación ante la muerte. Como señala el sociólogo de la *modernidad líquida*, Zygmunt Bauman, solo el «artilugio» de la cultura vuelve soportable el conocimiento de la mortalidad:

La cultura, la gran invención humana (tal vez la mayor de todas; una meta-inventiva, una invención que pone en marcha la inventiva y hace posible todas las demás invenciones), es un artilugio para tornar soportable el tipo de vida humano, el tipo de vida que implica conocimiento de la mortalidad, a despecho de la lógica y la razón (Bauman, 2005 [2004], 126).

Iñaki Egaña invocaba *La balada de Narayama* para lamentar la precariedad de los pensionistas en una reflexión visionaria, publicada en *El País* el 25 de enero de 2020, que anticipaba en dos meses la situación provocada posterior-

mente por la COVID-19. El historiador vasco denunciaba «la tendencia a desligar a la mayoría de la población “adulta mayor” de la vorágine vital, por eso de que su fecha de caducidad estadísticamente se acerca»¹⁷, con una frase memorable que ilustra el extraordinario diagnóstico que realizó: «Vivimos en un remake de *La balada de Narayama*. Y las segundas partes nunca fueron buenas». Por desgracia, la guadaña que segaría las vidas de decenas de miles de ancianos por efecto de la pandemia no tardaría mucho en darle la razón.

La idea del senecticidio nos abruma y nos compunge, acaso porque se trata de una práctica más bien extraña a la cultura cristiana y a las civilizaciones griega y romana sobre las que se asienta nuestro imaginario colectivo. La Biblia, el gran libro de los relatos universales cuyos motivos narrativos son compartidos por otras culturas anteriores y posteriores de diferentes lugares, se asoma al infanticidio; pero no al senecticidio en cuanto tal. Abraham está dispuesto a sacrificar a su hijo Isaac para complacer a Yahvé. Herodes ordena matar a los niños menores de dos años nacidos en Belén y sus alrededores para acabar con Jesús. Plutarco, el historiador griego devenido ciudadano romano, refiere que a los niños espartanos «no aptos» —porque eran débiles o estaban enfermos— se les conducía a una zona barrancosa al pie del monte Taigeto, donde eran abandonados o despeñados.

¹⁷ Disponivble en: <https://www.naiz.eus/es/iritzia/articulos/la-balada-de-narayama>.

Los ancianos, en cambio, eran bendecidos en la Biblia con un descendiente tardío, como el citado Abraham, pero también los padres de la Virgen María y otros personajes relevantes; lideraban tribus o formaban parte de la clase gobernante, entre otros privilegios. Algunos de ellos alcanzaron una extraordinaria longevidad, como Matusalén, Noé, Jared o incluso Adán. Los mitos griegos también evidencian el respeto por la ancianidad, como nos recordaba al inicio de la pandemia la filósofa argentina Esther Díaz, alarmada por las muertes de las personas mayores:

Cuando los griegos triunfaron en Troya, uno de los derrotados, Eneas, obtuvo piedad. Podía huir llevándose lo que considerara más valioso. Algunos llenaban sus alforjas con piedras preciosas, Eneas pidió salvar a su padre anciano y paralítico. Lo cargó sobre sus hombros y huyó de la ciudad del caballo embarazado¹⁸.

La incomodidad que experimentamos a la hora de afrontar la vejez como una cuestión social tiene mucho que ver con la cultura de una sociedad —patriarcal— que atribuía tradicionalmente a las mujeres la responsabilidad de cuidar a los niños, los enfermos y las personas mayores. La vulnerabilidad de estos últimos frente a una pandemia, que puso contra las cuerdas al sistema sanitario español y obligó a muchos médicos a triar a los pacientes susceptibles de ser ingresados

¹⁸ Esther Díaz, «Necesarias pero “matables”», *Página 12*, 17 de abril de 2020, disponible en: pagina12.com.ar/259646-necesarias-pero-matables.

en los hospitales, convirtió a los ancianos abocados a morir en las residencias en «desechos humanos» de la COVID-19, una expresión que tomo prestada de Hannah Arendt para explicar la «expurgación» del sistema de todos los elementos «superfluos» que se produce en cada crisis.

En su extraordinaria reflexión sobre *Los orígenes del totalitarismo* (1998 [1951]), Arendt atribuía la gestación del colonialismo moderno y el antisemitismo al riesgo de colapso de los Estados-nación europeos por la excesiva acumulación de capital en el período comprendido entre la mitad del siglo XIX y el comienzo de la Primera Guerra Mundial. La necesidad de que ese capital excedente produjera beneficios fue el factor determinante de su expansión: una vía de escape para el capital «superfluo», que también protegía a sus propietarios del riesgo de convertirse ellos mismos en «parásitos». Junto con la amenaza de que el capital excedente colapsara el sistema si no se exportaba, había otro «subproducto» de la crisis que no tenía cabida en la sociedad de producción capitalista y que, por tanto, también era necesario expurgar:

Más antiguo que la riqueza superflua era otro subproducto de la producción capitalista: los desechos humanos que cada crisis, seguidora invariable de cada período de desarrollo industrial, eliminaba permanentemente de la sociedad productora. Los hombres que se habían convertido ya en parados permanentes resultaban tan superfluos a la comunidad como los propietarios de la riqueza superflua (Arendt, 1998 [1951], 136).

El debate social sobre la dignidad y la ancianidad se articula necesariamente en torno a la descripción de las indignidades cometidas contra este grupo social, cuyo inevitable decaimiento físico, y en muchos casos mental, contrasta con la promoción constante de la juventud en la sociedad consumista. John Stuart Gordon (2017, 228) articula su reflexión sobre la dignidad y el envejecimiento a partir de una «aproximación empírico-fenomenológica a la indignidad basada en la vulnerabilidad» con el objetivo de contribuir a la dignificación de las personas ancianas mediante el estudio de casos. Este método fue asumido, durante la primera ola de la pandemia, por la práctica totalidad de los medios de comunicación españoles en las informaciones de prensa y los debates televisivos sobre el triaje de los enfermos de COVID-19.

«POCO, TARDE Y MAL»

Difícilmente podíamos imaginar, en un país que se jactaba de la calidad de su sistema público de salud, que la crisis sanitaria provocada por la COVID-19 iba a convertir a las personas mayores en sus «subproductos». Un elevado número de ancianos, residentes en geriátricos de aquellas comunidades autónomas cuyos responsables sanitarios habían recibido instrucciones de triar a los pacientes, fueron abandonados a su suerte y a la de sus cuidadores. Aunque la bioética prevé la aplicación de un sistema de triaje ordenado para afrontar las situaciones de emergencia, basado

en principios éticos defendibles, la pandemia reveló su inexistencia y, por consiguiente, la falta del consenso social necesario para poder sustentarlo.

Los problemas derivados de la falta de material adecuado para proteger a los trabajadores, la falibilidad de los test, la existencia de casos asintomáticos y la negativa de algunos hospitales a ingresar a los residentes más graves indujeron a los responsables de los geriátricos a extremar las medidas de aislamiento. De un día para otro, se eliminó la movilidad en los recintos y se prohibió a los familiares visitarlos e incluso despedirse de los enfermos graves próximos a expirar. Estas disposiciones provocaron el colapso físico y psicológico de muchos ancianos que, de repente, se veían privados de sostén emocional.

El informe de Médicos sin Fronteras de agosto de 2020, titulado *Poco, tarde y mal: El inaceptable desamparo de los mayores en las residencias durante la COVID-19 en España*, resumía la situación de emergencia que se produjo durante la primera ola de la pandemia en muchos centros geriátricos de seis comunidades autónomas. El informe evidenciaba su desbordamiento cuando se vieron obligados a asumir una atención medicalizada que no estaban en condiciones de ofrecer¹⁹. Se criticaba el estricto aislamiento al que habían sido sometidos los ancianos y se achacaba en parte el elevado índice de mortalidad a las propias ca-

¹⁹ Disponible en. <https://www.msf.es/sites/default/files/documents/medicossinfronteras-informe-covid19-residencias.pdf>.

rencias del sector, agravadas por los recortes al sistema de salud y la precariedad laboral de los empleados. También se denunciaba la existencia de graves problemas tanto en el modelo de gestión como en la coordinación entre las respectivas administraciones públicas y los centros geriátricos.

El Ministerio de Sanidad publicó el 2 de abril de 2020 un código ético donde se determinaban las pautas para gestionar la emergencia sanitaria. Entre otras consideraciones, se señalaba que no era posible discriminar a nadie «por ningún motivo ajeno a la situación clínica del paciente y a las expectativas objetivas de supervivencia, basadas en la evidencia». Pero, por más que también se especificara que los pacientes de mayor edad debían de ser tratados «en las mismas condiciones que el resto de la población», la referencia a la necesidad de atender «a criterios clínicos de cada caso en particular» situaba a los médicos en un verdadero *impasse*²⁰.

El País publicó un pódcast en tres partes sobre la angustia de los facultativos, atónitos ante lo que ese relato periodístico denominó *La teoría del paréntesis*²¹. El título se lo proporcionó a los autores del reportaje un jefe médico del hospital Infanta Cristina de Parla, situado al sur de Madrid, que lo utilizó para explicar a su equipo la manera en la que el sistema de salud se preparaba para negar el

²⁰ Informe del Ministerio de Sanidad, disponible en: https://www.msbs.gob.es/profesionales/saludPublica/ccayes/alertasActual/nCov/documentos/AspectosEticos_en_situaciones_de_pandemia.pdf.

²¹ <https://elpais.com/especiales/2021/covid-19-en-las-residencias-de-ancianos/>.

ingreso hospitalario a los ancianos, en un vídeo anónimo difundido por ese diario²². Solo recibirían atención hospitalaria los enfermos incluidos en un «paréntesis» que excluía a las personas comprendidas en los dos extremos de la pirámide generacional: a los pacientes jóvenes, porque corrían un riesgo muy bajo de contraer coronavirus grave, y a los ancianos, porque tenían menos probabilidades de sobrevivir que el resto de la población.

Emilio Morenatti, un fotoperiodista que trabaja en España y Portugal para la agencia de noticias Associated Press (AP), se ha convertido en el primer español que ha ganado un Pulitzer con una serie de fotografías de ancianos durante la pandemia que evidencian la labor de la información en la denuncia social. Las imágenes, altamente emotivas por el contraste entre la sobriedad de los retratos y las emociones que suscitan, testimonian el aislamiento de las personas «superfluas». La enfermedad y la soledad, pero también la dignidad que exhalan los sujetos fotografiados —algunos de los cuales carecían de hogar—, convierten estas instantáneas publicadas en los medios en testigos de cargo contra el abandono de la vejez. Este exfotorreportero de guerra, que perdió una pierna en Afganistán en 2009, explica en los siguientes términos la empatía que traslucían sus relatos: «Ahora llevo la discapacidad puesta y, cuando retrato a los vulnerables,

²² Fernando peinado, «Vamos a denegar la cama a los pacientes que más riesgo de morir tienen», *El País*, 18 de junio de 2020, disponible en: <https://elpais.com/espana/madrid/2020-06-17/vamos-a-denegar-la-cama-a-los-pacientes-que-mas-riesgo-de-morir-tienen.html>.

me tomo ciertas libertades, como de cojo a cojo. Eso te da empatía y libertad para saltarte ciertas barreras»²³.

En junio de 2020, *El País* publicó una serie de artículos, que denominó *Libro blanco de la pandemia*, donde se examinaban los fallos estructurales de la gestión sanitaria²⁴. Entre otras conclusiones, sus autores evidenciaban que la atención en las residencias geriátricas no había sido adecuada y se reclamaba un debate urgente sobre el modelo actual. Sin embargo, hasta el momento de escribir estas líneas, la única acción destinada a mejorar los servicios de este tipo de establecimientos ha sido la dotación de 361,7 millones de euros de los fondos europeos para paliar la pandemia, distribuidos por el Ministerio de Derechos Sociales como parte de un plan trienal de choque contra la dependencia. Mientras tanto, los inversores han encontrado un gran nicho de negocio para «Fondos, aseguradoras, ladrillo y grandes fortunas» precisamente en los geriátricos²⁵. Paradojas del neocapitalismo.

²³ Entrevista de Luis Sánchez-Mellado a Emilio Morenatti, *El País*, 25 de julio de 2021, disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2021-07-25/emilio-morenatti-daria-el-pulitzer-y-quemaria-mi-archivo-por-volver-a-ser-bipedo.html>.

²⁴ El primero de ellos, escrito por José manuel Romero y Oriol Güell, «El agujero negro por el que se coló el virus», *El País*, 14 de junio de 2020, disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2020-06-13/el-agujero-negro-por-el-que-se-colo-el-virus.html>.

²⁵ Antonio M. Vélez, «Fondos, aseguradoras, ladrillo y grandes fortunas», *elDiario.es*, 8 de abril de 2020, disponible en: https://www.eldiario.es/economia/capital-aseguradoras-ladrillo-residencias-espana_1_2265912.html.

¿HABREMOS APRENDIDO ALGO?

Apenas un mes y medio después de que se decretara el estado de alarma, se habían detectado en España más de doscientas *fake news* dirigidas a desinformar sobre la COVID-19. Las falsedades más reiteradas versaban sobre supuestas medidas adoptadas por el gobierno, informaciones sanitarias y medicamentos para combatir el coronavirus, a las que cabía añadir todo tipo de especulaciones sobre el origen de la enfermedad e incluso la difusión de falsos BOE. La mayor parte de estas *fake news* procedían de servidores rusos, si bien no se pudo probar que el gobierno de dicho país estuviera involucrado ni en su creación ni en su diseminación²⁶.

En el fragor de la batalla contra el coronavirus, los medios transmutaban en noticias todo aquello que estuviera relacionado directa o indirectamente con la pandemia y cuya verificación se veía condicionada constantemente por el ansia de informar y la tempestividad de los procesos de la producción periodística. El desconocimiento de la etiología de la enfermedad y su tratamiento; la carrera contra reloj por las vacunas; las directrices cambiantes de las au-

²⁶ Carmen del Riego, «España detecta 200 acciones de desinformación bajo la alarma», *La Vanguardia*, 27 de abril de 2020, disponible en: <https://www.lavanguardia.com/politica/20200427/48740702184/fake-news-ciberseguridad-noticias-falsas-rusia-china-espaa-espaa-gobierno-policia-guardia-civil.html>.

toridades gubernamentales y sanitarias; la sangría de contagios y de muertes que no paraba de crecer, o el colapso de la economía por efecto de los confinamientos y las restricciones, saturaban los medios. Los ciudadanos de a pie se convirtieron en «héroes», de la noche a la mañana, en los relatos informativos de la televisión; pero ¿qué tipo heroicidades habíamos realizado la mayor parte de la población? Las personas que no trabajaban en los servicios esenciales y cuyo entorno no se vio afectado gravemente por la pandemia aguantaban la tormenta como podían refugiadas en sus casas; había incluso quienes negaban la COVID-19 o celebraban su sensación de invulnerabilidad en las reuniones y fiestas clandestinas que tan alto precio se cobraron en el número de contagios.

