

Reírse de uno y/o reírse de otros

La compleja relación (política) entre el humor étnico y la diversidad social



Carmelo Moreno del Río/Universidad del País Vasco, campus Bizkaia, España*

RESUMEN: El humor étnico está asociado al nacimiento de los estados-nación modernos. La literatura sobre los estudios de humor no ofrece un consenso sobre su impacto real: benéfico o irritante; liberador de tabúes o legitimador de prácticas discriminatorias. En las sociedades democráticas, cada vez más plurales y diversas, el humor étnico puede funcionar para reafirmar discursos-humorísticos-de-grupo frente a otros grupos o, por el contrario, generar discursos intergrupales en los cuales el humor pueda servir como elemento de cohesión entre diferentes. Este texto analiza en qué medida la dialéctica “reírse de uno mismo” (gelotofilia) o “reírse de otros” (catagelasticismo) puede ayudarnos a ubicar este debate. Se argumenta que la diversidad social puede ser un factor para la diversión pero la diversidad produce distintos tipos de diversión. Algunos tipos de diversión pueden ser más aceptados socialmente que otros, según el contexto en que se desarrollen. La conclusión del texto explica que los mejores contextos humorísticos son aquellos que fomentan un aumento de las prácticas humorísticas en lugar de fomentar la censura. Sin embargo, para lograrlo, resulta crucial que los distintos grupos étnicos sean activos a la hora de producir humor, tengan una actitud autorreflexiva y usen el humor autocrítico para integrar su diversidad social.

PALABRAS CLAVE: humor étnico, diversidad política, gelotofilia, catagelasticismo, caricaturas Mahoma.

Make fun of oneself or make fun at expense of others.
The complex (political) relation between ethnic humor and social diversity
Pp. 114-129, en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*
Número 35/marzo-abril 2015, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

ABSTRACT: Ethnic humor is associated with the emergence of modern nation-states. The literature on humor studies does not offer a consensus on their real impact: beneficial or irritant; releasing taboos or legitimating discriminant practices. In democratic societies, increasingly plural and diverse, ethnic humor can work to reaffirm group-humorous-discourses against others or, conversely, generate intergroup speeches in which humor can serve as a cohesive device between different people. This text analyzes how the dialect “making fun of oneself” (gelotophilia) vs. “making fun at expense of others” (catagelisticism) can help us to locate this debate. It has been argued that social diversity may be an influencing factor for fun, but diversity produces different types of fun. Some may be more socially accepted than others, depending on the context in which they are happening. The conclusion of the text explains that the better humoristic contexts are those which foster a raise of humorous practices instead of fostering its censorship. Nevertheless, in order to achieve this, it is crucial that different ethnic groups are active in producing humor, have a self-reflective attitude and use self-critical humor to integrate their social diversity.

KEY WORDS: ethnic humor, political diversity, gelotophilia, catagelisticism, Mohammed cartoons.

Introducción

EL HUMOR ES un objeto de estudio sumamente escurridizo, muy difícil de definir y conceptualizar con una cierta precisión. En las distintas disciplinas científicas que estudian el humor en el ámbito académico internacional desde hace décadas, especialmente en ámbitos como la lingüística cognitiva (Attardo, 1994; Chiaro, 1992; Raskin, 1985; Ritchie, 2006), la sociología política (Berger, 1997; Billig, 2005; Davies, 1990; Kuipers, 2001; Lewis, 2006; Lockyer y Pickering, 2005) o la psicología (Martin, 1996, 1998; Ruch, 1996, 1998) no existe un consenso sobre cuál es la naturaleza del humor ni cuáles son sus mecanismos internos, individuales y sociales, que lo activan y lo desarrollan. El humor es como el fuego: una realidad fácil de visibilizar pero muy difícil de aprehender como tal. Por esta razón, en lugar de observar el humor como un objeto en sí mismo, la mayoría de los estudiosos prefieren analizar cuáles son las posibles causas que lo motivan, los contextos concretos en que se produce o sus posibles efectos inmediatos.

Una de las manifestaciones más habituales del humor es el llamado humor étnico, que se basa en la utilización de determinados grupos sociales como parte esencial del contenido. El concepto de humor étnico que es ampliamente reconocido académicamente a nivel internacional toma como referencia obligada la ingente obra escrita por Christie Davies, de la que destaca su trilogía compuesta por *Ethnic humor around the world: a comparative analysis* (1990); *Jokes and their relation to society* (1998) y *The mirth of nations* (2002). En estas tres obras analiza de forma teórica y con múltiples trabajos comparativos cuál es el origen histórico, las características básicas y la funcionalidad del llamado humor étnico. Señala que el humor étnico debe ser entendido en un sentido amplio y muy abierto, es decir, sería cualquier

práctica humorística que utiliza a un determinado colectivo social como objeto de comicidad (sea ésta una etnia o una minoría nacional, pero también cabe extenderlo a cualquier grupo cultural, grupo profesional corporativo, como el caso de los abogados o los políticos, comunidades religiosas, o incluso el humor sobre cuestiones de género, entre otros, en la medida que este tipo de humor funciona con las mismas claves, con similares estructuras y con equivalente operatividad en todos ellos. La tesis central de Davies es que el humor étnico es ambiguo, no tiene intereses políticos y simplemente sirve como termómetro para comprobar qué valores son centrales y qué valores son periféricos, los cuales pueden ser proyectados a través de grupos sociales como blanco de experiencias cómicas. Otros autores han explorado el humor étnico mediante el estudio de distintas dimensiones, como son la apreciación del humor o los posibles efectos sociopolíticos (Dundes, 1987, Lewis, 2006; Lockyer y Pickering, 2005; Rappoport, 2005; Ruch y otros, 1991; Ruch y Forabosco, 1996; Ziv, 1988). Todos ellos tienen diferentes aproximaciones al fenómeno del humor étnico y a sus complejas implicaciones e impacto político, como quedó de manifiesto en el debate monográfico publicado en *International Journal of Humor Research* dedicado a la polémica sobre la publicación de las caricaturas de Mahoma, que luego analizaremos en este trabajo. La mayor parte de las referencias citadas aquí responden a muchas de las reflexiones teóricas y prácticas sobre el humor étnico derivadas de los resultados del trabajo de éstos y otros autores.

Lo primero que cabe destacar del humor étnico es la amplitud del fenómeno, que además ha ido creciendo a lo largo del tiempo en la medida que las posibilidades técnicas y las condiciones políticas democráticas han facilitado su despliegue. El humor étnico abarca actualmente formas muy variadas: las clásicas representaciones teatrales (Koestler, 2002), los carnavales (Bakhtin,

1982, 1984), los juegos de palabras (Speier, 1998; Redfern, 2002), el humor gráfico (Waterhouse, 1996; Peñamarín, 1997, 2002), los chistes (Albrecht, 1999; Benton, 1988; Cotterill, 1996, Davies, 1988, 1990, 2002; Wilson, 1979), el humor oral en la calle (Alexander, 1996; Armistead y Zulaika, 2005), el humor crítico de los antiguos libelos y los modernos fanzines (Caron, 2002), la comedia televisiva moderna (Cardiff, 1988, Chester, 1986, Davies, 1996; Pye, 2006), la información política de los medios de comunicación de masas en clave de humor (Jenkins, 1994; Rodríguez, 2003; Gray, 2004), las páginas web de humor étnico de todo tipo (Billig, 2001a; Friedler, 2002) y, últimamente, el humor producido por los políticos y los creadores de opinión (Billig, 2005). A la vista de esta proliferación progresiva de formatos y de estilos, no es extraño que la impresión generalizada existente entre la mayoría de los analistas y del público en general sea pensar que el humor étnico ha evolucionado históricamente hacia una mayor pluralidad en consonancia con la propia estructura política liberal democrática. Sin embargo, esto no es tan lineal. Como explica Christie Davies, el humor étnico es un producto de la modernidad (Davies, 1998, pp. 11-25). Surge en los albores, especialmente violentos, en los que empezaron a fraguarse las sociedades y los estados-nación modernos. En ese preciso contexto de guerras de religión, enfrentamientos civiles y luchas nacionales del siglo XVII, no son de extrañar las reflexiones del primer gran teórico moderno del humor, Thomas Hobbes, quien consideraba conveniente limitar la utilización del humor étnico por sus connotaciones especialmente guerreras y belicosas. A su juicio, el humor constituía un peligro en la medida que era un ejercicio de afirmación de la supuesta "superioridad" de los que ríen sobre los que padecen la burla (Hobbes, 2009 [1651], pp. 58-59). Tendremos que esperar hasta el periodo ilustrado-liberal-burgués de los siglos XVIII y XIX para ver un cambio radical de perspectiva y un reconocimiento más positivo en el uso del humor étnico entre las clases sociales más cultivadas y educadas, ampliación que en todo el siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI ha supuesto la definitiva eclosión masiva del humor, extendiéndose de manera generalizada su uso y disfrute a todas las clases y grupos sociales. Podría decirse que en la actualidad vivimos un momento en el que el humor étnico ha llegado incluso a mezclarse de forma intrincada con otros géneros comunicativos, como el informativo, dando lugar a formatos que mezclan información social y política en estructuras cómicas, especialmente en los medios de comunicación de masas. En el ámbito de habla hispana, tal vez algunos de los mejores ejemplos son el programa de humor étnico-político de Peter Capusotto en Argentina (Carbone y Muraca, 2010) o el programa de sátira *El intermedio* en España (Valhondo, 2008): exitosos programas de entretenimiento que informan sobre asuntos relevantes de la cultura social y política del país de una manera crítica, burlesca y amena.