A punto de cumplirse el primer aniversario del confinamiento inicial, el catedrático de Geografía Humana de la Universidad de Valencia Joan Romero estimaba, en una entrevista de *La Vanguardia*, que la pandemia acentuaría el aumento de las desigualdades y las fracturas, y que habría ganadores y perdedores. Una situación que no se podría achacar únicamente al coronavirus —añadía Romero— aunque hubiera contribuido ciertamente a acelerarla: «Estamos con la sensación de un final de era, como sucedió en los años veinte. Un final de era que empieza a abrirse camino tras la caída del muro de Berlín, que la globalización acentúa y la pandemia acelera»²⁷.

²⁷ Entrevista a Juan Romero, *La Vanguardia*, 13 de febrero de 2021, disponible en: <https://www.lavanguardia-com.are.uab.cat/local/valencia/>

Mientras las residencias geriátricas recuperan con cautela una cierta normalidad, a medida que avanza la inmunización, el periodismo que denunció las indignidades cometidas contra los ancianos «superfluos» durante la primera ola de la pandemia reivindica ahora —además de las inversiones necesarias— un control institucional adecuado y una mayor transparencia para poder erradicarlas²⁸.

20210213/6241104/entrevista-joan-romero-espana-catalunya-social-democracia-pandemia-neoliberalismo.html.

²⁸ <https://elpais.com/sociedad/2021-07-04/las-residencias-en-espana-descontrol-en-un-sistema-opaco-con-multas-bajas-y-contra-el-que-sirve-de-poco-quejarse.html>.

Tercera parte

Reinventando los *reality shows*

Los estrenos recientes de las miniseries documentales de Netflix *El caso de Alcàsser* (2019) y *El caso Wanninkhof-Carabantes* (2021) y de HBO Max *Dolores. La verdad sobre el caso Wanninkhof* (2021), nos brindan la oportunidad de reflexionar sobre la intromisión en la intimidad de las personas y la manipulación de la opinión pública en los *reality shows*, epígono de la construcción y la diseminación de indignidades mediáticas. Esta etiqueta, que acoge diferentes subgéneros y formatos, designa la tipología de programas más polémica de la historia de la televisión. Surgidos a caballo entre el manierismo de los ochenta y el minimalismo de los noventa, los *reality shows* respondían a la necesidad por parte de las cadenas generalistas de forjarse una identidad más definida frente a lo que a entonces se percibía como el auge imparable de la televisión especializada. El despegue de la telerrealidad coincidió con el fin de los grandes relatos (marxismo, comunismo, etc.), evidenciado por el posmodernismo, y la crisis de las instituciones normalizadoras (familia, escuela, etc.). Dos circunstancias que propiciaron la refundación de un medio televisivo más audaz y descarnado, dotado de una gran voluntad intervencionista.

El origen de los *reality shows* se atribuye al exdirector del área de entretenimiento de la CBS Kim Le Masters, quien se habría inspirado en la llamada de una niña al teléfono de Emergencias para lanzar *Rescue 911* (1989-1996), un programa que acompañaba a los servicios de emergencia de la policía y los bomberos en sus misiones de rescate. Más allá del innegable atractivo de la anécdota, lo cierto es que los estudiosos identificaron una doble genealogía a los *reality shows*, norteamericana y europea. *A Current Affair* (1986-1996), *Inside Edition* (1989-) y *Hard Copy* (1989-1999), tres tabloides televisivos distribuidos por las cadenas de cable de Estados Unidos, se convirtieron en referentes mundiales de un periodismo que propugnaba la inmersión del reportero en los mismos hechos que narraba, protagonizados por la gente común (Lacalle, 1995). Estos *infoshows*, que evidenciaban el interés de la audiencia televisiva de aquel período por el periodismo de sucesos, entroncaron en Europa con la otra vertiente de la telerrealidad, más intimista y dirigida igualmente a potenciar la participación de la audiencia, cuyo primer referente habría sido al parecer el *talk show* francés *Psy-Show* (TF1, 1983) (Lacalle, 1995).

Entre 1992 y 1997 se estrenaron en las cadenas estatales españolas veinte *reality shows*, la mayor parte de los cuales eran adaptaciones de formatos extranjeros cuya mezcla de sensacionalismo y terapia catódica obtuvo cuotas de audiencia astronómicas. *¿Quién sabe dónde?* (La2 y TVE1, 1992-1998), *La máquina de la verdad* (Tele5, 1992-1994) o *Cita con la vida* (Antena3, 1993-1996) ilustran

aquel primer período de la «televisión del espectador» (Lacalle, 2001). Esta denominación designa aquellas construcciones discursivas audiovisuales caracterizadas por una curiosa amalgama de técnicas narrativas del periodismo de sucesos y elementos rituales del sacramento de la penitencia, que convirtió los crímenes de Alcàsser en un *caso ideal* del poder de manipulación de los medios. En 2002, la condena de la opinión pública a Dolores Vázquez, acusada del asesinato de Rocío Wanninkhof, representa otro ejemplo paradigmático de una televisión del exceso que había culminado con la primera edición de *Gran Hermano* en 2000, metamorfoseada en los actuales *reality shows*.

La desaparición en 1992 de Desirée, Míriam y Toñi cuando se dirigían a una discoteca juvenil próxima a Alcàsser encontró en la eclosión de telerrealidad de aquella etapa inicial la tribuna idónea para convertirse en un *media event* con el descubrimiento de sus cadáveres el 27 de enero de 1993. Elihu Katz y Daniel Dayan (1992) utilizan esa denominación para designar aquellos eventos que interrumpen las rutinas sociales, el flujo de la programación y las vidas de los espectadores. Aunque los autores se refieren a las grandes ceremonias mediáticas, como los Juegos Olímpicos, la telerrealidad terminaría convirtiéndose en la principal generadora de estos *media event* trnsmutados en *killer formats*, cuyo poder de expectación los convierte en «sólidos cimientos de la programación e introducen nuevos mecanismos de fidelización de los espectadores» (GECA, 2004, 81-82).

Nieves Herrero se desplazó con el programa que presentaba, *De tú a tú* (Antena3, 1990-1993), hasta la localidad

valenciana donde se había producido el trágico suceso y organizó un circo digno de *El gran carnaval* (1951), la película de Willy Wilder sobre un periodista sin escrúpulos (Kirk Douglas) que retrasaba el rescate de un minero atrapado en un desprendimiento para poder sacarle el mayor partido posible al evento noticiable. En el bien entendido de que *De tú a tú* no interfirió para nada en el curso de los acontecimientos —a diferencia de cuanto ocurría en *El gran carnaval*—, algunas escenas inducidas por su conductora superaban con mucho el límite de lo tolerable. Entre otros momentos escabrosos, que solo cabe rememorar para que no se vuelvan a repetir, el ofrecimiento de Herrero a la madre de una de las víctimas de una foto de su hija, al tiempo que le decía «Abraza a tu hija, abrázala», resultaba tan estremecedor como surrealista.

La mirada retrospectiva a los sucesos de Alcàsser, desde la reconstrucción realizada en la serie documental de Netflix, convierte las retransmisiones en directo de *De tú a tú* e incluso de *¿Quién sabe dónde?*, que también se desplazó al lugar de los hechos, en indignidades en cuanto a la explotación de los sentimientos y la violación de la intimidad de las personas. Herrero reconocía el gran error cometido en una entrevista del diario ABC casi un año después: «Al cuarto de hora de empezar el directo, me di cuenta del error que estábamos llevando a cabo»²⁹. Paco Lobatón, quien contrariamente a Herrero aceptó participar en el documen-

²⁹ Entrevista a Nieves Herrero, *Abc*, 4 de diciembre de 2013, disponible en: <https://www.abc.es/tv/20131204/abci-programa-alcacer-error-pies-201312041315.html#:~:text=Mí%20conclusión%principal%25>.

tal de Netflix, también lamentaba la cobertura en directo desde el lugar de los hechos, aunque incidía en la labor realizada por *¿Quién sabe dónde?* en la búsqueda de personas desaparecidas y en la buena voluntad de la emisión: «Nuestro programa solo quiso darle la palabra a la familia, mostrarles las condolencias y grabar un mensaje para también agradecer al público ese apoyo y movimiento que se vivió»³⁰.

Otro de los aspectos más controvertidos del papel de los medios en este caso fue el protagonismo concedido a Fernando García, el padre de Míriam, quien recorrió durante años los platós de las televisiones españolas exponiendo una particular teoría del complot cuya narrativa enriquecían otros programas televisivos como, por ejemplo, *Cuarto Milenio* (Cuatro, 2005-actualidad). Según este hombre, destrozado por el asesinato brutal de su hija, los dos acusados del triple crimen —Antonio Anglès y Miquel Ricart— habrían sido meros instrumentos de otros hombres poderosos sin identificar, a quienes acusaba de la violación y la masacre de las niñas.

El ensañamiento de los medios con el caso Wanninkhof sobrepasó —si es que eso era posible— las indignidades cometidas por los *reality shows* hasta entonces con la construcción de un relato que reelaboraba los tropos sexistas del *crimen pasional*: los celos y la venganza. Los celos

³⁰ Jesús Carmona, «¿Por qué se ha crucificado a Nieves Herrero y no a Paco Lobatón? El caso Alcàsser», *El Español*, 19 de junio de 2019, disponible en: https://www.elespanol.com/corazon/television/20190619/crucificado-nieves-herrero-no-paco-lobaton-alcasser/407210123_0.html.

constituían tradicionalmente el conductor temático de los relatos de esta índole perpetrados por un hombre, y la *ven-ganza*, cuando eran cometidos por una mujer. Solo que, en ese caso, el personaje *malo* de la historia era una figura sincrética, que subsumía los roles del antihéroe y de la antiheroína: la lesbiana. Dolores Vázquez, expareja sentimental de la madre de la joven asesinada en 2001, Rocío Wanninkhof, se convirtió en el chivo expiatorio de un sistema mediático que exhibía sin pudor su capacidad de retroalimentación y su rechazo a la diversidad sexual. En un artículo escrito tras el estreno de la serie documental en Netflix, la escritora Elvira Lindo subrayaba la elisión del adjetivo «lesbiana» para calificar a la «examiga íntima» de la madre de la víctima, Alicia Hornos: «así se la calificaba en informativos y en ciertos programas abyectos en los que a día de hoy se imparte justicia a ojo por personas que dicen saber mucho de móviles y mentes criminales»³¹.

Los medios se hicieron eco de las opiniones de Hornos, que alegaba los *celos* —el conductor temático masculino— como motor del presunto delito: «Ella siempre había tenido muchos celos de Rocío, porque se pegaba mucho a mí y ella era celosa y posesiva. Lo que es suyo es suyo, y no quiere compartir»³². El fiscal apuntaba, en cambio, a la

³¹ Elvira Lindo, «Dolores Vázquez, la examiga íntima», *El País*, 27 de junio de 2021, disponible en: <https://elpais.com/opinion/2021-06-27/la-examiga-intima.html>.

³² Diego Rodríguez Veiga, «La muerte en vida de Dolores Vázquez», *El Español*, 13 de octubre de 2019, disponible en: <https://www.elespanol>.

hipótesis de la *venganza* —el conductor temático femenino— y fundamentaba su narrativa en la hipótesis de que Vázquez se había cruzado con Rocío, «con la que estaba enemistada y a la que hacía responsable de sus problemas sentimentales», cuando esta se dirigía a su casa³³. La antítesis entre la víctima, que encarnaba el patrón ideal de la feminidad en boga («joven y guapa»), y la supuesta asesina, una mujer de «mediana edad», de «gestos muy masculinos», se convirtió en la figura retórica dominante de un sistema axiológico construido en torno a la oposición entre el bien / belleza y el mal / fealdad. En esta misma línea, el escritor Juan Manuel de Prada escribió un artículo para el diario *ABC* de elocuente y cruel título «(Amor estéril)», en el que calificaba el crimen de «asesinato de la belleza» y lo explicaba en unos términos inasumibles en la actualidad: «La mera existencia de Rocío Wanninkhof era un agravio insostenible para la mujer que la mató, y también un recordatorio pertinaz que le mostraba la naturaleza degradada de su amor, incapaz de perpetuarse en otro ser»³⁴.

Lindo recordada también en el artículo citado que, curiosamente, a Vázquez «se le atribuía un lesbianismo del

com/reportajes/20191013/muerte-dolores-vazquez-sin-indemnizar-rocio-wanninkhof/435957711_0.html.

³³ «Evolución del “caso Wanninkhof”», *El País*, 1 de septiembre de 2003, disponible en: https://elpais.com/elpais/2003/09/01/actualidad/1062404225_850215.html.

³⁴ <https://www.interrogantes.net/juan-manuel-de-prada-amor-esteril-abc-11-ix-00/>.

que se excluía a la que había sido su pareja, tal vez por ser esta una mujer guapa y madre de tres hijos». Aunque quizás no se persiguiera conscientemente asociar el bien / belleza con el polo positivo de los valores y el mal / fealdad con el negativo, con el fin de posicionar contra Vázquez a los destinatarios de las noticias, eso fue precisamente lo que se consiguió al final del *proceso* mediático.

La condena judicial de esta última a una larga pena de reclusión, anulada tras la detención del verdadero culpable diecisiete meses después de que se ejecutara la sentencia, evidenciaba la función de los medios en *La construcción de la lesbiana perversa*, como titula Beatriz Gimeno su libro sobre el papel que asumieron en la culpabilización de Vázquez. La autora considera «un ejemplo paradigmático y digno de estudio, entre otras cosas, del papel que juegan los medios de comunicación en la (re)producción de las creencias» (Gimeno, 2008, 18). En definitiva, el «delito» de Dolores Vázquez era «ser lesbiana cuando las únicas lesbianas conocidas eran villanas de ficción como Rosa Klebb y la Señora Danvers»³⁵. Han tenido que pasar veinte años y dos series documentales para que los medios entonces el *mea culpa* de su responsabilidad en la cadena de indignidades cometidas contra esa mujer. Otra cosa es que la sobresaturación del sistema mediático vuelva a sepultar la injusticia bajo las toneladas de contenidos que lo colapsan.

³⁵ paloma Rando, «Dolores Vázquez y el pecado de parecer villano», *El País*, 28 de junio de 2021, disponible en: <https://elpais.com/television/2021-06-28/dolores-vazquez-y-el-pecado-de-parecer-villano.html>.

El periodista y escritor Sergio del Molino lamenta la intrascendencia de este tipo de programas factuales, cada vez más populares en las grandes plataformas, y la atribuye a la carencia de diégesis³⁶. Queda, pues, por determinar si el impacto a medio y largo plazo en la reparación de indignidades de las grandes narrativas de ficción basadas en hechos reales se sitúa por encima o por debajo de la reconstrucción periodística del pasado en casos como los dos mencionados.

³⁶ Sergio del Molino, «La moda de los documentales de crímenes», *El País*, 4 de julio de 2021, disponible en: <https://elpais.com/television/2021-07-04/la-moda-de-los-documentales-de-crimenes.html>.

La docuserie sobre Rocío Carrasco

Lucia Dotto tenía 42 años cuando murió asesinada por su pareja en mayo de 2021. Era una mujer bella y con don de gentes, directora de hoteles de lujo y madre de dos hijos. El mayor de ambos, de 13 años de edad, la encontró acuchillada en la planta baja de su casa cuando volvía del colegio; su asesino se había ahorcado en el piso de arriba. Los diarios difundieron la noticia acompañada de algunas fotos que le habían tomado para ilustrar una entrevista publicada en *Cinco Días* en 2017, donde resplandecía, sonriendo, reclinada sobre un sofá rojo. El asesinato de Lucia se produjo en una semana aciaga, en la que la violencia de género sumó ocho víctimas en un único mes: además de ella, seis mujeres, una de las cuales estaba embarazada, y el hijo de siete años de esta última. Dos de los verdugos se suicidaron y otros dos se entregaron a la policía, mientras que los tres restantes intentaron eludir la justicia.

Los asesinatos de la violencia machista en España acumularon entre enero y mayo de 2021 un total de quince víctimas. Una cifra escalofriante que, sumada a la del resto de mujeres asesinadas desde que comenzaron a elaborarse

las estadísticas en 2003, arrojaba en aquel momento un total de 1.098, mientras que el número de menores (registrados a partir de 2013) ascendía a cuarenta y uno³⁷.

Los expertos en violencia de género aseguran que esta lacra tiene un carácter transversal; que se produce en todas las edades y en todas las clases sociales. Dotto había nacido en Brasil y contaba con un elevado poder adquisitivo; tenía un trabajo con responsabilidades del que hablaba con pasión en la citada entrevista de *Cinco días* y no había denunciado nunca a su asesino. Su caso, como el del resto de las víctimas, motivó la indignación de todos los medios que informaron del trágico suceso, acontecido en el mismo período en que también comentaban la docuserie protagonizada por Rocío Carrasco, *Rocío, contar la verdad para seguir viva*. Esta última tenía asimismo un poder adquisitivo elevado y una edad muy próxima a la de Lucia, aunque había presentado diferentes denuncias contra su exmarido —todas ellas desestimadas por la justicia— y tenía la oportunidad de *contar la verdad para seguir viva*.

La docuserie, que ha imprimido un giro a los *reality shows* españoles de las últimas décadas, se articulaba en torno al relato de Carrasco de los malos tratos por parte de

³⁷ Datos actualizados al 11 de junio de 2021 sin incluir a Ana, la niña de Tenerife cuyo cuerpo aún no había sido localizado. Véase el artículo de *El Confidencial* del 11 de junio de 2021, «Más de 40 menores han sido asesinados por violencia de género desde 2013», disponible en: https://www.elconfidencial.com/espana/2021-06-11/40-menores-asesinados-por-violencia-de-genero_3127984/.

su exmarido, Antonio David Flores, a quien acusaba asimismo de volver a sus hijos contra ella. Las diez emisiones previstas inicialmente llevaban por título otras tantas canciones de su madre, Rocío Jurado, que iban pautando la narración. Pero, en sintonía con la versatilidad característica de este tipo de formatos, los espectaculares datos de audiencia obtenidos desde su debut indujeron a Tele5 a incluir dos entrevistas a Carrasco, realizadas en directo en el plató, que elevaron a doce el total de entregas del programa.

Rocío, contar la verdad para seguir viva se estrenó en el horario estelar del domingo 21 de marzo de 2021 y obtuvo una audiencia de 3.700.000 espectadores (33,2 por 100 de *share*). Durante la emisión del primer capítulo y del *talk show* posterior, Tele5 incluyó 120 anuncios, a 30.000 euros cada uno, con los que al parecer habría recaudado 3.600.000 euros³⁸. Un negocio muy rentable dirigido a los inversores publicitarios, los destinatarios preferentes de la cadena según su consejero delegado Paolo Vasile: «nosotros hacemos televisión para los anunciantes». Considerando que el coste medio de los *reality shows* de *prime time* (*Supervivientes*, *Gran Hermano* o *Sábado Deluxe*) ronda en torno a los 300.000 euros, y más allá de lo que se le hubiera pagado a su protagonista, el negocio le salió seguramente a Mediaset más que redondo, a pesar de los

³⁸ Joan Maldonado, «Mediaset y Tel5, o las emociones como negocio obscuro», *El Periódico de Catalunya*, 22 de marzo de 2021, disponible en: <https://www.elperiodico.com/es/tele/20210322/mediaset-tele-5-o-negocio-11600185>.

521.000 euros de multas por haber emitido contenidos inapropiados en horarios protegidos.

La pérdida de audiencia de los dos capítulos siguientes indujo a Tele5 a desplazar el programa al *prime time* de los miércoles y dividirlo en dos tramos (*Rocío, contar la verdad para seguir viva: Previo y Rocío, contar la verdad para seguir viva*), de manera que el descenso del número de espectadores en la franja de noche no redujese la cuota de pantalla del tramo emitido en *prime time*. Finalmente, la docuserie se despidió con una media de 3.113.900 espectadores (27,1 por 100 de *share*), un dato espectacular considerando que la cadena lideró las audiencias en junio con una media de 16,8 por 100³⁹, y, como todo buen *killer format*, transfirió su enorme poder de convocatoria al resto de sus *reality shows*.

Tele5 presentó inicialmente la autobiografía de Carrasco como una «serie documental» en la promoción previa a su lanzamiento; una etiqueta que adoptaron tanto los integrantes del *talk show* como su protagonista e incluso muchos periódicos y usuarios de las redes sociales. Algunos diarios consideraban, en cambio, que esta etiqueta solo servía para camuflar una gran exclusiva de la prensa del corazón, mucho más próxima al formato adoptado por Oprah Winfrey en la entrevista al príncipe Enrique y su esposa Meghan Markle que a cualquier otro subgénero del documental⁴⁰.

³⁹ Para más información, véase: <https://www.barloventocomunicacion.es/audiencias-mensuales/analisis-audiencias-tv-junio-2021/>.

⁴⁰ Héctor llanos Martínez, «La serie de Rocío Carrasco: la exclusiva del maltrato camuflada de documental», *El País*, 21 de marzo de 2021, dis-

Finalmente, las críticas a la denominación «documental» y el temor de que algunas de las escenas reconstruidas por Carrasco no se correspondieran punto por punto con la realidad indujeron a la cadena a adoptar de manera generalizada el término «docuserie» utilizado por otros medios desde el inicio.

La asimilación de la docuserie al documental por parte de Tele5 se fundaba en la versatilidad de este último género, que utiliza estrategias narrativas de la ficción para contar historias en las que la realidad integra «el material bruto, construido por artistas y técnicos» (Aufderheide, 2007, 2). Sin embargo, la denominación «docuserie» resultaba mucho más apropiada para calificar un producto más próximo a «una serie televisiva en la que las actividades reales sobre la vida de un grupo de personas adoptan el estilo de un serial»⁴¹, estructurado en este caso en torno a una única entrevista. Por otra parte, aun cuando la violencia contra la mujer era sin duda un tema idóneo para un documental, su dimensión patémica, construida en torno al desbordamiento emocional de la protagonista, lo alejaba decididamente de este género factual. Finalmente, la primacía casi absoluta del relato oral en primera persona (*telling*) sobre las imágenes de lo narrado (*showing*) le confería un aire teatral ajeno a la herencia cinematográfica del documental, que se caracteriza precisamente por su carácter indiciario respecto de la realidad (Rosenstone, 2012 [2006]).

ponible en: <https://elpais.com/gente/2021-03-22/la-serie-de-rocio-carrasco-una-relevante-exclusiva-del-corazon-camouflada-de-documental.html>.

⁴¹ Definición del Dictionary by Merriam-Webster.

A diferencia de la citada entrevista de Oprah Winfrey, los recursos complementarios de Rocío, *contar la verdad para seguir viva* (números musicales, reportajes y *talk show*) configuraban un *programa contenedor*; un macrogénero muy popular en los años ochenta, compuesto por diferentes formatos (Lacalle, 2001). Así, la entrevista constituía un híbrido entre el «Confesionario» de *Gran Hermano*, el *talk show* y el programa de variedades, mientras que los conductores Carlota Corredera y Jorge Javier Vázquez apuntalaban con sus intervenciones las tres dimensiones de la construcción del sentido de los relatos:

- *dimensión sintáctica*, dirigida a ensamblar los elementos heterogéneos;
- *dimensión semántica*, orientada a resignificar el relato de Carrasco;
- *dimensión pragmática*, destinada a canalizar las emociones de los espectadores.

Las funciones de los conductores se veían potenciadas por las canciones de Rocío Jurado y las interpretaciones de los concursantes de Eurovisión 2021, cuyo efecto de reverberación respecto de lo narrado por Carrasco incrementaba el *pathos* de los constantes *cliffhangers* o momentos de suspensión abrupta de la intriga que incluía para poder intercalar la publicidad.

A diferencia de cuanto ocurre con el resto de los *reality shows* de Tele5, muy criticados por su sensacionalismo, el éxito de audiencia no estuvo reñido en esta ocasión con

el impacto social. Así, el Ministerio de Igualdad informaba a finales de marzo de que las llamadas al 016, el teléfono de atención a las víctimas de violencia de género, se habían incrementado en un 42 por 100 entre el lunes 22 y el domingo 28 de marzo con respecto a las registradas la semana previa, mientras que el chat vía Whatsapp, activado al inicio de la pandemia, pasó de 31 a 485 consultas durante ese mismo período⁴². Unos datos que indudablemente contribuyó a aumentar, junto con el testimonio de Carrasco, la frecuente sobreimpresión en la pantalla de una franja donde se leía «Teléfono contra el maltrato 016».

La reacción de los políticos no se hizo esperar. La ministra de Igualdad, Irene Montero, tuiteaba el día del estreno: «El testimonio de Rocío Carrasco es el de una víctima de violencia de género. Cuando una mujer denuncia públicamente la violencia puede ser cuestionada o ridiculizada. Por eso es importante el apoyo»⁴³. María Teresa Campos aseguraba que el presidente Pedro Sánchez le había pedido el teléfono de Carrasco esa misma semana. Otras mujeres mediáticas le manifestaron su apoyo, como Paz Vega, Mercedes Milà, Julia Otero, Sandra Barneda, María Teresa

⁴² Marta Borraz, «Las llamadas al 016 para víctimas de violencia machista suben un 42% tras la emisión de la serie sobre Rocío Carrasco», *elDiario.es*, 30 de marzo de 2021, disponible en: https://www.eldiario.es/sociedad/llamadas-016-victimas-violencia-machista-crecen-42-emision-documental-rocio-carrasco_1_7361825.html.

⁴³ <https://twitter.com/irenemontero/status/1373763976023117824?lang=es>.

Campos, Toñi Moreno, Carmen Machi, Paulina Rubio y un largo etcétera. Aunque también hubo quien se apresuró a desdecirse de sus propias declaraciones en un segundo momento, como Javier Sardà («Cometí un grave error al criticar a Antonio David»)⁴⁴.

Entre las críticas más contundentes a la petición de reapertura de las denuncias contra Flores, desestimadas previamente por la justicia, cabe citar la del «polemista» Coto Matamoros —como denominaba el diario *La Razón* a este excolaborador de *reality shows*—, que las calificaba de «sandeces que se han archivado ya tres veces»⁴⁵. La periodista de crónica rosa y tertuliana habitual de Tele5, Ángela Portero, también expresaba en ese mismo diario sus dudas sobre la veracidad del relato de Carrasco, alegando que «los dos maridos de Rocío Carrasco fueron cuestionados y etiquetados como “maltratadores” sin que se llegara a probar los hechos»⁴⁶.

Un total de veintiséis personas, la mayor parte de las cuales colaboraban habitualmente con los *reality shows* de Tele5, intervinieron en uno o más capítulos de la docuserie para opinar sobre los contenidos abordados y conversar con Carrasco. La primera de las dos entrevistas en directo

⁴⁴ <https://m.facebook.com/elperiodico.catalunya/posts/10158999703066544>.

⁴⁵ «Coto Matamoros estalla contra Carlota Corredera», *La Razón*, 6 de junio de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210606/66f266xmwbdkrbpxhla2lpbps4.html>.

⁴⁶ Ángela Portero, «El día que Fidel Albiac fue denunciado por maltratar a Rocío Carrasco», *La Razón*, 4 de marzo de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210324/g4xyvnx6bbg5htteb36t3cb5i.html>.

fue intercalada entre la séptima y la octava entregas e incluía, además de a los dos conductores y los tertulianos, un panel virtual de personas que la apoyaban y entre las que figuraba la exconcurstante de *Gran Hermano* Fayna Betancourt, víctima asimismo de maltrato. La segunda entrevista, conducida en solitario por Corredera, se emitió el miércoles de la emisión número 12 a modo de conclusión del programa y contaba con algunas de las comentaristas habituales: Ana Bernal-Triviño (psicóloga), Montse Suárez (abogada) y Paloma García Pelayo (escritora y periodista), a las que se unió Pilar Rahola (periodista). Esta última entrega del docudrama se convirtió en un homenaje a Carrasco con los mensajes de apoyo y felicitación de Lucía Etxebarria, Melani Olivares y Mercedes Milà, entre otras mujeres famosas. El *media event* también incluía las actuaciones de los representantes del último festival de Eurovision, Gjon's Tears (Suiza), Blas Cantó (España) y Barbara Pravi (Francia), que ya habían participado en otras entregas del programa. Pero lo más sorprendente fueron, sin duda, los vídeos de la portavoz del Grupo Socialista en el Congreso de los Diputados, Adriana Lastra, y de la ministra Montero. Lastra agradecía a Carrasco que contara su historia y confesaba su emoción. Montero alababa su valentía y mostraba su confianza en que su testimonio llegara a inspirar a muchas otras mujeres atrapadas asimismo en situaciones de violencia de género.

Más allá de la discusión pública sobre la intervención de las dos políticas citadas, lo cierto es que los discursos de ambas evidenciaban la «inteligencia narrativa» del relato de Carrasco, como denomina Paul Ricoeur (2006) a la ca-

pacidad de toda historia bien narrada de enseñar algo a través de la revelación de determinados aspectos esenciales de la condición humana. La «inteligencia narrativa», que el filósofo francés considera próxima a la inteligencia práctica y al juicio moral, propone a la imaginación «experimentos mentales» que nos permiten unir los aspectos éticos de la conducta humana a la felicidad y la infelicidad, la fortuna y el infortunio, oposiciones esenciales del sistema axiológico en torno al que se articulaba el relato de Carrasco.

El exconcurante de *Gran Hermano* Kiko Hernández y la extertuliana de *Tómbola* Lydia Lozano, colaboradores habituales de los *reality shows* de Tele5, mostraron su arrepentimiento por su pasado de hostilidad contra la entrevistada y el apoyo a la versión de la «mala madre» elaborada por Flores. Otras colegas de Hernández y Lozano ya habían entonado el *mea culpa* tras la primera emisión, como por ejemplo Belén Esteban. María Patiño rompió a llorar en la entrevista que le hizo Corredera en *Viernes Deluxe*, dos días después del final de la docuserie, donde la presentadora de *Socialité* y colaboradora habitual en otros programas similares de Tele5 afirmaba que se hallaba «desprovista de herramientas» para identificar la violencia de género. Una excusa a todas luces indigna tras su apoyo a la versión de Flores a lo largo de los años.