Desde un punto de vista sociohistórico, esta ampliación democrática en el uso y disfrute social del humor étnico ha sido posible por el peso relativamente creciente de las llamadas clases medias, numéricamente mayoritarias y –lo que es más importante– *homogéneas* en términos económicos y de estilos de vida nacionales (Ziv, 1988). Se supone que una clase media homogénea en una sociedad, entre otras cosas, se distingue porque comparte ciertos códigos y ciertos gustos sobre las cosas que le hacen gracia (Kuipers, 2001). Sin embargo, una mirada crítica a esta evolución permitiría matizar esta afirmación tan entusiasta, que en cierta medida podría estar ocultando, como sostenía Michel Foucault, la compleja relación de poder que el humor étnico guardaría con la política y la formación de los "regímenes de verdad" (Foucault, 1980; Baym y Jones, 2012, p. 5). Dada la actual configuración de las sociedades como multiculturales, multilingües y con un aumento creciente de las desigualdades sociales, está claro que el concepto de diversidad social ha ido adquiriendo una mayor relevancia y este hecho, de alguna manera, desafía los tradicionales patrones igualitaristas de las sociedades ilustrado-liberal-burguesas. Cabe preguntarse, en este nuevo contexto, cuáles son y cuáles pueden ser las características del humor étnico.

El contenido de este texto analiza cuatro cuestiones entrelazadas entre sí pero distintas que gravitan sobre esta compleja relación (política) entre el humor étnico y la diversidad en las sociedades modernas. La primera cuestión tiene que ver con las características y las condiciones de posibilidad que necesita el humor étnico en las sociedades donde la diversidad social y cultural es creciente. La segunda cuestión tiene que ver con el carácter ideológico, más conservador o más progresista, que tiene el humor étnico en nuestras sociedades y cómo esto afecta a las posibilidades de cambio social. La tercera cuestión tiene que ver con los posibles efectos sociales –benéficos, maléficos, neutros– del humor étnico en dichas sociedades. Finalmente, la cuarta cuestión se refiere al papel futuro que puede jugar el humor étnico en nuestras sociedades.

Humor político y homogeneidad social

Tradicionalmente se ha considerado que las prácticas de humor triunfaban socialmente en la medida que utilizaban ingredientes cognitivos y emocionales que los individuos de esa sociedad eran capaces de descifrar, apreciar y finalmente gozar. Como señala Schutz, la mayoría de la gente, cuando piensa en el humor étnico de su sociedad, generalmente lo hace para hablar únicamente de aquello que le hace sonreír o cree que hace sonreír a su grupo social de referencia (Schutz, 1989, p. 167), al mismo tiempo que desprecia o ignora aquello que, de forma consciente o inconsciente, no le hace gracia, con el argumento *social* de que *eso no nos hace gracia*. En cuanto actividad social compartida, el humor étnico exitoso

generalmente tiene que ver con la existencia de una determinada comunidad social y/o política, dotada de una serie de características comunes, tales como hábitos culturales, registros lingüísticos, estilos de vida o referencias simbólicas, que dan cohesión y unidad a ese grupo (Davies, 1982). Parecería que sin ese ingrediente de una cierta homogeneidad social entre personas que sonríen, la existencia legítima de este tipo de humor étnico como práctica social sería muy complicada.

De hecho, la estructura de humor étnico que existe actualmente en las sociedades modernas ha ido evolucionando para adaptarse a este requerimiento de creación de una cierta conciencia cómica a nivel nacional. Gracias al poderoso efecto de los medios de comunicación, el humor que actualmente se desarrolla y se consume en nuestras sociedades es un humor que se mueve en espacios cada vez más institucionalizados, dotados de parrillas estandarizadas en las que el humor se organiza de forma seriada, minimizando la originalidad de los contenidos, que se somete a un proceso de formalización (Baym y Jones, 2013). Siguiendo la clasificación que realiza Michael Mulkay, quien distingue cuatro estructuras espaciales de humor en función de su grado de formalización (humor ceremonial, humor jerarquizado, humor flexible y humor informal-subversivo), el humor étnico que se consume en nuestras sociedades es sobre todo un humor que fomenta estructuras de humor ceremonial y jerarquizado en detrimento de otras estructuras de humor flexible y más informal (Mulkay, 1988). De esta forma, las posibilidades de control y disciplina de los contenidos humorísticos en los medios de comunicación es mucho más fácil, para así armonizar los gustos y las preferencias de una sociedad. Incluso en un lugar como Internet, que es aparentemente expansivo en su estructura y permite en teoría experimentar estructuras de humor más flexible e informal, la existencia de puntos-red y de ciertas páginas de referencia que sirven para la conectividad y la reducción de la complejidad (Hindman, 2008) estaría provocando que el humor étnico que se realiza en este medio se esté canalizando de forma progresiva, y se prevé una tendencia creciente en el futuro, hacia un número de enlaces jerarquizado similar a la estructura del resto de los medios de comunicación de masas (Kuipers, 2005).

La fuerza de los argumentos anteriores plantea la duda de si efectivamente sólo será viable y aceptable socialmente el humor étnico en aquellas sociedades donde el grado de homogeneidad cultural, de valores compartidos, de referencias simbólicas y de estilos de vida sea más bien alto. ¿Existen las condiciones apropiadas para el florecimiento exitoso y socialmente legítimo del humor étnico en aquellas comunidades atravesadas por algún tipo de diversidad estructural, sea de tipo lingüístico, cultural, religioso o político? ¿No es posible, bajo ciertas condiciones, la existencia de un tipo de humor étnico transcultural, de carácter universal, concebido más allá de las diferencias entre las distintas comunidades sociales?

Si la homogeneidad social en sentido amplio es un requisito cada vez más exigente y en la práctica cada vez más escaso, la respuesta sobre la compatibilidad práctica entre diversidad social y humor étnico debiera ser más bien negativa. Sin embargo, lo que observamos en la práctica es que el humor étnico y la diversidad sí ofrecen diversas opciones para su conciliación. Debemos, por tanto, explorar hasta qué punto el vínculo entre diversidad social y humor étnico es mucho más complejo de lo que pudiera parecer inicialmente.

En toda práctica de humor con contenidos sociales y políticos –por ejemplo, un chiste étnico o una broma pública sobre un determinado colectivo– los destinatarios de estas prácticas suelen ser de dos tipos: por un lado están aquellos a quienes se invita a que se rían, por otro lado están aquellos que van a ser el blanco de las prácticas humorísticas (Davies, 2011). Generalmente, los primeros pertenecen al grupo social que utiliza el humor étnico para reafirmar de alguna manera su posición mayoritaria en la sociedad, puesto que la sonrisa que logran a través de estas prácticas humorísticas sirve para defender ciertos valores dentro de la comunidad. Los segundos, en teoría, son aquellos que de alguna manera “sufren” en mayor o menor medida las consecuencias de la utilización de ese tipo de humor, que supuestamente demuestra su posición estructural inferior dentro de una comunidad determinada. Según algunos autores, esta diferencia entre colectivos demostraría que el humor, en cierto modo, es una construcción social elaborada con una finalidad política más o menos evidente, más o menos implícita, esto es, como un arma de carácter restrictivo que sirve para crear climas atmosféricos basados en la fabricación de un algo/alguien motivo de burla y de ridiculización (Billig, 2001a, 2001b, 2005; Dundes, 1987; Dundes y Hauschild, 1988; Ellis, 1996; Ford, 2000; Holmes, 2000; Lewis, 1997a, 2006; Paton y Powell, 1988; Paton, Powell y Wagg, 1996; Willis, 2003). No olvidemos que Jean-Paul Sartre en su célebre ensayo *Retrato de un Antisemita* señalaba que este tipo de personas, los antisemitas, en contra de lo que suele decirse, pueden definirse como personas con una gran capacidad para conectar de manera integral el odio étnico nacional con un cierto sentido del humor (Sartre, 1948). Visto así, el problema del humor étnico podría estar en su capacidad sociopolítica para segmentar pautas, fijar estereotipos y jerarquizar grupos a través de diferentes prácticas humorísticas, con lo que se estaría configurando un determinado orden político que distingue lo que es risible de lo que es tabú (Boskin, 1990). En suma, el humor étnico no sería igual para todo el mundo.