Independientemente de que las dos entrevistas en directo a Carrasco estuviesen más o menos definidas desde el principio o de que su intercalación en la docuserie se hubiera debido al éxito del programa, lo cierto es que estaban destinadas a cumplir dos de las funciones esenciales de la narrativa factual: potenciar el realismo de lo narrado y do-

tar a la historia de un final. En el primer caso, la presencia de Carrasco en el plató obedecía a la necesidad de referenciar al personaje construido por la docuserie al objeto de otorgarle una identidad narrativa propia mediante la yuxtaposición del personaje representado en la autobiografía y el personaje «real». La entrevista final representaba, en cambio, la *cloûture* (aunque fuera provisional) de un relato cuya inconclusión podía dañar su verosimilitud.

Abducidos por el éxito del programa, algunos diarios diseccionaron hasta el mínimo detalle de la vestimenta y los gestos de Rocío Carrasco, especulando incluso sobre si decía o no la verdad a partir de los indicios que extraían de su lenguaje no verbal. El color fucsia del traje, que lució en los diez capítulos de la docuserie, se llegó a asociar «con la Resurrección, con el mundo del toro e incluso con la buena suerte»⁴⁷. Se divulgaron el precio y la marca, y se señaló que pertenecía a una colección inspirada en personajes como Diana de Gales, cuya entrevista de 1995 en la BBC donde revelaba la infidelidad de su marido y la suya propia volvía a la actualidad, en el período en que se emitía la docuserie, por las acusaciones al entrevistador, Martin Bashir⁴⁸.

⁴⁷ José Luis Díez-Garde, «Anatomía del traje fucsia de Rocío Carrasco: sabemos la marca y el precio», *La Razón*, 29 de mayo de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210329/vy53fnsy2bbmxp1x7jgk6gixxu.html>.

⁴⁸ Al parecer, este periodista habría utilizado engaños y documentación falsa para obtener la que en su día fue calificada como una de las mejores entrevistas del siglo xx.

EL SÍNDROME DE ALIENACIÓN PARENTAL (SAP)

El docudrama sobre Rocío Carrasco situó en el foco de la opinión pública algunos conceptos desconocidos para una parte de la audiencia o incluso malinterpretados a causa del sesgo con el que han sido utilizados en diferentes contextos: la violencia vicaria, el maltrato conocido como «luz de gas» y el síndrome de alienación parental (SAP). Este último, utilizado en ocasiones para justificar la atribución de la custodia al padre, ha reclamado la atención de las Naciones Unidas en relación con algunas intervenciones de la justicia española al respecto.

En septiembre de 2020 la presidenta y relatora del Grupo de Trabajo sobre la discriminación contra las mujeres y las niñas de la ONU, Dubravka Šimonovic, envió un documento al gobierno español donde llamaba la atención del Estado por la separación de Irune Costumero y su hija, decidida por los servicios sociales de Bizkaia bajo la acusación de que la mujer padecía SAP⁴⁹. Esta dudosa patología, conocida también como el «síndrome de la madre maliciosa», continúa siendo reconocida por el sistema judicial español a pesar de que un dictamen emitido por el Consejo

⁴⁹ «La ONU llama la atención a España por la utilización del falso Síndrome de Alienación Parental», *AmecoPress*, 1 de diciembre de 2020, disponible en: <https://amecopress.net/La-ONU-llama-la-atencion-a-Espana-por-la-utilizacion-del-falso-Sindrome-de-Alienacion-Parental>.

General del Poder Judicial en 2013 rechazara su validez y de que tampoco haya sido respaldada por la comunidad científica.

El inventor del SAP, Richard Gardner, era un psiquiatra estadounidense que comenzó ejerciendo su profesión en la guerra de Corea y se especializó en técnicas de desprogramación de soldados encarcelados durante dicho conflicto armado. Una vez reintegrado en la vida civil, Gardner desarrolló gran parte de su carrera como perito contratado por hombres acusados de haber abusado sexualmente de sus hijos. Aunque, en teoría, tanto los padres como las madres pueden recibir este pseudodiagnóstico, en la práctica se les atribuye casi exclusivamente a estas últimas, en línea con la misoginia exhibida por su creador tanto en sus escritos como en sus intervenciones en los juicios de sus defendidos. Un magnífico artículo del diario *Público*, escrito tras el estreno de la docuserie, ilustraba la indignidad de Gardner con fragmentos de sus propias declaraciones, donde evidenciaba no solo su tendencia misógina sino también pedófila, al afirmar que la madre «reacciona al abuso de manera histérica, o lo ha usado como una excusa para una campaña de denigración del padre...» y que los niños no sufren por los abusos sexuales, sino «por la reacción exagerada a la pedofilia por parte de la sociedad»⁵⁰.

⁵⁰ Marisa Koham, «El Síndrome de Alienación Parental no existe, tampoco en el caso de Rocío Carrasco», *Público*, 26 de marzo de 2021, disponible en: <https://www.publico.es/sociedad/sindrome-alienacion-parental-no-existe.html>.

La docuserie situó el SAP en el primer plano de los medios españoles, a lo que también contribuyeron las críticas a un comentario de la diputada de Vox en la Asamblea de Madrid, Rocío Monasterio, donde afirmaba: «Hoy media España ha entendido lo que es el síndrome de alienación parental. Lo sufren miles de niños, unos víctimas de padre, otros de madre (#rociocarrasco #RocioVerdad1)»⁵¹. La discusión en torno al SAP también sirvió para rememorar algunos episodios lamentables en los que, tras un diagnóstico de este tipo a la madre, los hijos terminaron asesinados por exmaridos parricidas.

FLORES VS. CARRASCO

Tras el estreno de la docuserie, las especulaciones se dispararon en los medios; principalmente, en los diarios conservadores, las revistas del corazón y los magazines televisivos y *reality shows* de Tele5. Se barajaron cifras de vértigo sobre la cantidad de dinero que Carrasco podría haber percibido por la megaexclusiva. Se llegó a comentar que Irene Montero habría tenido acceso a los primeros episodios de la docuserie para su visionado antes de su estreno con el fin de poder manifestarse públicamente, un extremo este que Tele5 se apresuró a desmentir. Incluso se especuló con la posibilidad de que el contrato de Rocío

⁵¹ <https://twitter.com/monasterior/status/1373769448121892867>.

Carrasco incluyera una cláusula por la que Mediaset debería prescindir de Antonio David Flores, colaborador habitual de los *reality shows* de la cadena, despedido fulminantemente al día siguiente del estreno de la docuserie. Sea como fuere, la única explicación proporcionada por Tele5 en relación con este último punto fue el comunicado leído por Corredera, al inicio de *Sálvame* del 26 de marzo, en el que se señalaba escuetamente que: «Tras la emisión de los dos primeros episodios, *Sálvame* anuncia el cese de la vinculación laboral de Antonio David Flores con este programa de televisión, así como con la productora de La Fábrica de la Tele. Mediaset ha hecho extensible esta medida al resto de programas del grupo». Al parecer, incluso el propio Flores conoció su despido a través del comunicado.

Con independencia de que el exmarido de Carrasco llegue a ser procesado por maltrato o que incluso se demuestre que manipuló a los hijos de ambos para predisponerlos y enfrentarlos contra la madre, lo cierto es que Flores lleva más de media vida viviendo a la zaga de su exmujer. Desde su boda a los 20 años con la hija de Rocío Jurado, que entonces contaba 18, el colaborador de los *reality shows* de Tele5 había brillado como experto en su expareja, de cuya imagen se había apropiado y reelaborado como si se tratara de un marchamo propio. Ciertamente le ayudó —y mucho— que ella se hubiera negado sistemáticamente a ofrecer a los medios su versión de las discordias entre ambos. Y, más aún, que las diferentes querellas y denuncias interpuestas por Carrasco contra él hubiesen sido desestimadas (la última en 2016). Pero lo que lo con-

virtió en una «autoridad» indiscutible sobre una mujer cuya fama residía en su cualidad de «hija de» y en un colaborador solvente para Tele5 fue una combinación de al menos cuatro factores que podrían explicar las claves de su éxito: 1) la connivencia con una audiencia siempre ávida de conocer los avatares de una expareja que tanto había dado que hablar antes y después de su separación; 2) la custodia de los dos hijos que había tenido con Carrasco y siguieron conviviendo con el padre tras la mayoría de edad; 3) el apoyo incondicional de una parte de la familia de Carrasco; 4) sus propios compañeros de tertulia, que respaldaban sin fisuras su narrativa. Y, por supuesto, el púlpito que le había cedido Tele5 y desde el que predicaba.

Cierto es también que Flores encarnaba el prototipo de la celebridad «ordinaria» más buscada por los *reality shows*. Una «ordinariedad» que no deriva de las características de la persona ni de su clase social, sino que obedece exclusivamente a una estrategia de programación (Grindstaff y Murray, 2015, 110). En este caso, el exmarido de Carrasco unía a un físico agraciado y un gran desparpajo unos buenos modales entreverados con algunos brotes de agresividad. El combinado ideal para salpimentar esa televisión «ordinaria» que desafía las jerarquías tradicionales y convierte el exceso emocional en un recurso, en lugar de constituir una carga para el éxito del programa, como en cambio ocurriría en otros géneros y formatos (Grindstaff y Murray, 2015).

A lo largo de los quince años en los que Carrasco se mantuvo en silencio, primero con respecto a su exmarido

y sucesivamente sobre su distanciamiento de los hijos de ambos, Flores fue construyendo un relato monotípico, integrado por toda una constelación de microhistorias que constituían variantes de una misma matriz. Con la lógica narrativa que sustenta los discursos persuasivos, Flores había ido elaborando su particular versión del tropo de la «mala madre», destinada a convertir a su expareja en el personaje negativo de su historia. El autor y narrador de esta trama elemental, en la que el bien se enfrenta al mal y sale victorioso, asumía el rol del *héroe* abandonado a su suerte con sus dos hijos, que luchaba por sacar adelante a su familia. Ni que decir tiene que el «buen padre» emergía siempre victorioso sobre la imagen pública, cada vez más vituperada, de la «mala madre» que iba desgranando en sus intervenciones en los medios. Un calco de la estructura y la construcción axiológica de los cuentos maravillosos, cuya organización denomina la semiótica estructural *esquema narrativo canónico*.

En términos generales se podría decir que el *esquema narrativo canónico* del relato de Flores estaba integrado por las siguientes fases:

- 1) *Situación inicial*: Flores se propone construir una imagen de «mala madre» de su exesposa con el objetivo de descalificarla y afianzarse en Tele5.
- 2) *Adquisición de competencias*: el «saber» acumulado en los años que convivió con la hija de Rocío Jurado y la familia materna de esta lo cualifican para integrarse en el entramado de colaboradores de los *reality shows* de la cadena.

- 3) *Fase de la acción*: David y Rocío Flores se instalan definitivamente con su padre y su segunda esposa en julio de 2012, cuando tenían 13 y 15 años de edad, unos meses antes del nacimiento de la hija de Flores y Olga Moreno.
- 4) *Reconocimiento*: Flores consolida su imagen de «buen padre» y su posición como tertuliano de Tele5.

En definitiva, el héroe de la narrativa de Flores, que había ido emergiendo a lo largo de sus numerosas apariciones públicas, mostraba su capacidad de formar una familia feliz en la que los dos hijos que tuvo con Carrasco ocupaban un lugar muy relevante, obteniendo así tanto el reconocimiento social como el económico. Concluía, de manera satisfactoria, un programa narrativo de base construido de manera eficiente por el propio Flores hasta la emisión de la docuserie, que utilizaba la cualidad inherente al «buen padre» (abnegación) para atenuar el conductor temático de la «venganza» subyacente a su relato.

En el género melodramático que incardina el *storytelling* de Flores, la «mala madre» *Rociito* tenía su corolario en la «madre ideal», un rol asumido por la segunda mujer de Flores, que desempeñaba un papel esencial en la realización del programa narrativo del *héroe*: el *ayudante*. Este personaje subalterno de un relato en el que Carrasco encarnaba el papel de *antagonista* subvertía el estereotipo de la literatura etnográfica que lo inspiraba, donde la *madras-ta* era sin excepciones la «mala madre» (véanse por ejemplo *La Cenicienta* o *Blancanieves*). Flores contaba, además,

con los *ayudantes* que he señalado precedentemente: los colaboradores de los programas de Tele5 —en los que Flores ha ocupado un lugar destacado desde su incorporación a *Crónicas Marcianas* en 2000—, los miembros más mediáticos de la familia de Carrasco y los espectadores. El *viaje del héroe* realizado por este experto artesano de su propia narrativa estaba prácticamente exento de *oponentes* hasta el estreno de la docuserie por el silencio de esta última, quien sostenía haber callado para proteger a sus hijos.

Frente al relato melodramático de Flores, cuyos referentes principales son los personajes de los cuentos maravillosos mencionados («héroe», «mala madre», «madrasta buena» y «niños»), la narrativa de Carrasco se enmarca en el género de terror. Lejos de las «heroicidades» que exhibía su exmarido, ella se presentaba como la víctima exangüe e inánime del «Ser», la figura abstracta que eligió para construir discursivamente a su adversario lo largo de la docuserie. Al igual que los protagonistas de *Poltergeist* (Tobe Hooper, 1982), Carrasco se había visto inmersa en una pesadilla en la que nunca lograba escapar del personaje inefable que la perseguía sin desmayo. La paliza que le había propinado su hija Rocío Flores inducida por el «Ser», un episodio que superaba la *performance* de la niña de *El exorcista* (William Friedkin, 1975), catapultó a los espectadores al claustrofóbico mundo de *Annabelle* (John R. Leonetti, 2014), un filme basado en una leyenda urbana sobre una muñeca poseída por una presencia demoníaca. Nunca mejor dicho, como en este caso, que la realidad supera a la ficción.

La narración de Carrasco se estructura, al igual que la de Flores, en las cuatro fases del *esquema narrativo canónico* estructuralista. Pero mientras que el relato de este último discurría sin obstáculos, el de Carrasco se interrumpió en la segunda etapa (*adquisición de competencias*) hasta que el inicio de la docuserie introdujo la tercera (*fase de la acción*), desarrollada en concomitancia con la cuarta (*reconocimiento*) tras el impacto inmediato del programa:

- 1) *Situación inicial*: el maltrato por parte de su marido induce a Carrasco a separarse.
- 2) *Adquisición de competencias*: Carrasco no es capaz de defenderse de Flores por la desestimación de las denuncias que había interpuesto contra él y el temor a dañar a sus hijos.
- 3) *Fase de acción*: el docudrama reanuda el esquema narrativo canónico interrumpido, al revertir el rol de antagonista que le había asignado Flores, y la empodera.
- 4) *Reconocimiento*: el éxito de audiencia y las reacciones positivas suscitadas entre los profesionales de la televisión, los expertos de diferentes ámbitos y los políticos.

El *ayudante* por antonomasia de Carrasco, su actual marido Fidel Albiac, había sido caracterizado por los medios para el relato de terror como «un personaje que mueve sus hilos en la oscuridad»⁵²; con un «perfil frío y

⁵² Jesús Mariñas, «Adelanto de las memorias de Mariñas», *La Razón*, 19 de junio de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210619/2l2nzos4jrdl3epmy42krjujym.html>.

tenebroso»⁵³; que «ha ensombrecido su participación mostrándose demasiado frío» (en la primera de las dos entrevistas en directo)⁵⁴.

El *storytelling* de Carrasco, más complejo y sofisticado que el de Flores, recubría la iconografía y el *pathos* del terror gótico atribuidos al innombrable «Ser» y al enigmático Albiac con el austero envoltorio formal de la tragedia griega, construido rigurosamente según la triple unidad aristotélica de espacio, tiempo y lugar. La apuesta de Tele5 por un modelo narrativo teatralizante obedecía, en el plano formal, a la necesidad de simular la continuidad de una entrevista grabada a lo largo diecisiete días y editada tras un laborioso montaje que, en el caso de resultar evidente, habría corrido el riesgo de menoscabar su credibilidad. Queda registrado como anécdota que el traje fucsia utilizado por Carrasco durante toda la docuserie, convertido en un poderoso elemento figurativo cuya función era afianzar el efecto de continuidad de la misma, eran en realidad dos conjuntos idénticos, que garantizaban el aspecto impecable de la entrevistada a lo largo de las más de sesenta horas grabadas.

⁵³ F. G., «Rocío Flores se prepara para contar “lo de Fidel Albiac hacía a su hermano David”», *La Razón*, 13 de junio de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210613/lxtofoo6vjdsll4chkqviu3u2a.html>.

⁵⁴ Nacho Molina, «Histórica aparición del Fidel Albiac en televisión para apoyar a Rocío Carrasco», *La Vanguardia*, 22 de abril de 2021, disponible en: <https://www.lavanguardia.com/television/20210422/6990551/fidel-albiac-marido-rocio-carrasco-entrevista-primera-aparicion-television.html>.

Rocío Carrasco participó en el polémico *talk show* *Tómbola* (Canal9, 1997-2004) en diferentes ocasiones durante los primeros años de su relación con Flores, y allí comenzó a labrarse la imagen de la persona altanera que este iría puliendo con el paso de los años hasta convertirla en una figura denostada por la opinión pública. La más sonada de todas esas intervenciones fue una discusión con Karmele Marchante en la emisión del 30 de julio de 1998 donde, visiblemente incomodada por las preguntas de la tertuliana sobre el *modus vivendi* de su exmarido, Carrasco le espetó: «¿Sabes lo que pasa? Que mi marido tiene la suerte de poder vivir sin trabajar. No como tú [...]. Lo que te gustaría a ti es vivir como vive él. Lo que pasa es que tú no puedes»⁵⁵. Tras el divorcio, la cotización de Flores alcanzó cifras astronómicas. Había pasado apenas un año de su separación y los *reality shows* de Mediaset se disputaban su presencia.

Poco pareció afectar a su credibilidad la condena en 1997 por haberse quedado con el dinero de una multa que había impuesto cuando era miembro de la Guardia Civil; o que Rocío Jurado se las viera y se las deseara para lograr que abandonara su casa de La Moraleja, donde la pareja se

⁵⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=bfWAAkaKZr8>.

había instalado cuando el yerno abandonó el citado cuerpo de seguridad. Haber pertenecido a una de las sagas familiares más populares del momento hacía que sus intervenciones cotizasen al alta y, de repente, se convirtió en un imprescindible. Recibía entre 50.000 y 60.000 euros por una entrevista y unos 80.000 euros por una portada en una revista del corazón; 1.200 euros por cada una de sus intervenciones en *A tu lado*, el *talk show* presentado por Emma García donde intervino hasta tres veces por semana durante dos años; 800 euros por emisión como comentarista de *reality shows* en *El programa de Ana Rosa*; 499.200 euros por dos temporadas como asesor de *Mujeres, hombres y viceversa*⁵⁶, e incluso participó en un *reality game* de Cuatro y en tres de Tele5, amén de otras actuaciones que venía realizando de manera ininterrumpida hasta marzo de 2021.

Entre los factores que contribuyeron a la construcción de Carrasco como una «mala madre» sobresalen dos que sin duda abonaron el terreno donde su exmarido iba sembrando las semillas de la difamación. El primero era la imagen de niña malcriada que los reportajes pagados y las informaciones en las revistas y programas de crónica rosa contribuyeron a sedimentar, desde que se hizo pública su relación con Flores hasta su separación. El segundo fue la

⁵⁶ X. M., «“Sálvame” desvela el pastizal que Antonio David Flores ha ganado en televisión», *El Confidencial*, 6 de diciembre de 2017, disponible en: https://www.elconfidencial.com/television/programas-tv/2017-12-06/salvame-desvela-cache-antonio-david-flores-colaborador-television_1488920/.

denuncia de la niñera de los hijos de ambos, en 2107, acusando a Albiac de malos tratos contra Carrasco.

En cuanto a la imagen de niña malcriada, la propia Carrasco refería en la entrevista final de la docuserie que Flores utilizaba su diminutivo familiar cuando deseaba humillarla: «Me llamaba Rociito como humillación, en momentos en los que quería hacer daño. Y lo hacía de esa manera». En lo referente a la denuncia, algunas publicaciones informaron del hecho con intercalaciones tan innecesarias como la siguiente: «La historia de Rocío Carrasco es la de una mujer atada a la polémica», mientras que otras la presentaban como una persona destinada a ser infeliz y reforzaban la imagen de inmadurez consolidada en los medios mediante el uso del citado diminutivo:

Según la niñera, sus declaraciones podrían de manifestar que la pesadilla de Rociito no habría terminado tras separarse del padre de sus hijos, sino que habría continuado durante su matrimonio con Fidel, con quien habría tenido brutales peleas⁵⁷.

La creciente visibilidad de Flores a lo largo de la primera década de 2000 se produjo en paralelo al auge de la fi-

⁵⁷ Bianca Munteanu, «Los trapos sucios de Fidel Albiac: su niñera le denunció por violencia contra Rocío Carrasco», *espanadiario.net*, 23 de marzo de 2021, disponible en: <https://espanadiario.net/telecinco/trapos-sucios-fidel-albiac-ninera-denuncio-violencia-contra-rocio-carrasco>.

gura del padre posfeminista, un complemento del imaginario masculino patriarcal —pese a su aparente contradicción— situado en la intersección entre la masculinidad hegemónica y la domesticidad (Hamad, 2013). Esta figura del «buen padre» intentaba neutralizar a la mujer feminista de la *tercera ola*, cuya creciente autonomía, profesionalidad y adopción de los símbolos culturales de la feminidad estigmatizados por las feministas de la *ola* anterior (ropa sexi, tacones de aguja, maquillaje pronunciado, etc.) la habían convertido en un emblema del empoderamiento.

Berit Aström (2018) analiza la representación del padre posfeminista en la novela *The Road* (McCarthy, 2006), adaptada al cine en 2009 en la homónima película de John Hillcoat, sobre la lucha por la supervivencia de un padre y su hijo en un escenario posapocalíptico donde la ausencia de sol y la desertización están acabando con los recursos de la tierra. El padre (Viggo Mortensen) extrema la protección de su hijo (Kodi Smit-McPhee) por encima de su propia vida. Este prototipo paterno representa la contraparte del icono tradicional de la «buena madre», destinada a «amar a cada uno de sus hijos sin cuestionar ni condicionar, por ejemplo, y sentir el placer de ser madre» (Donath, 2016, 47).

La figura del «buen padre» emergió también en algunos discursos de quienes apoyaban a Flores. Así, la *influencer* de la alta sociedad Carmen Lomana sostenía en su columna de *La Razón*: «hay que reconocer que ha sido un buen padre con sus hijos, a los que Rocío Carrasco, a pesar de llamarle “semilla del mal, monstruo, maltratador” y

otras muchas lindezas, se los dejó sin rechistar»⁵⁸. Lomana la calificaba de «mala madre» porque «una cosa es la relación con su marido y otra tirar la toalla no siendo capaz de llamarlos o interesarse por ellos»⁵⁹.

Elisabeth Badinter (2003) señala que, tras las conquistas feministas de la *segunda ola* (en los años sesenta y setenta), a finales de los noventa se produjo un regreso a los valores tradicionales del instinto maternal, atribuido por esta filósofa francesa a una lógica de la ideología dominante, naturalista e identitaria. La ideología pública de la correcta crianza infantil indujo a muchas madres «a quedarse en casa con sus hijos, manteniendo así la coherencia entre la crianza por parte de las mujeres y su comportamiento abnegado» (Hays, 1998 [1996], 24). En el extremo opuesto, el posfeminismo neocapitalista celebraba una especie de maternidad imposible encarnada en un prototipo de supermujer —muy habitual en los relatos de los medios— capaz de conciliar sin aparentes problemas su profesionalidad con las obligaciones impuestas a la «buena madre». Este modelo maternal, difícilmente asumible por las mujeres reales, se ha convertido en la característica definitoria de muchas *celebrities* y se cierne como una amenaza sobre

⁵⁸ Carmen Lomana, «Carmen Lomana carga contra el Tribunal Corredera», *La Razón*, 5 de junio de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210605/szagt5jjibatdpiswi55s3k5y4.html>.

⁵⁹ Carmen Lomana, «Los sábados de Lomana», *La Razón*, 27 de marzo de 2021, disponible en: <https://www.larazon.es/gente/20210327/yycs4umbnfbg3aj4d7ie2jmue4.html>.

el resto de las mujeres: «Todas las mujeres vivimos bajo el exigente mito de la maternidad: si te sales de ahí, eres una mala madre y, consecuentemente, una mala mujer», señala la directora Júlia de Paz Solvas sobre su película *Ama* (2021), que trata precisamente de las dificultades de ser madre⁶⁰.

Carrasco, cuya popularidad había heredado de sus mediáticos padres, parecía destinada inicialmente a encarnar el modelo de *celebrity* maternal, como se ponía de relieve en la portada de la revista *Hola*, del 24 de octubre de 1996, donde aparecía retratada en la cama del hospital sonriendo a la cámara junto con su entonces marido y su hija recién nacida. Pero las reiteradas críticas de Flores en los *reality shows* donde participaba y la decisión de los hijos de ambos de quedarse a vivir con el padre la convirtieron en una «mala madre» para la opinión pública.

Las disculpas de los colaboradores de Tele5 fueron utilizadas por Corredera para evidenciar la dimensión pragmática de una docuserie que, según afirmaba la propia conductora en la entrevista final, «ha cambiado la conciencia de los españoles y españolas y nos ha hecho mejores». Narcisismo aparte, cabe pensar que la autocritica de los tertulianos y las disculpas a Carrasco obedecían al temor de ser expulsados de esa especie de «Supervivientes» integrado por todos los *reality shows* de la cadena. Un ejemplo: «Si Anto-

⁶⁰ Francesc Miró y Germán Aranda Millán, «*Ama*, una feroz radiografía de la presión social por ser una madre ejemplar», *elDiario.es*, 15 de julio de 2021, disponible en: https://www.eldiario.es/cultura/cine/ama-feroz-radiografia-presion-social-madre-ejemplar_1_8139709.html.

nio Montero se queda en el plató, yo me voy», sentenciaba Corredera tras la calificación a Carrasco de «mala madre» en *Sálvame*, el programa presentado por la periodista. Como cabía esperar, fue Montero quien acabó abandonando el plató, lo que seguramente empujó a otro de los comentaristas habituales, Kiko Hernández, a pedir perdón a Carrasco en la entrevista final por no haber querido reconocer a la madre que «estaba luchando» por sus hijos.

TELE5 CONTRA TELE5

El efecto catártico de la narrativa de Carrasco proporcionó la inspiración necesaria para construir un relato satélite de la docuserie a una cadena poco sospechosa hasta entonces de promocionar el feminismo. En ese relato complementario, el canal propiedad de Mediaset —cuyo accionista mayoritario es Silvio Berlusconi a través de Fininvest— se convertía de la noche a la mañana en adalid de la lucha contra la violencia de género. Se trataba de una estrategia muy bien orquestada, a pesar de su aparente improvisación, con el fin de blanquear la imagen sexista de sus programas de entretenimiento. Fue así como Flores pasó a ser de un día para otro un elemento «sobrante» de esa televisión sensacionalista, retroalimentada por los propios *media event* que genera.

Los *reality shows* de Tele5, decisivos en el liderazgo de audiencia que detentaba desde 2012, han ido colonizando otros espacios y ampliando su presencia en la parrilla hasta convertirse en un *metagranhermano*. Un sistema homeostá-

tico que se autorregula mediante la renovación constante de los personajes que lo protagonizan y la exclusión de los que ya están amortizados. Porque, a diferencia del primitivo *Gran Hermano* de Georges Orwell (1984, 2015 [1949]), donde las personas eran retenidas contra su voluntad para volver a encarrilarlas en el sistema, la gran preocupación del «Gran Hermano» de los *reality shows* es la eliminación de las personas «sobrantes» (Bauman, 2005 [2004]).

Unos días después de que Mediaset decidiera prescindir de Flores, este denunció por despido improcedente y daños morales a la productora La Fábrica de la Tele, responsable de los programas en los que participaba. Sin embargo, pese a que su abogado alegaba perjuicios económicos por el cese de su actividad, Tele5 lo estaba compensando indirectamente mediante las incorporaciones de Rocío Flores y Olga Moreno a *El programa de Ana Rosa* y *Supervivientes 2021* respectivamente. Una maniobra indigna que oscurecía el efecto supuestamente blanqueador de la docuserie, opacado aún más si cabe —según escribía Esther Mucientes en *El Mundo*— por la victoria de Moreno en el concurso:

Olga Moreno no ha ganado Supervivientes 2021 por ser la mejor superviviente —aunque pudiera serlo—, sino por ser Olga Moreno, por ser la otra cara de la moneda de la guerra Carrasco versus Flores, simplemente, por ser quien es y por lo que representa⁶¹.

⁶¹ Esther Mucientes, «Olga Moreno, la peor ganadora para el peor *Supervivientes*», *El Mundo*, 24 de julio de 2021, disponible en: <https://>

La actitud crítica de Ana Rosa Quintana con Carrasco y la integración de Rocío Flores en el equipo de *El programa de Ana Rosa* exacerbaron la rivalidad entre esta conductora y Corredera. El diario *El Mundo* definió el desencuentro como «el divorcio de las dos productoras con más potencial y horas de televisión en la cadena de Paolo Vasile», escenificado a través de la metáfora del boxeo: «A un lado del ring mediático, Unicorn Content S.L., con Ana Rosa como referente y máximo exponente. Al otro, La Fábrica de la Tele, con Carlota Corredera»⁶². Sin afán de especular sobre la relación entre ambas, lo cierto es que el apoyo de Irene Montero a Carrasco desde la primera emisión molestó seguramente a Quintana, muy crítica con el gobierno de coalición de Pedro Sánchez. Sea como fuere, tras marcar distancias con la docuserie («No existe la verdad absoluta») y fichar a Rocío Flores, Quintana informaba de que su programa no se volvería a ocupar del tema. Una decisión sobre la que Corredera ironizó con contundencia en la última emisión.

Pero *El programa de Ana Rosa* también ha sido objeto de controversia por el apoyo a Flores de uno de sus colaboradores, Alessandro Lecquio, cuya primera exmujer An-

www.elmundo.es/television/momentvs/2021/07/24/60fba630fc6c8368198b4571.html.