Los trabajos de uno de los mayores estudiosos empíricos del humor étnico a nivel mundial, Christie Davies, están orientados a cuestionar esta visión del humor étnico con fines políticos. A su juicio, los grupos sociales que son el blanco de las prácticas humorísticas en la mayoría de las sociedades pueden serlo por dos motivos. Por un lado están aquellos grupos que representan una posición

crónicamente inferior en la sociedad; en estos casos, como sucede por ejemplo con el caso de los políticos, el humor se usa para ridiculizar una determinada conducta. Por otro lado están los grupos que representan una posición sospechosa de poner en riesgo el orden social y el imaginario colectivo de una comunidad; en estos casos, como sucede por ejemplo con los chistes de abogados o de gente astuta, el humor se usa para insinuar sospechas sobre un determinado colectivo con el objetivo de neutralizar su potencial peligrosidad política (Davies, 1990, 2002). Según Davies, lo relevante es saber hasta qué punto esta diferencia entre destinatarios del humor que sonríen y destinatarios que son víctimas del humor étnico funciona en la práctica como un planteamiento rígido que hace de la diversidad social una lucha entre grupos o, por el contrario, como demuestran sus estudios, esta diferencia entre sujetos funciona como un simple marco flexible que hace de la diversidad un complejo intercambio de papeles entre sujetos diversos que *juegan cómicamente* con la diversidad para acabar superándola. Davies analiza múltiples casos de humor étnico de distintas minorías étnicas en distintos países (chistes de polacos, escoceses e irlandeses en varios países; pastusos y paisas en Colombia; catalanes y andaluces en España; fineses y noruegos en Suecia; pontianos y armenios en Grecia, entre otros) y, sin duda, uno de los ejemplos más conocidos para analizar la relación entre el humor étnico y la diversidad social es el caso del humor judío (Davies, 2002).

Como es sabido, históricamente el pueblo judío ha sido el “grupo de la sospecha” que ha padecido todo tipo de prácticas humorísticas en casi todas las sociedades modernas, fruto de su connotación como “grupo étnico-nacional desterritorializado” que desafiaba, a través de su diversidad cultural radical, el carácter territorial del resto de los grupos nacionales modernos. Sin embargo, la “paradoja” (Fry, 1987) de esta situación es que la inmensa mayoría del *humor judío* que se ha realizado en las sociedades modernas, para satisfacción de judíos y no judíos, es un humor que está *hecho por los propios judíos* y que se basa de modo central en destacar las incongruencias, las incoherencias, las debilidades y las miserias de cualquier judío en esas sociedades (Apte, 1987; Bell, 1992; Cohen, 1987; Davies, 1990, 2002; Fuchs, 1987; Grotjahn, 1987; Hazlitt, 2002; Howe, 1987; Rappoport, 2005; Zandberg, 2006; Ziv, 1998). Este dato, lejos de ser entendido como un acto de masoquismo colectivo, ha sido considerado como un poderoso ejercicio de autoironía y autocrítica humorística que permite despertar cierto grado de empatía en el *otro diverso*, el cual, en cierto modo, puede ser capaz de traspasar, a través del humor, la barrera de su propio grupo de referencia, identificarse con el otro y capitalizar así el efecto potencial del humor étnico en beneficio propio y ajeno (Zizek, 1989, pp. 97-98). El hecho de que el pueblo judío haya sido el principal sujeto productor de humor de contenido *aparentemente* crítico con los judíos –en el fondo, crítico también contra una cierta imagen

estereotipada del ser humano en su conjunto– ha facilitado, sin duda, canalizar la energía de ese tipo de humor, elevar su respetabilidad social y reconducir la original diversidad cultural entre judíos y no judíos a una relación de mayor convergencia con el resto de grupos sociales con quienes conviven dentro de una comunidad.

El ejemplo del humor étnico judío y de los otros ejemplos mencionados por Davies demuestra que, en aquellas sociedades marcadas por la diversidad étnica, lingüística, religiosa o cultural donde las prácticas de humor étnico pudieran tener connotaciones políticas, las condiciones de posibilidad de este tipo de humor están directamente relacionadas con la *distancia* que existe entre los emisores y los destinatarios de este tipo de humor. Desde el punto de vista teórico, existen tres escenarios posibles para medir la distancia entre el humor étnico y la cuestión de la diversidad social: siguiendo los conceptos elaborados por Willibald Ruch y su equipo de investigación, serían el escenario de la gelotofilia, el escenario del catagelasticismo y el escenario de la gelotofobia (Ruch, 2009). El escenario de la gelotofilia (“placer de reírse de uno mismo”) consiste en el placer que se produce cuando la distancia entre el emisor y el destinatario se reduce a la mínima expresión porque el tipo de humor étnico está basado en la realización de ejercicios de autoparodia, de autocrítica. Por su parte, el escenario del catagelasticismo (“placer de reírse de los demás”) consiste en el placer que se produce cuando el emisor establece una distancia rígida con el destinatario, que se convierte en el blanco de todo tipo de prácticas humorísticas para satisfacción de aquellos que establecen una cierta distancia con el blanco de dichas prácticas. Finalmente, el escenario de la gelotofobia (“miedo a que se rían de uno”) consiste en el temor que se produce cuando el destinatario siente aversión a ser el blanco de las prácticas humorísticas y las risas por parte del emisor, razón por la que establece una cierta distancia con el emisor y con el objeto, esto es, con el humor en sí mismo. Obviamente, como demuestra el ejemplo del pueblo judío y del resto de minorías étnicas analizadas por Davies en sus trabajos, el escenario de la gelotofilia representa el modelo ideal que permite una compatibilidad armoniosa entre las prácticas de humor étnico y una realidad social diversa que busca la convergencia: es el escenario perfecto en el que el humor étnico consiste básicamente en reírse de uno mismo, de las incongruencias y limitaciones respecto de los demás. No obstante, como vamos a ver ahora, los escenarios del catagelasticismo y la gelotofobia también están presentes en las sociedades modernas, y ello nos conduce a nuevos retos en el análisis del humor étnico y de la diversidad.

Humor político: conservador o progresista

La cuestión que vamos a plantear en este apartado tiene que ver con el carácter conservador o progresista de las prácticas de humor étnico. Anteriormente hemos

señalado que aquellas sociedades en las que de alguna manera el escenario gelotofílico, basado en el “placer de reírse de uno mismo”, individual y colectivamente, se convierte en el patrón dominante de las formas de hacer humor, es más probable que las diferencias entre los colectivos sociales no sean obstáculos para el desarrollo de procesos simbólicos de una mayor cohesión social. Sin embargo, respecto a aquellas sociedades que están dominadas de alguna manera por una radical pluralidad de valores, donde conviven grupos sociales que tienen diferencias sustanciales sobre ideas, actitudes e incluso sobre el propio valor del humor, la duda está en saber si los escenarios del catagelaticismo (“el placer de reírse de los demás”) y de la gelotofobia (“el miedo a que se rían de uno”) aparecerán como las opciones más probables para el desarrollo del humor étnico, con lo que el *distanciamiento* entre los miembros de las distintas comunidades será mayor y, por tanto, el papel del humor étnico será también políticamente más cuestionado. Dicho de otra manera, cabe preguntarse en qué medida el humor étnico en sociedades de gran diversidad cultural tiene o no capacidad transformadora para favorecer cambios políticos que, a su vez, transformen el “placer de reírse de los demás” y el “miedo a que se rían de uno” en situaciones de diversidad social gelotofílica (Wilson, 1990).

Históricamente se ha considerado que el humor está asociado, en cierta medida, a personas y grupos sociales que plantean ideas progresistas, incluso subversivas. Esto, bajo la presunción de que las personas con tal ideología política son más propensas a realizar y aceptar prácticas humorísticas corrosivas, perversas o críticas hacia las normas sociales tradicionales, con el fin de promover ciertos cambios sociales que puedan mejorar las condiciones de vida democrática de las personas (Dagnes, 2012; García Agustín, 2003; Kercher, 2006). Siguiendo con esta misma idea, aquellas personas o grupos sociales defensores de las llamadas ideologías del orden, es decir, ubicadas en el espectro ideológico más conservador, sean laicas o de origen religioso, serían más refractarias a la utilización y el disfrute de prácticas humorísticas porque suponen un contrasentido peligroso para el mantenimiento del orden y de los valores tradicionales (Saraglou, 2002). Esta idea, cultivada de forma romántica a partir de la experiencia de oposición en los países autoritarios y represivos, donde el humor étnico se asocia a cierta heroicidad en la lucha por las libertades públicas y los derechos civiles, parecería reafirmar una estrecha vinculación entre el uso del humor étnico y una cierta capacidad transformadora, mediante la perversión y la subversión, para favorecer el cambio político (Asa Berger, 1996, p. 27).

En las actuales sociedades democráticas consolidadas, donde las prácticas del humor étnico más perverso y subversivo conviven con el reconocimiento legal de la libertad de expresión, cabe plantearse hasta qué punto esta afirmación sobre el carácter transformador del

humor étnico sigue siendo cierta o se trata más bien de un mito. Como plantean algunos autores, habría que analizar hasta qué punto la tesis contraria es, de hecho, más acertada. Es decir, por un lado habría que analizar si el humor étnico no es, en sí mismo, una práctica básicamente conservadora (Wilson, 1979, p. 230) que busca a través del humor una reafirmación estética y una aceptación del *statu quo* social y político, donde la libertad de expresión, con todas sus incongruencias e imperfecciones, constituye uno de sus pilares esenciales. Por otro lado, habría que ver si los planteamientos conservadores (“conservar los valores de la democracia liberal”) no son al final quienes más extensivamente están difundiendo y promoviendo la utilización de prácticas humorísticas, apelando al carácter supuestamente lúdico, neutro y despolitizado de las mismas, como una forma para luchar contra el llamado multiculturalismo de lo políticamente correcto (Lewis, 1997b; Saper, 1985; Billig, 2005; Fairclough, 2003).