⁶² Inmaculada Cobo, «Ana Rosa Quintana aguanta la guerra entre productoras por el “caso Rociito” y su politización», *El Mundo*, 5 de junio de 2021, disponible en: <https://www.elmundo.es/loc/famosos/2021/06/04/60b9dc9ae4d4d8880e8b458a.html>.

tonia dell'Atte lleva años declarando a los medios que mientras convivió con él fue víctima de malos tratos. Las redes sociales recuperaron el vídeo de una lamentable intervención en *Tómbola* de Lecquio, otro experto en *reality shows* conocido, al igual que Flores, por su calidad de «ex-marido de», en este caso de su segunda esposa Ana Obregón. En la entrevista referida, realizada a finales de los noventa, Lecquio se jactaba de pegar a las mujeres: «Sí, sí he tirado bofetones a las mujeres, sí me ha pasado», y añadía a continuación: «No encuentro que haya nada de malo». Aunque algunos colaboradores de *Sálvame* criticaron el hecho de que no fuera despedido, como en cambio le había ocurrido a Flores, Tele5 dio la callada por respuesta.

El episodio de Lecquio desempolvó un caso de violencia contra las mujeres que había sido comentado incluso fuera de España. Se trataba del presunto abuso sexual a una concursante de *Gran Hermano Revolution* 2017 por parte de otro concursante, que fue expulsado del programa algunas horas más tarde. Dos años después, *El Confidencial* publicó un vídeo en el que la joven agredida sexualmente tuvo que ver las imágenes del abuso en el «Confesionario» mientras las cámaras seguían grabando⁶³. ¡Pero

⁶³ Berto Molina, «GH siguió grabando a Carlota Prado tras mostrarle su presunto abuso sexual», *El Confidencial*, 19 de noviembre de 2019, disponible en: https://www.elconfidencial.com/television/programas-tv/2019-11-19/carlota-prado-gran-hermano-jose-maria-lopez-video-gh-abuso-sexual-revolution-114_2339155/.

es que aún hay más! Tele5 invitó a participar en *Sálvame* y en la primera entrevista en directo a Carrasco a Fayna Betancourt, cuyo exmarido Carlos Navarro «Yoyas» (a quien conoció cuando ambos participaban en la segunda edición de *Gran Hermano*) había sido condenado a seis años de prisión por violencia continuada a lo largo de los dieciséis años que convivieron. El testimonio de Betancourt constituiría uno más de la larga lista que evidencia el carácter de pandemia social de la violencia machista de no ser por el fariseísmo de Tele5, que en su día había acallado las críticas a los episodios de maltrato protagonizados por Navarro contra Betancourt en *Gran Hermano 2* con un simple comunicado, donde se limitaba a anunciar que tomaría medidas contra cualquier muestra violencia⁶⁴.

En cuanto a la participación de Moreno en *Supervivientes*, el nexo evidente de este *reality show* con la docuserie no solo implicaba la promoción gratuita de ambos espacios de telerrealidad, sino que también los retroalimentaba y condicionaba los relatos del resto de programas donde se comentaban. Eso mismo había ocurrido con Rocío Flores, de quien se había afirmado inicialmente que no hablaría de su madre durante sus intervenciones en *El programa de Ana Rosa*; pero luego no fue así. Moreno, por su parte, aprovechaba cualquier oportunidad para referirse a su «gran familia» y describir la extraordinaria relación que

⁶⁴ Rosa Rivas, «La dirección de *Gran Hermano* reprende a un concursante agresivo», *El País*, 4 de abril de 2001, disponible en: https://elpais.com/diario/2001/04/04/radiotv/986335202_850215.html.

mantenía con la hija de Flores y Carrasco, frente a la calificación de «mala madre» que seguían blandiendo contra esta última quienes criticaban la docuserie. Lequio, sin ir más lejos, aseguraba que no comprendía cómo «una madre lleva nueve años sin ver a sus hijos» (*El programa de Ana Rosa*), mientras que Antonio Montero afirmaba que «para mí, Rocío con su hija es una mala madre» (*Sálvame*).

TO BE CONTINUED...

Dice Paul Ricoeur que una vida narrada es aquella que contiene todas las estructuras fundamentales del relato y, sobre todo, el juego de discordancia y concordancia que lo caracteriza; es decir, la miseria humana y el valor de nuestra experiencia existencial para ordenar nuestra experiencia temporal. El filósofo francés homologa la comprensión de nosotros mismos con la comprensión de una obra literaria, porque eso es lo que nos permite «convertirnos en el narrador de nuestra propia historia sin que nos convirtamos por entero en el actor de nuestra vida» (Ricoeur, 2006, 21). Es probable que el éxito de la docuserie sobre Carrasco radique en la fluidez con la que su protagonista iba desgranando los hechos rememorados en un relato que ella no había escrito pero que sin embargo fue capaz de articular en una narrativa canónica y catártica. Parafraseando de nuevo a Ricoeur, quizás el valor de su historia resida precisamente en su capacidad de narrarse a sí misma; de construir una perspectiva en la que otras mujeres puedan proyectarse.

La convicción de que Rocío Carrasco aún puede dar mucho que hablar indujo a Tele5 a producir una segunda parte de la docuserie. El eje conductor de esta nueva entrega sería al parecer la relación de su protagonista con el resto de los antagonistas del relato de terror construido en *Rocío, contar la verdad para seguir viva*: los Mohedano más mediáticos (a excepción de su prima Rosario), el ex-marido de su madre, José Ortega Cano, y los dos hijos que este adoptó con Rocío Jurado, José Fernando y Gloria Camila, quienes apostaron —en palabras de la propia Carrasco— «por lo que ellos consideraban el caballo ganador».

Corredera introdujo la entrevista final de *Rocío, contar la verdad para seguir viva* mediante un reportaje promocional de la segunda parte, en el que Carrasco se trasladaba a Chipiona, el pueblo natal de Jurado, para visitar por primera vez la tumba de su madre con motivo del quince aniversario de su muerte. Sus lágrimas en las imágenes grabadas en el cementerio suscitaron reacciones opuestas. Sonsoles Ónega, una de las periodistas que la habían apoyado sin ambages, manifestaba en su programa *Ya es mediodía* (Tele5): «Una cosa es una cosa, lo que se ha denunciado en esta docuserie, y otra cosa es esto»⁶⁵. Esther Mucientes, en cambio, escribía en *El Mundo* que

⁶⁵ N. Costas, «Sonsoles Ónega se sale del guion con un reproche a Rocío Carrasco», *El Confidencial*, 3 de junio de 2021, disponible en: https://www.elconfidencial.com/television/programas-tv/2021-06-03/sonsoles-odega-reproche-rocio-carrasco-tumba-jurado_3114756/.

Rocío Carrasco ha vuelto a renacer. Y me da igual si ese renacer supone hablar en otoño de los Mohedano, volver a la tumba de su madre rodeada de cámaras o volver a la televisión como personaje del *business* del entretenimiento⁶⁶.

Sea como fuere, todos los indicios apuntan a que «esta segunda temporada de la teleserie, titulada “En el nombre de Rocío”, va a ser una barbacoa de la que no se salvará ni la peluquera Raquel Mosquera. Pero el negocio será magnífico», señalaba el crítico de *El Periódico* Ferran Monegal⁶⁷. Mientras tanto, la vacante de Flores en *Sálvame* ya había sido ocupada por la propia Carrasco y, en una nueva pirueta a las que nos tiene acostumbrados Tele5, la cadena capitalizó la victoria de Moreno en *Supervivientes* con otro relato satélite (Moreno vs. Carrasco) destinado a difuminar el relato principal (Flores vs. Carrasco) con el fin de imprimirle un nuevo giro. La entrevista a Moreno, emitida en julio tras el final del concurso de Bulldog TV —una productora participada, al igual que La Fábrica de la Tele, por Mediaset en un 30 por 100—, obtuvo una audiencia muy próxima a la media de la docuserie (25,8 por 100), lo que

⁶⁶ Esther Mucientes, «Rocío Carrasco: llegó la hora del espectáculo», *El Mundo*, 3 de junio de 2021, disponible en: <https://www.elmundo.es/television/momentvs/2021/06/03/60b86f96e4d4d899098b4659.html>.

⁶⁷ Ferran Monegal, «La crítica de Monegal: Rocío, segunda temporada usando a la Jurado», 3 de junio de 2021, disponible en: <https://www.elperiodico.com/es/tele/20210603/critica-monegal-rocio-segunda-temporada-11791854>.

revela el gancho de este tipo de indignidades mediáticas. Menos mal que ahí estaban las redes para advertirnos de la maniobra: «Para que no se nos olvide, el foco no hay que ponerlo en Olga ni en Rocío Flores, hay que ponerlo en esta persona: ANTONIO DAVID FLORES»⁶⁸. Un aviso aún más oportuno si cabe tras la separación de Flores y Moreno apenas tres meses después.

⁶⁸ <https://twitter.com/pickypickygh/status/1420535413786169347>.

(In)dignidades digitales

Rocío, contar la verdad para seguir viva ilustra el carácter transmedia de la recepción. Pero, a diferencia de otros géneros y formatos televisivos, que inducen a los espectadores a comentar en internet los efectos catárticos de sus *relaciones parasociales* con los personajes (Lacalle, Gómez-Morales y Narvaiza, 2021), la polarización de la audiencia originó una auténtica colisión entre seguidores y detractores. La airada respuesta en las redes sociales a la citada crítica de Ónega sobre el reportaje de Carrasco visitando la tumba de tu madre, los insultos a Rocío Flores por defender a la mujer de su padre, los comentarios xenófobos contra la hija adoptiva de Ortega Cano o los ataques contra la propia Carrasco son ejemplos de indignidades inducidas por la docuserie. Estas expresiones de odio se sumaban a las acometidas contra el movimiento feminista, uno de los *targets* preferidos de este tipo de discursos en internet.

Los estudiosos alertan sobre la pretensión de autenticidad y la capacidad de las redes sociales para conectar a las personas, claves de su poder de seducción (Hunt *et al.*, 2020). También advierten sobre el peligro que representa la cre-

ciente misoginia de la *Manosfera*, un concepto acuñado en 2009 para designar los relatos compartidos en el entorno digital por una miríada heterogénea de grupos masculinos, aglutinados por su voluntad de mantener a las mujeres fuera de los espacios que consideran exclusivos de los hombres (Ging, 2017). La actividad de los partidos de ultraderecha en el fomento de la misoginia constituye otro de los terrenos abonados para la construcción y la diseminación de los discursos de odio (Bernárdez, Requeijo y Franco, 2020).

El incremento en los últimos años de este tipo de mensajes en las redes, acentuado por la pandemia, indujo al Ministerio de Inclusión a elaborar un *Protocolo para combatir el odio ilegal en línea* que suscitó una atención desigual en los medios. El lanzamiento del protocolo, que coincidió fortuitamente con el estreno de *Rocío, contar la verdad para seguir viva*, representa la intervención gubernamental más contundente hasta la fecha contra los ataques del odio en internet⁶⁹. Su eficacia está aún por determinar, aunque sin duda representa un avance importante en la lucha contra las indignidades en la web.

⁶⁹ https://www.inclusion.gob.es/oberaxe/ficheros/ejes/discursoodio/PROTOCOLO_DISCURSO_ODIO.pdf.

LOS EFECTOS SOCIALES DE LA WEB

La irrupción de la web social o web 2.0 a mediados de 2000 convirtió internet en algo parecido a una plaza pública, donde era posible comentar o debatir cualquier cosa con cualquiera, en cualquier momento y desde cualquier lugar. Lo que aún estaba por determinar en aquel entonces era con qué efectos. Más de un lustro y medio después, internet representa la arena donde se libra una gran parte de las batallas en la lucha por la dignidad, con algunos hitos decisivos en la denuncia de injusticias, el avance de los derechos humanos, el cuidado del medioambiente, el respeto a los animales o la defensa de otras causas sociales. Pero, como ya se ha señalado a lo largo del libro, también constituye el terreno abonado para la generación y la promoción de indignidades.

La fascinación inicial de los usuarios por la posibilidad de interactuar que les ofrecía la web 2.0 transformó la retroalimentación en la práctica comunicativa por excelencia de la construcción de identidades personales y sociales. A diferencia del blog, que requería una cierta dedicación y dominio de las herramientas digitales, las redes sociales convertían a golpe de clic al receptor en emisor, al consumidor en productor y a los desconocidos en amigos. O eso era por lo menos lo que nos imaginábamos, sumergidos en la marea de «me gusta» y de «retuiteos» que inundaban internet. De repente nos sorprendíamos de que nuestros vídeos, fotografías y mensajes pudieran surcar el ciberes-

pacio y se mezclaran con los del resto de los usuarios; e incluso podíamos aspirar a obtener un brillo comparable al de las estrellas mediáticas convirtiéndonos en *influencers* de un universo digital construido exclusivamente a partir de representaciones.

La mezcla inextricable en las redes sociales entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, fue transformando en *comunidades imaginarias* las *comunidades imaginadas* que Benedict Anderson definió en 1983 para explicar el papel de la prensa en la construcción del nacionalismo. *Imaginarias* en lugar de *imaginadas* porque, a diferencia de los lectores a los que se refería Anderson, que identificaban un territorio físico con un *landscape* simbólico (la nación), la retroalimentación, la instantaneidad y la ubicuidad de la web interactiva proporcionaban a sus usuarios nuevas experiencias cognoscitivas, que trascendían la propia imaginación.

La progresiva familiaridad de los internautas con el *software* y las potencialidades de la web 2.0 desplazaron el *pánico moral* sobre la enajenación del individuo aislado por la red, que había acaparado la atención de la opinión pública en el período anterior, hacia perspectivas más optimistas. En cuestión de pocos años, internet nos permitía —o al menos eso creíamos— conectar la *aldea global* de Marshall MacLuhan con el *país de las maravillas* de Alicia imaginado por Lewis Carroll. Los pedagogos, los intelectuales, los psicólogos y —por supuesto— los políticos se pusieron a entonar al unísono las maravillas de la red social, que potenciaba el autoaprendizaje y el intercambio de conocimientos, recursos y experiencias. Internet nos per-

mitía comprar y vender; relacionarnos y enamorarnos; convertirnos en personajes populares y aspirar a ganar dinero como *influencers*; divertirnos e incluso desafiar al *status quo* desde el propio sistema —como los *hacktivistas* del colectivo Anonymus. La revista *Time* dedicó al internauta («You») en 2006 su portada, reservada al personaje del año, agradeciéndole su labor en la fundación y estructuración de la nueva democracia digital. En definitiva, *Un mundo feliz* (Huxley, 2003 [1932]) que convertía la distopía imaginada por Orwell en una utopía; aunque, eso sí, tan irónica y ambigua como la de 1984 (1949).