Un ejemplo significativo sobre el supuesto carácter conservador o progresista del humor étnico para favorecer o no cambios políticos que transformen el “placer de reírse de los demás” y el “miedo a que se rían de uno” se ha vivido recientemente a propósito de la polémica sobre las famosas caricaturas de Mahoma publicadas en el diario *Jyllands-Posten* de Dinamarca el 30 de septiembre de 2005, que ha tenido su continuidad tras los atentados contra los caricaturistas del semanario satírico *Charlie Hebdo* en enero de 2015 en París y el atentado contra el dibujante Lars Vilks en Copenhague en febrero de 2015. La publicación de las viñetas y el contexto social producido a su alrededor en todos estos casos –manifestaciones de ciertos colectivos musulmanes; llamamientos al boicot de productos daneses y franceses; quema de embajadas; amenazas y muerte a los autores de las caricaturas; víctimas mortales en enfrentamientos callejeros; peticiones de retirada pública y de censura por parte de algunas autoridades de países musulmanas– ha propiciado un interesante debate académico y político, teórico y práctico, sobre el papel del humor étnico en sociedades multiculturales como las nuestras, donde conviven distintas sensibilidades culturales y religiosas sobre el tratamiento de ciertos temas en clave humorística. En dicho debate, las posiciones y los argumentos se han polarizado en torno a dos grandes ejes temáticos. Por un lado, el planteamiento de aquellos centrados en criticar la censura sobre la publicación de las caricaturas de Mahoma y enfatizar el valor de la libertad de expresión para realizar cualquier práctica humorística, incluso en un asunto espinoso como es el tratamiento de la religión musulmana, porque estas prácticas –el derecho a la burla, la sátira, incluso la blasfemia– son consustanciales con el espíritu de nuestras sociedades liberales y democráticas (Davies, 2008; Dworkin, 2006; Oring, 2008; Raskin, 2008; Rope, 2015; Sánchez Ferlosio, 2006). Por otro lado, el planteamiento de aquellos centrados en exponer sus dudas sobre la validez de cierto tipo de humor étnico y

enfatar la conveniencia de poner algún tipo de límite o reflexión crítica cuando estas prácticas de humor puedan generar situaciones sociales especialmente conflictivas (Brooks, 2015; Camps, 2007; Kuipers, 2008; Lewis, 2008; Martin, 2008).

Irónicamente, podríamos decir que la posición de los primeros responde a una visión “antisubversiva” del humor étnico mientras que la posición de los segundos es más bien una visión “subversiva”. Quienes sostienen que el humor étnico es “antisubversivo” es porque creen que el humor es políticamente impotente y, en realidad, hay que defenderlo simplemente porque va en consonancia con la libertad de expresión, más allá de las opiniones, subversivas o no, que cada persona pueda desarrollar en el marco de esa libertad de expresión. En su opinión, una sociedad liberal democrática no puede establecer de forma preventiva contenidos que puedan ser considerados ofensivos, y mucho menos bajo el chantaje de la violencia y la intimidación. Por tanto, si una persona manifiesta sentirse ofendida por el humor étnico cabe preguntarse cuál es el supuesto daño físico o moral que esa práctica humorística puede causar. Para estos autores, el humor étnico no trata de *cambiar* la visión religiosa, social, moral o política de nada ni de nadie; simplemente aporta un punto de vista más para enriquecer el ámbito de la opinión y de la deliberación pública. Por tanto, la cuestión está más bien en saber hasta qué punto las personas *supuestamente gelotofóbicas* que se sienten ofendidas por ciertas prácticas humorísticas lo están, en realidad, no tanto por el humor en sí sino porque rechazan los valores de la libertad de expresión propios de una sociedad libre y democrática.

Quienes sostienen, por el contrario, que el humor étnico tiene un potencial de “subversión” reflexionan sobre la necesidad de considerar hasta qué punto el humor étnico es una herramienta que puede provocar *cambios* sociales importantes en la convivencia entre grupos sociales diversos que no aceptan una concepción occidental del humor étnico sin límites. Para estos autores, en una sociedad moderna hay contenidos que pueden ser considerados ofensivos, pueden producir un daño a individuos y colectivos. Por esta razón, cabe plantear ciertas restricciones basadas en la necesidad de apreciar el valor del respeto hacia *el otro*. Según esta concepción, el humor étnico puede influir y producir cambios no deseados en la imagen social y política de una comunidad. Por tanto, la cuestión estaría más bien en saber hasta qué punto sería conveniente que las actividades *supuestamente catagelásticas* que pueden ofender a otros, en la medida que dichas prácticas pueden alterar la convivencia social de una sociedad, debieran plantearse algún tipo de límite o de autocensura.

Desde un punto de vista pragmático, más allá de las deliberaciones teóricas presentadas, un asunto tan complejo como la publicación de las caricaturas de Mahoma podría y debería evaluarse en función del nivel real de

supuesta gelotofobia (“el miedo a que se rían de uno”) y de *supuesto catagelasticismo* (“el placer de reírse de los demás”) que ha producido.

Si entendemos la gelotofobia, en este caso, como el sentimiento de horror, de ofensa y de maltrato que pudieron sentir, no sólo pero sí de forma prioritaria, todos los miembros de la comunidad musulmana internacional, hasta el punto de manifestar una fobia al valor de la libertad de expresión para poder llevar a cabo este tipo de prácticas humorísticas, la respuesta sería más bien negativa. Aunque es verdad que muchos musulmanes han salido a la calle para protestar por la publicación de las viñetas, tanto en 2005 como en 2015, no podemos deducir que los ciudadanos supuestamente molestos por las viñetas estuvieran protestando realmente contra el derecho a la libertad de expresión de las sociedades democráticas. En 2005 algunas asociaciones especialmente críticas con la publicación de las viñetas presentaron una denuncia por difamación ante los tribunales daneses, pero la sentencia que finalmente desestimó dicha denuncia no generó la más mínima polémica. Por otro parte, sabemos que numerosos miembros de la comunidad musulmana, encabezados por figuras tan sintomáticas como Salman Rushdie (escritor de origen musulmán y víctima, a su vez, de una horrible campaña contra su persona por la publicación de la obra *Versos Satánicos* en 1988, considerados en su día una especie de ofensa cómica al Islam por parte de ciertos líderes musulmanes, cuyo eco amenazador se ha ido diluyendo con el tiempo sin desaparecer del todo), se han manifestado en defensa de la libertad de expresión y en contra de la autocensura, con lo que el argumento de la supuesta gelotofobia a nivel de toda la comunidad musulmana quedaría más bien deslegitimado. Apelar, por tanto, a argumentos que justificarían la necesidad de establecer “protecciones externas” y “limitaciones internas” (Kymlicka, 1995, p. 20) a la comunidad musulmana sobre el uso de ciertas prácticas humorísticas que pudieran suponer una burla, una crítica cómica o una parodia a sus creencias tradicionales hubiera parecido un ejercicio de paternalismo más ofensivo que las propias viñetas: no es casual que nadie lo haya propuesto seriamente.

Por otra parte, es interesante observar cómo algunos países musulmanes, entre los que destaca el caso de Irán, salieron a la opinión pública internacional no sólo para reivindicar la defensa de una mayor libertad de expresión en los países occidentales –en el fondo, una especie de reconocimiento implícito a la propia publicación de las viñetas de Mahoma– sino que incluso promovieron una iniciativa similar en su país, basada en la celebración de un concurso de caricaturas satíricas sobre el tema del Holocausto. ¿Un ejercicio de catagelasticismo (“el placer de reírse de los demás”) sobre un tema sensible? Podría ser pero lo cierto es que –y esto aquí es lo más importante– en el mundo democrático, acostumbrado cotidianamente a iniciativas catagelásticas similares a ésta, fue visto sin mayores alarmas. En muchas sociedades la noticia del

concurso de viñetas en Irán sobre el Holocausto judío fue difundida con total libertad, las imágenes pudieron ser vistas sin censura y, sin embargo, la noticia no dejó la mayor huella, tal vez por una razón de orden práctico: los duelos catagelásticos, aunque sea legítimo plantearlos, en la práctica son estériles y por ello mismo acaban no haciendo demasiada gracia. Cabría decir que, una vez descontada la polémica, las viñetas de Irán habrían producido el mismo escaso impacto social que las propias caricaturas de Mahoma.

Humor político y los efectos sociales “neutros”

La tercera reflexión interesante que puede hacerse sobre el humor étnico es preguntarse sobre los posibles beneficios que éste pudiera tener en la salud de una determinada comunidad política, tanto individual como colectivamente. Como decíamos antes, en los orígenes convulsos de la sociedad moderna la teoría política analizó los asuntos políticos de una forma tan seria y solemne que el humor étnico fue visto con cierta sospecha malsana. A ello contribuyó sin duda la teoría de Thomas Hobbes cuando señalaba que el sentimiento de superioridad y la descarga de agresividad inherente a la risa era razón suficientemente negativa como para que dicha práctica fuera eliminada de la vida política. Hobbes introduce un componente de *temor sociológico* en su análisis del humor, de forma similar a otros elementos de la vida pública que él observa en su época, como las guerras de religión. Comparemos aquel periodo con el ejemplo que veíamos antes sobre la publicación de las famosas viñetas humorísticas del profeta Mahoma en los semanarios satíricos de Dinamarca y Francia. Para Hobbes está claro que, en momentos de tensión política y social como la que él vivió, la utilización del humor étnico no ayuda a la salud colectiva sino más bien a lo contrario.

Las reflexiones teóricas posteriores de autores como John Locke o Herbert Spencer, en un contexto de consagración definitiva de la sociedad burguesa-ilustrada-moderna, van a suponer la eliminación de las connotaciones sociológicas negativas sobre el humor y, por contraste, la reafirmación de los valores “terapéuticos” del mismo. El nuevo enfoque va a significar la entronización del análisis individualista del humor étnico que, salvo excepciones puntuales, se ha mantenido en vigor hasta la actualidad. John Locke introduce la llamada teoría de la incongruencia para estudiar el sentido del humor, especialmente en el análisis del ingenio y de los juegos de palabras, prácticas humorísticas típicas de su época. A su juicio, el humor étnico es una virtud terapéutica sana porque ayuda a los individuos a comprender y a disfrutar mejor de las imperfecciones de la vida pública sin caer en los vicios de una lógica filosófica rígida, incompatible con el mundo liberal burgués emergente, contradictorio, cambiante y en no pocas ocasiones generador de injusticias. Para Locke,

el humor étnico es un tipo de lenguaje que ayuda a llevar mejor, individual y socialmente, la compleja relación entre medios y fines, entre deseos y realizaciones políticas. En la misma dirección, visto desde esta perspectiva individualista liberal, para autores como Herbert Spencer o Sigmund Freud, el humor étnico es una buena herramienta que existe a disposición particular de las personas para liberar tensiones y favorecer su bienestar individual frente a los retos laborales y sociales que las personas tienen que soportar en la sociedad moderna.

Vistos los argumentos anteriores parecería que el debate sobre los efectos del humor en la salud individual y colectiva de nuestras sociedades es un tema aparentemente resuelto. Es evidente que en una sociedad preocupada por la salud como la moderna, las tentaciones de instrumentalizar el humor con fines terapéuticos son enormes y los defensores de esta opción se cuentan por mayoría, no sólo entre analistas médicos profesionales (Jáuregui y Fernández Solís, 2006; Robinson, 1991; Salameh y Fry, 2001, 2004; Seligman, 2002; Seligman y Csikszentmihalyi, 2000; Vera, Carbelo y Vecina, 2006) sino entre todo tipo de pedagogos de la risa colectiva que desbordan los medios de comunicación. No es difícil encontrar opiniones más o menos convencionales que consideran que el humor étnico entronca de forma directa con los valores liberales más básicos de libertad de opinión y son una muestra de la salubridad general de una sociedad democrática moderna.

En teoría, el escenario social de la gelotofilia (“el placer de reírse de uno mismo”) ofrece buenas razones para pensar que tiene efectos sociales beneficiosos, no sólo para las personas que realizan prácticas autohumorísticas sino también los ciudadanos que observan estas prácticas; es decir, parecería que dicho escenario, en líneas generales, es bueno para la convivencia social y para la cohesión social de sujetos diversos. Sin embargo, no son pocos también los autores que cuestionan directamente esta relación tan clara entre el humor y dichos efectos beneficiosos. En primer lugar, hay que decir que no está testada médicamente la correlación empírica directa y automática entre el uso del humor, la risa y la salud: no son pocos los casos en los que un uso excesivo de humor –incluso el uso de prácticas autohumorísticas– puede producir situaciones sociales de aislamiento o de falta de reconocimiento adecuado (Martin, 2001, 2002, 2004). En segundo lugar, la mayoría de los estudios que analizan los efectos supuestamente benéficos del humor étnico se centran habitualmente en estudiar los casos favorables pero no los casos de aquellas personas que habitualmente caen en el silencio ante aquello que aparece socialmente como risible, incluso ante la risa que no afecta directamente pero que en el fuero interno de dichas personas aparece como totalmente carente de humor (Kowalski, 2000, 2002, 2003, 2004). Si estas afirmaciones son especialmente ciertas en los casos aparentemente más claros de humor étnico, como sería el caso de la gelotofilia, ¿qué

podemos afirmar de los escenarios de gelotofobia (“el miedo a que se rían de uno”) o del catagelisticismo (“el placer de reírse de los demás”)¿ Son escenarios en los que los efectos maléficos producidos por el uso de estas prácticas humorísticas se incrementan?

Vamos a analizar dos ejemplos concretos que tal vez nos ayuden a encontrar una respuesta apropiada a esta pregunta. Son dos ejemplos, ciertamente nada gelotofílicos, que generaron en su momento una cierta polémica y un debate público sobre los efectos que ciertas prácticas humorísticas producen en una sociedad concreta. El primer ejemplo lo encontramos en España y se produjo el día 2 de julio de 1997 en la portada de un periódico en el País Vasco, el diario EGIN, de ideología nacionalista vasca radical. Exactamente un día después de que un funcionario español de prisiones, José Antonio Ortega Lara, tras haber permanecido 532 días secuestrado por la banda terrorista ETA en un zulo de menos de 3 metros y tras ser liberado por la Guardia Civil, los ciudadanos en el País Vasco pudieron leer a toda página el siguiente titular *supuestamente cómico* sobre el suceso: “Ortega vuelve a la cárcel”. El segundo ejemplo lo encontramos en Estados Unidos y se produjo el día 4 de abril de 2007 en un programa de la cadena de radio NBC-News-Radio, cuando un famoso periodista radiofónico de EEUU, Don Imus, utilizó una expresión humorística en su famoso programa *Imus in the morning* (concretamente, la expresión fue “*nappy-headed hos*”, que podría traducirse como “mujerzuelas de pelo rizado”, con evidente connotación racista y/o sexista) para referirse a la estética de las jugadoras de un equipo de baloncesto femenino, pertenecientes a la Universidad de Rutgers, compuesto por mujeres de raza negra, que ese día se habían proclamado campeonas de la liga universitaria del país.

En ambos ejemplos, más allá del sentido del humor que cada persona pueda tener respecto a cada uno de los casos, lo importante es reconocer que un cierto número de personas, tanto en el País Vasco como en Estados Unidos, sintió cierto placer catagelástico al leer/oir estas expresiones, un placer que tiene que ver no sólo con una cierta apreciación del ingenio mostrado para manejar el lenguaje –una de las razones que, según los teóricos, está en la raíz del humor– sino por el contenido de las propias expresiones, que condensaban ciertas imágenes y ciertos discursos con cierto arraigo en cada comunidad respectiva. Un placer cómico derivado de la capacidad para “reírse a costa de alguien”: en el primer caso, a costa de una persona que es convertida en representante de un grupo social –los funcionarios españoles defensores de un supuesto Estado carcelero y represor hacia el País Vasco–, una persona que había estado secuestrada durante más de un año y que, tras obtener la libertad, es víctima de un macabro juego de palabras con el término “cárcel” para hablar de su situación personal y profesional; en el segundo caso, a costa de un grupo de mujeres negras que, pese a su éxito profesional y el reconocimiento de su

trabajo, sufrieron el desprecio público de un periodista quien, aprovechando la estética del pelo de estas mujeres, se permitió hacer un juego de palabras que en el lenguaje del país tenía inequívocas connotaciones de desprecio no sólo sexista sino también racial.

En el contexto de una sociedad democrática liberal, preguntarse si estas dos prácticas humorísticas catagelásticas, basadas en una clara ridiculización de un *otro* social hacia el cual se establece una distancia insuperable, son prácticas maléficas que generan situaciones sociales de malestar irremediable entre sujetos diversos, es una cuestión peligrosamente equívoca. Los argumentos que establecen una correlación directa entre determinadas prácticas humorísticas catagelásticas de ética más bien dudosa y la existencia de un cierto malestar social corren dos tipos de riesgos, complementarios pero distintos entre sí. El primer riesgo está en afirmar que estas prácticas humorísticas, por sí mismas, crean malestar social por el simple hecho de ser enunciadas; si asumimos esta premisa, estaríamos aceptando la conveniencia de establecer una especie de censura legal previa de gran parte de la actividad humorística que se produce en nuestras sociedades, con lo que estaríamos creando un problema de cuestionamiento de la libertad de expresión que es sustancial a una sociedad democrática. El segundo riesgo está en afirmar que estas prácticas humorísticas, por sí mismas, crean malestar social con independencia del contexto social en el que se producen; si asumimos esta premisa, estaríamos ignorando cuáles son las condiciones sociales en las que se produce el humor étnico dentro de una comunidad determinada y estaríamos asumiendo implícitamente que el humor catagelástico es directamente responsable, y no un simple reflejo, de la red de relaciones sociales desiguales que existen en una sociedad.