Era como si, de repente, todo lo personal deviniera social y se convirtiera en un componente esencial de los discursos públicos. Facebook se llenó de estampas cotidianas, desde las tartas de cumpleaños hasta los fondos de los armarios, en un peculiar panóptico que permitía mirar además de ser vistos. Los usuarios intercambiaban cualquier tipo de archivos audiovisuales mediante el sistema *peer to peer*. La Wikipedia encarnaba —en formato virtual— la *Enciclopedia* teórica concebida por Umberto Eco (1992 [1990]) para determinar los *límites de la interpretación* (aunque el semiólogo italiano la considerara una parodia «porque incluye información falsa»)⁷⁰. En lugar de la au-

⁷⁰ «Umberto Eco: “Internet es una parodia de la enciclopedia porque también incluye información falsa”», Europa Press, 17 de febrero de 2010, disponible en: <https://www.europapress.es/portaltic/internet/noticia-umberto-eco-internet-parodia-enciclopedia-porque-tambien-incluye-informacion-falsa-20100217175628.html>.

diencia aplanada por la televisión, que constituía una masa sin rostro, los perfiles familiares de la web social añadían la vertiente personal a su proyección pública (Marwick y Boyd, 2011).

En los albores de la segunda década del siglo actual, la dimensión planetaria de las redes sociales y los avances de la inteligencia artificial despertaron la creencia cíclica en el poder de los medios, magnificada hasta lo indecible por efecto de las *fake news*, los troles y los *bots*. Esta perspectiva, que los considera tan poderosos como peligrosos, se viene alternando desde los primeros estudios sobre la radio en los años treinta del siglo pasado con otras teorías, alineadas con la creencia contraria de que la influencia de los medios de comunicación es más bien limitada (Wolf, 1994 [1992]). En el caso de internet, la euforia suscitada por la web 2.0, que había cancelado como por ensalmo los temores al aislamiento del internauta suscitados en el período inicial, engrandeció el impacto de las nuevas tecnologías en las personas. En consecuencia, el temor a la desconexión de la realidad inmediata fue sustituido por el miedo al control y la manipulación de la opinión pública, dos de las prácticas más indeseadas de internet convertidas en trampolín de indignidades.

La utilización de programas informáticos destinados a realizar tareas repetitivas a través de la red, fingiendo que sus autores son humanos, se ha convertido en una estrategia habitual. El término *bots sociales* designa las cuentas controladas mediante *software*, que se activan en las redes con el fin de influir en la opinión pública. Citemos a

modo de ejemplo el estudio de Pastor-Galindo *et al.* (2020) sobre el uso de *bots* en las elecciones generales de 2019 por los cinco grandes partidos españoles (PSOE, Unidas Podemos, Ciudadanos, PP y Vox), donde se revelaba el elevado número de dichos *bots* que intervenían en la campaña y sus constantes interacciones con los humanos en los retweets. Entre los resultados más llamativos de la investigación, los autores destacaban la tendencia de los mensajes de los *bots* sociales a conectarse con los comentarios afines, mientras que el análisis de sentimientos evidenciaba que sus interacciones eran particularmente negativas respecto de los partidos de ideología opuesta.

La eficiencia de los *bots* en Twitter se puede inferir fácilmente de los datos facilitados por la propia red social. Por ejemplo, la página pro-Puigdemont *Superem els 50*, que solo contaba con veinte seguidores, publicó algo más de ochenta anuncios electorales en el período de la campaña, cuyo alcance oscilaba entre 1.100.000 y 1.300.000 usuarios en Catalunya⁷¹. Pero el uso de *bots* no es ni mucho menos exclusivo de la política. En marzo de 2021, *El País* informaba de que Twitter había suspendido una treintena de cuentas gestionadas por *bots* sociales que promocionaban a Laporta, Font o Freixa en las elecciones a la

⁷¹ Carlos del Castillo, «Un antiguo colaborador de Puigdemont paga publicidad opaca en Facebook para pedir el voto independentista el 14F», *elDiario.es*, 10 de febrero de 2021, disponible en: https://www.eldiario.es/tecnologia/colaborador-puigdemont-paga-miles-euros-publicidad-opaca-facebook-14f_1_7205823.html.

presidencia del Barça, tras una denuncia de esta práctica indigna por parte del propio diario⁷².

A diferencia de los *bots*, los troles son personas reales, que inician un conflicto por internet de manera intencionada para sembrar la división y distraer a la opinión pública de otras cuestiones importantes. A veces, los troles utilizan *bots* para ampliar el alcance de los mensajes. Se trata asimismo de una manipulación en auge en el entorno político, muy habitual en la diseminación de los discursos de odio contra el feminismo en la red. Los troles y los *bots* son los principales productores de *fake news*, otro gran generador de indignidades que revela las dificultades afrontadas por el periodismo en la sociedad digital. Por un lado, las crecientes actividad y sofisticación de las fuentes de *fake news* producen cantidades ingentes de información. Al mismo tiempo, el frenesí de internet reduce las posibilidades de verificación por parte de los *gatekeepers*. El llamamiento del presidente de Estados Unidos Joe Biden —alarmado por el creciente número de personas que se negaban a inmunizarse— a las empresas tecnológicas de Silicon Valley para que frenaran la difusión ingente de bulos anti-vacunas ilustra los efectos de los troles y los *bots* en la diseminación de *fake news* sobre la COVID-19: «Facebook

⁷² Borja Andirino y Jordi Pérez Colomé, «Twitter suspende boto a favor de los tres candidatos a las elecciones en pleno “Barçagate”», *El País*, 5 de marzo de 2021, disponible en: <https://elpais.com/tecnologia/2021-03-04/twitter-suspende-bots-a-favor-de-los-tres-candidatos-a-las-elecciones-en-pleno-barçagate.html>.

no está matando gente. Hay una docena de personas ahí fuera dando información falsa. Eso está matando gente», declaraba Biden⁷³.

Las manipulaciones señaladas confluyen con otras prácticas que pueden llegar a condicionar profundamente nuestra memoria, como las *informaciones posacontecimiento* y los *recuerdos prestados*, fuentes asimismo de manipulación en internet (Shaw, 2016). La acumulación de *informaciones posacontecimiento* (discusiones en las redes sociales, lectura de artículos, visionado de vídeos y fotos, etc.) modifica la memoria (genérica o episódica) tanto de los hechos vividos en persona como de aquellos que nos hemos limitado a presenciar o que hemos conocido de manera indirecta. Los *recuerdos prestados* consisten en la apropiación de elementos de la biografía de otras personas, asumiéndolos como propios y mezclándolos con los nuestros. Estas experiencias ponen de relieve que los recuerdos son tan fácilmente alterables como contagiosos, por lo que cualquier tipo de acción encaminada a manipularlos implica necesariamente atentar contra la dignidad de las personas. Julia Shaw (2016) advierte que las distorsiones resultantes nos conducen a adherirnos a un nuevo *ethos*, que convierte nuestro pasado en una representación ficcional.

⁷³ Amanda Mars, «La pandemia de los no vacunados lastra a Estados Unidos», *El País*, 19 de junio de 2021, disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2021-07-20/la-pandemia-de-los-no-vacunados-lastra-a-estados-unidos.html>.

El sesgo de los algoritmos sexistas y racistas es otro foco de indignidades de alcance inconmensurable por la rápida expansión de la inteligencia artificial. La IA nos permite gestionar cantidades ingentes de datos masivos (*big data*) y establecer patrones o relaciones de manera casi instantánea; pero ni los datos son neutros ni tampoco sirve de mucho educarlos debido a la existencia de los sesgos mencionados. «La “condición algorítmica” está alterando los derechos humanos que prohíben la discriminación por razón de sexo o género», señalaba un artículo de *elDiario.es* ilustrado mediante un algoritmo de IA que había sido entrenado para asociar mujeres con imágenes de cocinas⁷⁴. En agosto de 2021, los diarios españoles informaban sobre los resultados de un concurso convocado por Twitter para determinar el posible sesgo de su algoritmo, a raíz de las críticas recibidas por la manera en que recortaba los rostros de las personas. El primer premio recayó en un trabajo que mostraba la preferencia del algoritmo por los rasgos femeninos y de piel clara, mientras que el segundo ganador evidenciaba el desinterés del mismo por las caras de personas ancianas.

El reto es enorme porque «el desafío de “educar” un algoritmo para identificar un sesgo de género es análogo al desafío (aún no resuelto) de entrenar un algoritmo para

⁷⁴ Miren Gutiérrez, «Sesgos de género en los algoritmos», *elDiario.es*, 7 de febrero de 2021, disponible en: https://www.eldiario.es/tecnologia/sesgos-genero-algoritmos-circulo-perverso-discriminacion-linea-vida-real_129_7198975.html.

que sea ético o justo», señalan Galit Wellner y Tiran Rothman (2020). Ambos autores alertan sobre la necesidad de que los usuarios y los desarrolladores sean conscientes de la existencia de prejuicios en la IA y traten de evitarlos, eludirlos o eliminarlos. En relación con el sexismo, la necesidad de contar con sistemas diseñados para poder entender mejor los sesgos de los algoritmos y poder combatirlos se enfrenta a la infrarrepresentación de las mujeres en el diseño de ingeniería y en el liderazgo de las empresas tecnológicas (Michelfelder, Wellner y Wiltse, 2017).

La periodista experta en diseño y tecnología de la revista *Quartz. Global Business News and Insights*, Anne Quito, atribuye el sexismo de los algoritmos, más que a determinados prejuicios conscientes, a las inercias mentales de los propios diseñadores, quienes probablemente se utilizan a sí mismos como referentes cuando los crean⁷⁵. La experiencia laboral de la socióloga neoyorquina Anna Wiener (2020) en las tres empresas de Silicon Valley en las que trabajó entre 2013 y 2016 corrobora este extremo en un *bet seller* donde denuncia el carácter sectario de las tecnológicas, integradas mayoritariamente por hombres jóvenes, agresivos y arrogantes, que ni tan siquiera intentan disimular su misoginia.

⁷⁵ Miguel Echarri, «Machistas, sexistas, sordar a ciegas: cuando las herramientas solo sirven a quien las diseña», *El País*, 2 de junio de 2021, disponible en: <https://elpais.com/icon-design/creadores/2021-06-02/machistas-sexistas-sordas-o-ciegas-cuando-las-herramientas-solo-sirven-a-quien-las-disena.html>.

En el momento de escribir este libro, la UE está trabajando en un proyecto de Reglamento de la IA para su despliegue inclusivo y ético, destinado a supervisar los sistemas de alto riesgo. El reglamento prevé, entre otras actuaciones, la creación de un Consejo Europeo de la Inteligencia Artificial y un *sandbox* con los algoritmos de algunos sectores económicos. España se ha ofrecido para realizar la primera prueba piloto, que consistiría en determinar el riesgo planteado por la aplicación de cada algoritmo y diseñar sistemas de auditoría para combatir los sesgos de género, raza o renta.

¿NIRVANA O ESPEJISMO?

El efecto escaparate de las redes sociales ha multiplicado la tendencia a la revelación de la intimidad promovida por los *reality shows*. Los internautas revelan su intimidad para ganar visibilidad y afianzar su popularidad en Instagram, Twitter o TikTok; suplir con las relaciones digitales sus carencias e insatisfacciones en el mundo real; compartir una noticia o un vídeo que les gusta; participar en una campaña a favor del medioambiente; encontrar *partners* sexuales, o subastar los propios vídeos subidos de tono en OnlyFans, entre una miríada de opciones inimaginables. El psiquiatra Serge Tisseron (2001) toma del psicoanalista Jacques Lacan el concepto de *extimidad* y lo reelabora con el objetivo de designar la exteriorización de la intimidad impulsada por la evolución tecnológica. Una acepción que

nos resulta muy útil para explicar la modalidad de construcción de *identidades sociales funcionales* inducida por las redes.

El selfi es quizás la modalidad de construcción de *identidades sociales funcionales* más representativa del narcisismo subyacente a las prácticas comunicativas digitales promovidas por la *extimidad*. El deseo de obtener el mayor número posible de «me gusta» impulsa a los usuarios hasta la indignidad extrema de arriesgar la propia vida por hacerse un retrato en un enclave peligroso o haciendo algo comprometido. O a la inversa, de evidenciar que están vivos delante de las tumbas de los muertos, una afición acompañada generalmente de poses jocosas que ya ha sido prohibida en numerosos cementerios. El deseo de exhibirse respondiendo a los retos virales animan a muchas personas a poner en peligro la propia salud (lamer tapas de váter, tomar pastillas, etc.) o la de los otros (empujar a alguien subrepticamente para que caiga de bruces, «cazar» pijos, etc.).

El especialista en tecnología china Mathew Brennan advertía en *Attention Factory: The Story of TikTok and China's ByteDance* (2020) que TikTok usaba uno de los algoritmos más sofisticados del momento para captar de manera casi instantánea lo que le gusta al usuario y volverlo adicto. Nuestros gustos, nuestros hábitos y nuestros datos, así como los de las personas con quienes nos relacionamos de manera virtual, forman parte de ese patrimonio intangible, pero consistente, que dispara la cotización en bolsa de los colosos de internet. La obsesión por monitorizar nuestras propias experiencias encaja como anillo al

dedo en los anhelos de un entramado económico mundial que permite a las redes sociales monetizar los contenidos y las informaciones que les confiamos vendiéndolos a los anunciantes. De ahí que el *marketing* de *influencers* se haya incrementado en España un 700 por 100 en los últimos tres años⁷⁶.

La COVID-19 ha multiplicado la actividad de los usuarios en internet y ha estimulado la construcción de puestas en escena simuladas, acordes con los objetivos de nuestras identidades mutantes. Los libros, agrupados en estanterías detrás del orador o situados estratégicamente en el decorado elegido para el vídeo o la foto, son ejemplos de construcción de una identidad derivada de su cercanía física en una sociedad donde cada vez se lee menos. El ilustrador madrileño Eduardo Berazaluze ironizaba en Twitter sobre esta *bookishness* (Pressman, 2020) desencadenada por el confinamiento mediante el meme de una estantería de cartón para videollamadas que, para su sorpresa, se materializó poco tiempo después en un mural disponible en Amazon⁷⁷.

La obsesión por exhibirnos en internet puede llegar hasta el extremo de inducirnos a construir nuestra *extimi-*

⁷⁶ G. Cid, «Los “influencers” ya mueven en España más de 100 millones de euros, pero no es tanto como parece», *El Confidencial*, 14 de febrero de 2020, disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2020-02-14/espana-influencers-marketing-inversion-dinero-ganan_2453920/.

⁷⁷ <https://twitter.com/eduardobera/status/1255422944928464897>.

dad mediante la intrusión y la divulgación de la intimidad de otras personas. La publicación de vídeos o fotografías de tipo sexual para vengarse de la expareja es un delito reiterado en la red; pero también son frecuentes otros actos cuyo carácter más irreflexivo, y no necesariamente malintencionado, no los exime de su condición de indignidad. Pensemos en el impacto que le produjo a la novia del exconcurante de *Operación Triunfo* Àlex Casademunt conocer el accidente mortal del cantante por un desafortunado mensaje en Instagram («Àlex acaba de morir en accidente en Mataró Park»). El autor de la funesta noticia respondía a la pregunta de otro usuario sobre cómo lo había sabido señalando simplemente que «un conocido trabaja en Emergencias y lo ha comunicado». A la mañana siguiente del accidente, *Espejo Público* (Antena3) ofrecía las primeras imágenes, grabadas por otro testigo del siniestro. Indignidad al cuadrado: del actante individual (el autor del vídeo) al actante colectivo (el programa televisivo).