La resolución *social y política* de los dos ejemplos anteriormente citados nos dan una cierta pista para evaluar cómo funcionan de forma práctica estas situaciones humorísticas en nuestras sociedades. Respecto al primer ejemplo, hay que recordar que la portada del diario vasco EGIN, más allá de las puntuales repulsas expresadas públicamente a título particular por ciertas personas y ciertos editoriales de algunos medios de comunicación, no padeció ningún tipo de censura ni legal ni moral en la sociedad vasca, ni tampoco produjo disculpa pública por parte del creador de esta práctica humorística ante la ausencia de presión social alguna. El contexto social y político en el que se publicó dicha portada, especialmente tenso en el País Vasco, no sólo en el mundo social de apoyo a ETA sino también en el conjunto de la sociedad vasca en general como consecuencia del incremento de la tensión violenta en esos mismos años, hizo que esta práctica humorística fuera socialmente *respetada* en el conjunto de la sociedad vasca. A diferencia del anterior, en el segundo ejemplo hay que recordar que las palabras del periodista Don Imus generaron en su país un espectacular debate público durante varios días, provocó la aparición de cierto

tipo de “censuras” (no legales pero sí éticas, sociales y, sobre todo, económicas, por parte de los patrocinadores contra la cadena de radio NBC-News-Radio), forzó la suspensión temporal del periodista de su puesto de trabajo y, a pesar de haber pedido disculpas en público por sus palabras, finalmente fue despedido formalmente después de décadas de vinculación profesional con la emisora. Las especiales condiciones sociales y políticas en que se produjo este asunto, incluida la dramatización en los medios de comunicación de todo el país a través de decenas de horas de emisión (Poniewozik, 2007), así como la fuerza socioeconómica de los grupos de presión que ganaron la batalla informativa a favor de cierta censura contra este tipo de lenguaje “políticamente no rentable”, hizo que esta práctica humorística fuera socialmente *despreciada* en la mayor parte de la opinión pública norteamericana.

A la vista de ambos ejemplos, parece difícil pensar en la posibilidad objetiva de medir cuál es el grado y el tipo de reacción social que puede provocar este tipo de humor catagelástico (“reírse a costa de otros”) en nuestras sociedades diversas. ¿Cuál de estos dos ejemplos anteriormente descritos representa una práctica humorística con mejores y/o peores consecuencias sociales para la convivencia entre sujetos diversos, la que es finalmente *respetada* o la que es finalmente *despreciada*? ¿Es bueno este tipo de humor por el hecho de ser *aceptado* socialmente y es malo cuando es *despreciado*? ¿Es bueno para quién y bajo qué circunstancias? ¿Es posible establecer condiciones internas para medir un *continuum* entre prácticas humorísticas realizadas “a costa de alguien” que sean mejores y/o peores que otras? ¿No es posible que este tipo de humor, que en muchas ocasiones deja en evidencia a sus propios autores, sea en algunos casos hasta benéfico, o tenga algún tipo de respuesta beneficiosa para la comunidad, en función de cuál sea la reacción de los distintos grupos sociales concernidos y la concepción final de la diversidad resultante en dicha sociedad? Las distintas modalidades de *tolerancia* que pueden llevarse a cabo en este tipo de situaciones multiculturales (Walzer, 1997) indican que, tal vez, la forma de argumentación más apropiada para resolver esta cuestión no sea la apelación normativa sobre la bondad o no de este tipo de humor sino más bien recurrir a una perspectiva pragmática, consistente en pensar que este tipo de humor de carácter catagelástico debería ser analizado de manera “neutra”, esto es, al margen de consideraciones éticas o de orden interno sobre la propia naturaleza del humor. La “neutralidad” del humor catagelástico nos obligaría a afirmar que no tenemos la capacidad para medir previamente la bondad o la maldad intrínseca de este tipo de humor. No puede ser considerado ni benéfico ni maléfico en sí mismo porque, al final, lo importante a la hora de evaluar estas prácticas humorísticas no está en el interior del humor étnico en sí sino en su contexto social. El contenido del humor étnico no prefigura de forma automática una respuesta concreta, porque las respuestas son *sociales* y se

construyen en función de las correlaciones de fuerzas políticas existentes en una sociedad, las cuales nos permiten detectar cuáles son las tensiones reales de los distintos actores en su lucha por fijar los límites sociales de ese tipo de humor étnico que pretende “reírse a costa de alguien”. Hablando rortyanamente, no es posible decir que la práctica de humor catagelástico, el “reírse a costa de otros”, sea buena o mala: podemos, como liberales irónicos con cierto sentido del humor, pensar que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer pero no hay ningún criterio teórico externo para determinarlo previamente (Rorty, 1989, p. 17). En definitiva, tratar de determinar qué prácticas humorísticas pueden ser *respetadas* o *despreciadas* es una cuestión más bien pragmática. No tiene nada que ver con cuestiones de ética abstracta sino más bien con cuestiones de utilidad y de adecuación al contexto, las cuales funcionan y son valoradas en cada comunidad de forma diferente en cada momento histórico y en cada circunstancia.

El papel del humor en las sociedades modernas

La última reflexión que cabe hacerse, como corolario final de las anteriores, involucra una pequeña evaluación sobre cuál es el papel real que el humor étnico tiene en nuestras sociedades modernas. Para ello, tal vez sea de interés rescatar dos teorías sugerentes que han tratado de explicar de forma sistemática el humor en nuestras sociedades: por un lado, la “teoría del ridículo” que aparece en *La risa* de Henri Bergson (1973 [1900]); por otro, la “teoría del secreto oculto” que aparece en *El Chiste y su relación con lo inconsciente* de Sigmund Freud (2000 [1905]). Ambas teorías, casi coetáneas, realizadas en un momento histórico especialmente convulso, la Europa de principios del siglo XX, a pesar de que cada una desarrolla ideas originales propias, dejan entrever un diagnóstico similar que hoy tiene plena vigencia: la tendencia hacia una creciente humorización de las sociedades modernas.

En el caso de Bergson, su teoría del humor entronca directamente con los debates filosóficos de su tiempo sobre el papel creativo y funcional del lenguaje frente a las incongruencias, las contradicciones y las tensiones propias de la modernidad. Para Bergson, el humor étnico es ante todo un acto social que tiene un gran valor funcional: la creación de sujetos/objetos ridículos para hacer frente a las situaciones contradictorias, absurdas y tensas de la vida moderna sirve como coartada para garantizar un cierto orden social (Billig, 2005, pp. 111-138). En el caso de Freud, su teoría del humor entronca directamente con su análisis psicoanalítico del hombre moderno que lucha por conciliar sus pulsiones íntimas y la realidad social en la que vive. Para Freud, el humor es ante todo una herramienta que tienen los individuos por mostrar y ocultar al mismo tiempo sus pasiones más ocultas, que son deseadas y reprimidas de manera simultánea; es decir, el humor

es un tipo de lenguaje que facilita mantener la existencia de los secretos como un elemento básico de todo orden social, secretos que no pueden mostrarse plenamente, ni siquiera para los propios individuos que los atesoran, pero que en realidad sólo tienen sentido si pueden mostrarse socialmente de alguna manera (Billig, 2005, pp. 139-172). El resultado final, tanto en el diagnóstico de Bergson como en Freud, parece indicar que nuestras sociedades estarían avanzando hacia un modelo de exceso de humorización en la medida que su objetivo último es la estabilidad y el mantenimiento del orden social y político.

A la vista de las discusiones teóricas que hemos comparado y los ejemplos que hemos empleado a lo largo de este trabajo, podría pensarse hasta qué punto la relación (política) entre el humor étnico y la diversidad social es mucho más ambivalente y reflexiva de lo que en un primer momento se deduce de la lectura excesivamente funcionalista de las tesis de Bergson y Freud. En nuestras sociedades democráticas podemos suponer que cuando un humorista toma la decisión de incluir a un grupo étnico o social como parte de una burla cómica implícitamente está asumiendo simultáneamente tres cosas. En primer lugar, asume que el lenguaje de lo políticamente correcto es una trampa de la que se puede escapar. En segundo lugar, asume que una mayoría de esa sociedad está dispuesta a reírse de un determinado grupo étnico o social minoritario sin sentir vergüenza por ello. Finalmente, en tercer lugar, asume que el mecanismo cómico funciona en la medida que la sociedad asume que ese grupo étnico objeto de la burla es capaz de una cierta autorreflexión crítica (Giddens, 1991), es decir, entiende que el lenguaje de la comicidad consiste en último término en *reírse de los estereotipos*, en jugar con ellos, *sin creérselos*. Si ese grupo étnico no sabe, no quiere y/o no puede descodificar la autorreflexividad crítica que estaría implícita en esa práctica de humor, entonces efectivamente hay un problema. Un problema, no del humor étnico como tal, sino un problema (político) en la propia sociedad, en su autopercepción exitosa como comunidad reflexiva.

¿Cuáles son las opciones que tiene una sociedad y todos aquellos individuos que no están satisfechos con el orden sociopolítico y el tipo de humor étnico propios de las sociedades liberales democráticas? Desde mi punto de vista, las opciones se resumen básicamente a dos. La primera consistiría en defender una opción social y política que reivindique una limitación lo más amplia posible de espacios y de prácticas de humorización sociopolítica con el objetivo de provocar una repolitización de la vida pública mediante una nueva ética que podríamos bautizar como *puritanismo progresista*. La segunda opción consistiría, por el contrario, en ampliar de manera incremental los espacios y las prácticas de humorización sociopolítica más allá de los actualmente existentes con el objetivo de provocar una especie de *politización del humor por saturación*.

Respecto a la primera opción, la idea de construir un nuevo *puritanismo progresista* sobre el uso del humor

étnico, en la que el humor cedería claramente terreno a una modalidad seria de entender la política y las relaciones entre grupos sociales diversos, hay que decir que los resultados han sido más bien modestos. Pensemos en el siguiente ejemplo, mediante la comparación de dos películas del mismo director con casi cincuenta años de diferencia. En la película de 2006 *Declaradme culpable (Find me guilty)*, el director Sidney Lumet cuenta la historia de un juicio a varios miembros de la mafia de Nueva York estructurada como un duelo entre varios actores en juego. Por un lado, el implacable fiscal, caracterizado como un ser colérico y dotado de poco sentido del humor, que obviamente busca que la justicia caiga sobre todos los miembros de la mafia sin piedad. Por otro lado, el abogado defensor, caracterizado como un tipo inteligente que defiende a un grupo de asesinos serios carentes también de sentido del humor pero que, repentinamente, descubre un aliado inesperado en un miembro *anormal* de la mafia, un tipo que resulta ser un bufón de poca monta a quienes el resto de mafiosos consideran un torpe y que, sin embargo, el abogado convierte en la pieza clave para introducir un ingrediente lúdico y gracioso en el juicio para mayor satisfacción del jurado. La figura del juez asiste expectante ante el duelo cada vez más surrealista y cómico que mantienen el fiscal y el abogado. El momento cumbre de la película se produce cuando el público empieza a troncharse de risa por la actitud cómica del mafioso bufón y el abogado defensor de los mafiosos afirma: “un acusado que es gracioso para el jurado es un acusado no culpable”. El abogado descubre que la batalla judicial puede ganarse en el momento que descubre que lo importante no es demostrar la inocencia de sus clientes sino demostrar que sus defensores no quieren reírse de nadie y que aquellas personas (léase, el fiscal) que aparezcan *demasiado serias* tienen todas las de perder frente a un jurado entusiasmado con el mafioso bufón lúcidamente lúdico. *Alea jacta est*. Al final, el *puritanismo progresista* del fiscal pierde el juicio ante un jurado rendido por las bufonadas perfectamente manipuladas por el abogado defensor. En suma, Sidney Lumet –el otrora optimista defensor de los jurados serios y cabales en su película de 1957 *Doce hombres sin piedad (Twelve angry men)*; eran otros tiempos– aporta una brillante reflexión sobre las perversiones cómicas que padecen los espectadores de nuestras sociedades y proporciona una mirada agria sobre la impotencia que implica tener una actitud *excesivamente seria* para convencer a los jurados-ciudadanos-espectadores sobre lo que verdaderamente está en juego en cada duelo. Como afirma el escritor David Foster Wallace, la omnipresencia del humor, basada en una mezcla de ironía paralizante y parodia solipsista, está llevando a los ciudadanos-espectadores actuales a una situación paradójica de reconfortante esterilidad, contra la cual la seriedad infantil es posiblemente la peor de las opciones (Wallace, 2001).

La segunda opción, la idea de *politizar el humor étnico hasta provocar una saturación*, lanzada por Judith Butler,

ha tenido algunos resultados; limitados, aunque no por ello menos interesantes (Butler, 2001, pp. 173-179). Uno de los ámbitos donde esta estrategia ha tenido eco ha sido en los estudios de género, donde se ha desarrollado un enorme bagaje teórico y práctico acerca de la utilización de este “humor étnico de caso” en sus múltiples variantes como un instrumento para luchar contra la perpetuación, en clave lúdica y aparentemente desenfadada, de una visión más bien conservadora de las relaciones sociales entre hombres y mujeres (Bubel y Spitz, 2006; Crawford, 2003; Herek, 2002; Jefferson, 2004; Justo Suárez, 2004; Pickering, 1994). Un ejemplo ilustrativo de esta tensión teórica acerca de esta cuestión es el debate que mantuvieron Christie Davies, por un lado, y Janet Bing y Dana Heller, por otro, acerca de cómo un subtipo concreto de este “humor étnico de caso” relativo a las mujeres, concretamente el humor lésbico, funciona en nuestras sociedades modernas.

Para Davies este tipo de humor, como cualquier otro, sea de componente sexual o de otro tipo, no busca la deshumanización del colectivo que es blanco de estas prácticas humorísticas porque, en realidad, los chistes sexistas no tienen impacto significativo sobre el mundo real. A su juicio, este humor “no es tendencioso sino ambiguo” (Davies, 2004a, p. 320), es decir, es tan neutro como cualquier otro porque la única manera de comprobar si efectivamente dichas prácticas humorísticas producen situaciones reales de discriminación hacia este colectivo es buscar una correlación empírica más o menos directa entre ambas situaciones, cosa que evidentemente no sucede (Davies, 2004b).

Bing y Heller, en cambio, aunque reconocen con Davies que es muy difícil afirmar que una determinada práctica humorística concreta discrimina en sí misma y de manera automática a un colectivo, sostienen que el *mantenimiento más o menos sistemático* de prácticas humorísticas prolongadas en el tiempo sobre un colectivo –como son las mujeres en general y, en este caso particular, sobre las lesbianas–, realizadas además por personas externas a este colectivo social cuyo marco cognitivo de referencia y de evaluación hacia ellas está marcado ideológicamente de forma claramente negativa y conservadora, favorece sin duda que esa discriminación se mantenga (Bing y Heller, 2003; Bing, 2004). Como explica Janet Bing, lo importante a la hora de analizar el humor basado en un determinado colectivo no es analizar el chiste en sí y descontextualizarlo de la sociedad sino más bien explorar los marcos subyacentes y el contexto en que estos chistes se producen. Lo importante no es tanto que el chiste lésbico sea gracioso sino detectar si esos chistes están contextualizados para transmitir una ideología política que favorezca el respeto y el goce entre los diferentes. ¿Cuál es la salida? Para estas autoras, es preciso que las propias mujeres afectadas *repoliticen* las prácticas humorísticas y los chistes que existen sobre ellas, redefiniendo los contenidos de estas prácticas y asumiendo un mayor control de

esta herramienta discursiva para así lograr difundir una mejor imagen social del colectivo y, al final, aumentar el nivel de satisfacción cómica con dichas prácticas.

Tal vez este ejemplo demuestra que el camino más apropiado para una conciliación (políticamente responsable) entre el humor étnico y la diversidad social, en caso de que exista un conflicto y dicho conflicto pueda ser canalizado democráticamente, consiste no tanto en censurar sino más bien en favorecer la proliferación de prácticas humorísticas fundamentalmente gelotofílicas. Cabe pensar que en la medida que aumente el número de grupos étnicos y sociales que se identifiquen con la práctica moderna de la autorreflexividad crítica que es inherente al humor autoparódico o autocrítico, más fácil les será a todos estos grupos aceptar la legitimidad social del humor catagelástico y menor será el riesgo de padecer gelotofobia social.

Referencias

- Albrecht, G. (1999), “Disability humor: What’s in a joke”, *Body & Society*, vol. 5, núm. 4, pp. 67-74.
- Alexander, R. (1996), “The status of verbal humour in British society: contextual aspects of English humour”, en G. Paton, C. Powell y S. Wagg (eds.), *The Social Faces of Humour: Practices and Issues*, Hants & Vermont, Ashgate Publishing, pp. 63-88.
- Apte, M. M. (1987), “Ethnic humor versus ‘sense of humor’: an American sociocultural dilemma”, *American Behaviour Scientist*, vol. 30, núm. 1, pp. 27-41.
- Armistead, S. G. y J. Zulaika (2005), *Voicing the moment: improvised oral poetry and Basque tradition*, Reno, Center for Basque Studies.
- Asa Berger, A. (1996), “The politics of laughter”, en G. Paton, C. Powell y S. Wagg (eds.), *The social faces of humour: practices and issues*, Hants-Vermont, Ashgate Publishing, pp. 15-28.
- Attardo, S. (1994), *Linguistic theories of humor*, Berlín-Nueva York, Mouton.
- Bakhtin, M. (1982), *The dialogic imagination: four essays*, University of Texas Press, Austin.
- Bakhtin, M. (1984), *Rabelais and his world*, Bloomington, Indiana University Press.
- Baym, G. y J. P. Jones (2012), “News parody in global perspective: politics, power, and resistance”, *Popular Communication*, vol. 10, núm. 2, pp. 2-13.
- Baym, G. y J. P. Jones (2013), *News parody and political satire across the globe*, Nueva York, Routledge.
- Bell, D. A. (1992), “El humor judío”, *Claves de Razón Práctica*, vol. 19, pp. 57-61.
- Benton, G. (1988), “The origins of the political joke”, en G. Paton y C. Powell (eds.), *Humour in society: resistance and control*, Londres, MacMillan, pp. 33-55.
- Berger, P. (1997), *Redeeming laughter: the comic dimension of human experience*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter.