La construcción del yo mediante la exhibición de la intimidad a través de las tecnologías digitales induce en el sujeto la identificación entre la identidad proyectada y el conocimiento de sí mismo. Michel Foucault denomina *tecnologías del yo* a aquellas técnicas que permiten a las personas efectuar un cierto número de operaciones «sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad» (Foucault, 2008 [1981], 48).

Cabe preguntarse si las estrategias desplegadas en la web para lograr nuestra transformación nos conducen al nirvana o si, por el contrario, nos instalan en un vulgar espejismo que revierte el conocimiento de uno mismo en un mero darse a conocer a los demás.

Bibliografía

- ANDORNO, Roberto, «Dignidad humana», *Enciclopedia de Bio-derecho y Bioética*, Granada, Universidad de Deusto-Comares, 2011.
- «La dignidad humana como principio biojurídico y como estándar moral de la relación médico-paciente», *Arbor*, número 195 (792), a501, 2019, 1-10; <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2002>.
- ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998 [1951].
- ASTRÖM, Berti, «Post-Feminist Fatherhood and the Marginalization of the Mother in Cormac McCarthy's "The Road"», *Women: A Cultural Review*, núm. 29 (1), 2018, 112-128; <http://dx.doi.org/10.1080/09574042.2018.1425539>.
- AUFDERHEIDE, Patricia, *Documentary Film: A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- BADINTER, Élisabeth, *Fausse route*, París, Odile Jacob, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005 [2004].
- BECCHI, Paolo, «Human dignity in Europe: Introduction», en P. Becchi y K. Mathis (eds.), *Handbook of Human Dignity in Europe*, Berlín, Springer, 2019 [2004], págs. 1-36.
- BELTRÁN, Elena, «La dignidad humana: entre el derecho y la moral», *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, edición especial, 2017, 73-78; <http://dx.doi.org/10.14198/DOXA2017.esp.10>.

- BERNÁRDEZ, Asunción; REQUEIJO REY, Paula, y FRANCO, Yan-na G., «Radical right parties and anti-feminist speech on Instagram: Vox and the 2019 Spanish general election», *Party Politics*, octubre de 2020; <https://doi.org/10.1177/1354068820968839>.
- BRAY, Emil; GNANADESIKAN, Gitanjal; HORSCHLER, Daniel; LEVY, Kerinne; KENNEDY, Brenda; FAULA, Thomas, y MCLEAN, Evan, «Early-emerging and highly heritable sensitivity to human communication in dogs», *Current Biology*, vol. 31, 2021, 1-5; <https://doi.org/10.1016/j.cub.2021.04.055>.
- BRENNAN, Mathew, *Attention Factory: The Story of TikTok and China's ByteDance*, 2020 [publicación propia].
- BROOKS, David, «In Search of Dignity», *The New York Times*, 6 de julio de 2009; <https://www.nytimes.com/2009/07/07/opinion/07brooks.html>.
- CAMPS, Victoria, «La dignidad es un concepto indeterminado pero no inútil», en M. Casado (ed.), *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos UNESCO*, Pamplona, Aranzadi, 2009, págs. 145-153.
- CAMUS, Albert, *Albert Camus. Obras 3*, Madrid, Alianza, 1996.
- *La noche de la verdad. Los artículos de Combat 1944-1947*, Madrid, Debate, 2021.
- COPENHAVER, Brian, «Dignity, Vile Bodies, and Nakedness», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 127-173.
- CORTINA ORS, Adela, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Madrid, Taurus, 2009.
- DARWALL, Stephen, «Equal Dignity and rights», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 181-201.

- DE GROOT, Jerome, *Consuming history: Historians and heritage in contemporary popular culture*, Nueva York, Routledge, 2009.
- DE MIGUEL BERIAIN, Íñigo, «Consideraciones sobre el concepto de dignidad humana», *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. 21, 2004, 187-212; https://www.boe.es/publicaciones/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-F-2004-10018700212.
- DEBES, Remy, «Introduction», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017a, págs. 1-17.
- «Human Dignity before Kant», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017b, págs. 203-235.
- DONATH, Orna, *Regretting motherhood. An study*, Berkeley, North Atlantic Books, 2016; https://eprints.whiterose.ac.uk/43280/1/HEDS-DP_11-13.pdf.
- DÜWELL, Marcus, «Why bioethics isn't ready for human dignity?», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 323-332.
- ECO, Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992 [1990].
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 [1939].
- FERRATER MORA, José, «Axioma», *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979 [1941], sexta edición.
- FIGUEROA YÁÑEZ, Gonzalo, «La dignidad y el derecho a la vida (vivir con dignidad)», en M. Casado (ed.), *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, UNESCO, Pamplona, Aranzadi, 2009, págs. 131-144.
- FOUCAULT, Michael, *Tecnologías del yo y otros escritos afines*, Barcelona, Paidós, 2008 [1981].

- GECA, *El Anuario de la Televisión*, Madrid, Gabinete de Estudios de la Comunicación Audiovisual, 2004.
- GIBSON, Keiko Matsui, «Re-examining human dignity in literary texts: In seeking for a continuous dialogue between the conceptual and the empirical approaches», *Dialog: A Journal of Theology*, núm. 56 (1), 2017, 53-60; <https://doi.org/10.1111/dial.12296>.
- GIMENO, Beatriz, *La construcción de la lesbiana perversa. Visibilidad y representación de las lesbianas en los medios de comunicación. El caso de Dolores Vázquez-Wanninkhof*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- GING, Debbie, «Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the masculinities of the manosphere», *Men and Masculinities*, núm. 22 (4), 2017, 638-657; doi:10.1177/1097184X17706401.
- GLOVER, Jonathan, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, New Haven, Yale Nota Bene, 2001 [1999].
- GOMÁ LANZON, Javier, *Dignidad*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 2019.
- GORDON, John Stewart, «Indignity of old age», *Bioethics*, número especial: *The Ethics of Ageing*, 2017, 223-231; doi: <https://doi.org/10.1111/bioe.12434>.
- GRIFFIN, Miriam, «Dignity in Roman and Stoic Thought», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 47-65.
- GRINDSTAFF, Laura, y MURRAY, Susan, «Reality Celebrity: Branched Affect and the Emotion Economy», *Public Culture*, núm. 27 (1), 2015, págs. 109-135; <https://doi.org/10.1215/08992363-2798367>.
- GUILLAUME, Marc, *La contagion des passions. Éssai sur l'exotisme interieur*, París, Plon, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, «El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos», *Revista de Filosofía. Diá-*

- noia, núm. 55 (64), 2010, 3-25; <https://doi.org/10.21898/dia.v55i64.218>.
- HAMAD, Hannah, «Hollywood Fatherhood: Paternal Postfeminism in Contemporary Popular Cinema», en J. Gwynne y N. Muller (eds.), *Postfeminism and Contemporary Hollywood Cinema*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013; https://doi.org/10.1057/9781137306845_7.
- HAYS, Sharon, *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona, Paidós, 1998 [1996].
- HENDERSON, Christine D., «In the image of God», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 269-289.
- HUNT, Alcott; BRAGHERI, Luca; EICHMEYER, Sarah, y GENTZKOW, Matthew, «The Welfare Effects of Social Media», *American Economic Review*, núm. 110 (3), 2020, 629-676.
- HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*, Barcelona, Random House Mondadori, 2003 [1932].
- KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, México, Porrúa, 1995 [1785].
- KATZ, Elihu, y DAYAN, Daniel, *Media Events: The Live Broadcasting of History*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- KENT, Bonni, «In the image of God», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, páginas 75-97.
- LACALLE, Charo, «La voz del espectador. El caso español», *Telos*, núm. 43, 1995, 97-104.
- *El espectador televisivo*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- LACALLE, Charo; GÓMEZ-MORALES, Beatriz, y NARVAIZA, Sara, «¿Amigos o simplemente fans? Las relaciones parasociales en las comunidades online de la ficción televisiva», *Comunica-*

- tion & Society, núm. 34 (3), 2021, 61-77; <https://doi.org/10.15581/003.34.3.61-76>.
- LAVAQUE-MARTY, Mika, «Universalizing dignity in the nineteenth century», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 301-322.
- LEBECH, Mette, «What is Human Dignity?», *Mynooth Philosophical Papers*, núm. 2, 2004, 59-69; <https://doi.org/10.5840/mpp200428>.
- LOWENTHAL, David, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 [1996].
- MACREADY, John Douglas, «Hannah Arendt and the Fragility of Human Dignity», *Journal of Social Philosophy*, núm. 47 (4), 2016, 399-419; <https://doi.org/10.1111/josp.12171>.
- MARWICK, Alice, y BOYD, Dannah, «I tweet honestly, I tweet passionately: Witter users, context collapse, and the imagined audience», *New Media and Society*, núm. 13, 2011, 96-113; <https://doi.org/10.1177/1461444810365313>.
- MICHELFELDER, Diane P.; WELLNER, Galit, y WILTSE, Heather, «Designing Differently: Toward a Methodology for an Ethics of Feminist Technology Design», en S. O. Hansson (ed.), *The Ethics of Technology Methods and Approaches*, Londres, Rowman & Littlefield International Ltd., 2017, págs. 193-218.
- MICHELINI, Dorando, «Dignidad humana en Kant y Habermas», *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12 (1), 2010, 41-49; https://www.researchgate.net/publication/262649252_Dignidad_humana_en_Kant_y_Habermas.
- NÜSSBAUM, Martha, *The cosmopolitan tradition. A noble but flawed ideal*, Londres-Cambridge, Harvard University Press, 2019.
- ORWELL, Georges, 1984, Barcelona, Destino, 2015 [1949].
- PAREKH, Serena, *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*, Londres, Routledge, 2008.

- PASTOR-GALINDO, Javier, *et al.*, «Spotting political social bots in Twitter: A use case of the 2019 Spanish general election», *IEEE Transactions on Network and Service*, 2020, núm. 17 (4), 2156-2170; <https://doi.org/10.1109/TNSM.2020.3031573>.
- PELE, Antonio, «Una aproximación al concepto de dignidad humana», *Universitas: Revista de Filosofía, Derecho y Política*, núm. 1, 2005, 9-13; http://universitas.idhbc.es/n01/01_03/pele.pdf.
- *La dignidad humana. Sus orígenes en el pensamiento clásico*, Madrid, Dykinson, 2010.
- PORTA, Maria, *Il caso di Via col vento. Iconoclastia performativa e strategie di rinunciazione*, tesis doctoral, Universidad de Bolonia, 2021.
- PRESSMAN, Jessica, *Literature Now*, Nueva York, Columbia University Press, 2020.
- RANKINE, Patrice, «Dignity in Homer and Classical Greece», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 19-45.
- RICOEUR, Paul, «La vida. Un relato en busca de narrador», *Ágora. Papeles de Filosofía*, núm. 25 (2), 2006, 9-22.
- RORTY, Richard, «Human rights, rationality, and sentimentality», en S. Hurley (ed.), *On human rights: The Oxford amnesty lectures*, Nueva York, Basic Books, 1993, págs. 111-135.
- ROSEN, Michael, *Dignity. Its history and meaning*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
- ROSENSTONE, Robert A., *History on film. Film on history*, Nueva York, Routledge, 2012 [2006].
- RUIZ MIGUEL, Carlos, «Human dignity: History of an idea», *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart*, núm. 22, 2002, 281-299.

- SALLES, Arleen, «Sobre el asco en la moralidad», *Revista de Filosofía Diánoia*, núm. 55 (64), 2009, 1-11; <https://doi.org/10.21898/dia.v55i64.219>.
- SAMUEL, Raphael, *Theatres of Memory*, Londres, Verso, 1994.
- SENSEN, Oliver, «Dignity», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, págs. 237-261.
- SHAW, Julia, *The Memory Illusion. Remembering, forgetting and the science of false memory*, Cornerstone Digital, 2016.
- SINNERBRINK, Robert, *Cinematic Ethics. Exploring Cinematic Experiences through Film*, Londres, Routledge, 2016.
- TARLING, Nicholas, «Dignity and Indignity», en J. Malpas y N. Lickiss (eds.), *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, Berlín, Springer, 2007, págs. 141-149; https://doi.org/10.1007/978-1-4020-6281-0_13.
- TAYLOR, Charles, *Modern social imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.
- TISSERON, Serge, *L'intimité surexposée*, París, Ramsay, 2001.
- VALLS, Ramon, «El concepto de dignidad humana», *Revista de Bioética y Derecho*, 5, 2005, 1-5.
- «La dignidad humana», en M. Casado (ed.), *Sobre la dignidad y los principios. Análisis de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, UNESCO, Pamplona, Aranzadi, 2009, págs. 65-72.
- VARGA, Somogy, «Taking refuge from history in morality: Marx, morality and digity», en R. Debes (ed.), *Dignity: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, páginas 291-300.
- VELÁZQUEZ, Lourdes, «La importancia de una correcta presencia de la bioética en los medios de comunicación», *Revista Internacional de Bioética, Deontología y Ética Médica*, núm. XXVI (2), 2015, 143-154.

- WALDRON, Jeremy, y DAN-COHEN, Meir, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford Scholarship Online, 2012; doi: 10.1093/acprof:oso/9780199915439.001.0001.
- WELLNER, Galit, y ROTHMAN, Tiran, «Feminist AI: Can We Expect Our AI Systems to Become Feminist?», *Philosophy & Technology*, núm. 33, 2020, 191-205; <https://doi.org/10.1007/s13347-019-00352-z>.
- WHITE, Hyden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la historia del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992 [1973].
- WIENER, Anna, *El valle inquietante*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2020.
- WILLIAMS, Thomas D., y BENGTTSSON, Jan Olof, «Personalism», en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University, 2020; <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/personalism/>.
- WOLF, Mauro, *Los efectos sociales de los media*, Barcelona, Paidós, 1994 [1992].
- WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'imaginaire*, París, PUF, 2003.

Índice

PRELIMINAR	9
INTRODUCCIÓN	13

PRIMERA PARTE

1. LAS PREMISAS DE LA DIGNIDAD	25
Los acuerdos sobre la dignidad humana	29
Por una fenomenología de las indignidades	34
2. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE DIGNIDAD EN LA FILO- SOFÍA	39
La antigua Grecia	42
La antigua Roma	43
El Medievo	46
Del humanismo a la modernidad	48
La Ilustración	51
El siglo XIX	54
La contemporaneidad	57

SEGUNDA PARTE

3. LA DIMENSIÓN CULTURAL DE LAS (IN)DIGNIDADES	63
¿Resignificación o censura?	66
La sombra de Black Lives Matters es alargada	69
Reconciliar el pasado con el presente	73
4. (IN)DIGNIDADES EN TIEMPOS DE PANDEMIA	77
«Poco, tarde y mal»	82
¿Habremos aprendido algo?	87

TERCERA PARTE

5. REINVENTANDO LOS <i>REALITY SHOWS</i>	93
6. LA DOCUSERIE SOBRE ROCÍO CARRASCO	103
El síndrome de alienación parental (SAP)	114
Flores vs. Carrasco	116
La «mala madre»	124
Tele5 contra Tele5	130
<i>To be continued...</i>	135
7. (IN)DIGNIDADES DIGITALES	139
Los efectos sociales de la web	141
¿Nirvana o espejismo?	150
BIBLIOGRAFÍA	155