- Bergson, H. (1973 [1900]), *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Madrid, Espasa Calpe.
- Billig, M. (2001a), "Humour and hatred: the racist jokes of the Ku Klux Klan", *Discourse and Society*, vol. 12, núm. 3, pp. 267-289.
- Billig, M. (2001b), "Humour and embarrassment: limits of 'nice-guy' theories of social life", *Theory, Culture and Society*, vol. 18, núm. 5, pp. 23-43.
- Billig, M. (2005), *Laughter and ridicule: towards a social critique of humour*, Londres, Sage.
- Bing, J. (2004), "Lesbian jokes: a reply to Christie Davies", *Humor*, vol. 17, núm. 3, pp. 323-328.
- Bing, J. y D. Heller (2003), "How many lesbians does it take to screw in a light bulb?", *Humor*, vol. 16, núm. 1, pp. 157-182.
- Boskin, J. (1990), "American political humor: touchables and taboos", *Internacional Political Science Review*, vol. 11, núm. 4, pp. 473-482.
- Brooks, D. (2015), "Yo no soy Charlie Hebdo", *El País*, 9 de enero, Internacional.
- Bubel, C. y A. Spitz (2006), "One of the last vestiges of gender bias: the characterization of women through the telling of dirty jokes in Ally McBeal", *Humor*, vol. 19, núm. 1, pp. 71-104.
- Butler, J. (2001), "Conclusión: de la parodia a la política", *El género en disputa. El Feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, pp. 173-179.
- Camps, V. (2007), "Ofensas y libertad de expresión", *Quaderns del CAC-Consell de l'Audiovisual de Catalunya*, vol. 27, pp. 3-12.
- Carbone, R. y M. Maruca (2010), *La sonrisa de mamá es como la Perón. Capusotto: realidad política y cultura*, Buenos Aires, Imago Mundi.
- Cardiff, D. (1988), "Mass middlebrow laughter: the origins of BBC comedy", *Media, Culture & Society*, vol. 10, núm. 1, pp. 41-60.
- Caron, J. (2002), "From ethology to aesthetics: evolution as a theoretical paradigm for research on laughter, humor and other comic phenomena", *Humor*, vol. 15, núm. 3, pp. 245-281.
- Chester, L. (1986), *Tooth and claw: the inside story of spitting image*, Londres, Faber & Faber.
- Chiaro, D. (1992), *The language of jokes: analysing verbal play*, Londres, Routledge.
- Cohen, S. B. (1987), *Jewish wry: essays on Jewish humor*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Cotterill, P. (1996), "It's only a joke: the role of humour in mother-in-law relationships", en G. Paton, C. Powell y S. Wagg (eds.), *The social faces of humour: practices and issues*, Hants-Vermont, Ashgate Publishing, pp. 193-218.
- Crawford, M. (2003), "Gender and humor in social context", *Journal of Pragmatics*, vol. 35, núm. 9, pp. 1413-1430.
- Dagnes, A. (2012), *A Conservative walks into a bar: the politics of political humor*, Londres, Palgrave MacMillan.
- Davies, C. (1982), "Ethnic jokes, moral values and social boundaries", *British Journal of Sociology*, vol. 33, núm. 3, pp. 383-403.
- Davies, C. (1988), "Stupidity and rationality: jokes from the iron cage", en G. Paton y C. Powell (eds.), *Humour in society: resistance and control*, Londres, MacMillan, pp. 1-32.
- Davies, C. (1990), *Ethnic humor around the world: a comparative analysis*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
- Davies, C. (1996), "Puritanical and politically correct? A critical historical account of changes in the censorship of comedy by the BBC", en G. Paton, C. Powell y S. Wagg (eds.), *The social faces of humour: practices and issues*, Hants-Vermont, Ashgate Publishing, pp. 29-62.
- Davies, C. (1998), *Jokes and their relation to society*, Berlín, Mouton de Gruyter.
- Davies, C. (2002), *The mirth of nations*, New Brunswick-Londres, Transaction Publishers.
- Davies, C. (2004a), "Lesbian jokes: some methodological problems: a reply to Janet Bing and Dana Heller", *Humor*, vol. 17, núm. 3, pp. 311-321.
- Davies, C. (2004b), "Lesbian jokes: a reply to Janet Bing's reply", *Humor*, vol. 17, núm. 3, pp. 329-330.
- Davies, C. (2011), *Jokes and targets*, Bloomington, Indiana University Press.
- Dundes, A. (1987), *Cracking jokes: studies of sick humor cycles and stereotypes*, California, Ten Speed Press.
- Dundes, A. y T. Hauschild (1988), "Auschwitz Jokes", en G. Paton y C. Powell (eds.), *Humour in society: resistance and control*, Londres, MacMillan, pp. 56-66.
- Dworkin, R. (2006), "El derecho a la burla", *El País*, 25 de marzo, Tribuna.
- Ellis, R. (1996), "The sick disaster joke as carnivalesque postmodern narrative impulse", en G. Paton, C. Powell y S. Wagg (eds.), *The social faces of humour: practices and issues*, Hants-Vermont, Ashgate Publishing, pp. 219-242.
- Fairclough, N. (2003), "Political correctness: the politics of culture and language", *Discourse & Society*, vol. 14, núm. 1, pp. 17-28.
- Ford, T. (2000), "Effects of sexist humor on tolerance of sexist events", *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 26, núm. 9, pp. 1094-1107.
- Foucault, M. (1980), *Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*, Nueva York, Pantheon Books.
- Freud, S. (2000 [1905]), *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Madrid, Alianza.
- Friedler, R. (2002), "The humorous gaze: psychotherapy, the Internet and daily life", *International Journal of Psychotherapy*, vol. 7, núm. 2, pp. 159-164.
- Fry, W. (1987), "Humor and paradox", *American Behaviour Scientist*, vol. 30, núm. 1, pp. 42-71.
- Fuchs, E. (1987), "Is there humor in Israel literature and if not, why are they laughing?", en S. B. Cohen (ed.),

- Jewish Wry: essays on Jewish Humor*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, pp. 216-233.
- García, O. (2003), "Los New Kids on the Black Bloc y el uso de la paradoja como herramienta de transgresión política", *Interlingüística*, vol. 14, pp. 431-438.
- Giddens, A. (1991), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- Gray, H. (2004), *Watching race: television and the struggle for blackness*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Grotjahn, M. (1987), "Dynamics of Jewish jokes", *American Behavioural Scientist*, vol. 30, núm. 3, pp. 96-99.
- Hazlitt, W. (2002), "Sobre el ingenio y el humor", *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 7, pp. 69-94.
- Herek, G. (2002), "Gender gaps in public opinion about lesbians and gay men", *Public Opinion Quarterly*, vol. 66, núm. 1, pp. 40-66.
- Hindman, M. (2008), *The myth of digital democracy*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Hobbes, T. (2009 [1651]), *Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza.
- Holmes, J. (2000), "Politeness, power and provocation: how humour functions in the workplace", *Discourse Studies*, vol. 2, núm. 2, pp. 159-185.
- Howe, I. (1987), "The nature of Jewish laughter", en S. B. Cohen (ed.), *Jewish wry: essays on Jewish humor*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, pp. 16-24.
- Jáuregui, E. y J. D. Fernández (2006), "El humor positivo en la vida y en el trabajo", *Círculo de la Lingüística Aplicada a la Comunicación*, vol. 27, pp. 42-56.
- Jefferson, G. (2004), "A note on laughter in male-female interaction", *Discourse Studies*, vol. 6, núm. 1, pp. 117-133.
- Jenkins, R. (1994), *Subversive laughter: the liberating power of comedy*, Nueva York, The Free Press.
- Justo, C. (2004), "El mito de la incompetencia tecnológica de las mujeres a través del humor", *Debats*, vol. 85, pp. 68-77.
- Kercher, S. E. (2006), *Revel with a cause: liberal satire in postwar America*, Chicago, University of Chicago Press.
- Koestler, A. (2002), "El acto de creación: el bufón", *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 7, pp. 189-200.
- Kowalski, R. M. (2000), "I was only kidding!": victims' and perpetrators' perceptions of teasing", *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 26, pp. 231-241.
- Kowalski, R. M. (2002), "Whining, griping, and complaining: positivity in the negativity", *Journal of Clinical Psychology*, vol. 58, pp. 1023-1035.
- Kowalski, R. M. (2003), *Complaining, teasing, and other annoying behaviors*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Kowalski, R. M. (2004), "Proneness to, perceptions of, and responses to teasing: the influence of both intrapersonal and interpersonal factors", *European Journal of Personality*, vol. 18, núm. 4, pp. 331-349.
- Kuipers, G. (2001), *Good humor, bad taste: a sociology of the joke*, Berlín, Mouton de Gruyter.
- Kuipers, G. (2005), "Where was King Kong when we needed him? Public discourses, digital disaster jokes, and the functions of laughter after 9/11", *Journal of American Culture*, vol. 28, núm. 1, pp. 70-84.
- Kymlicka, W. (1996 [1995]), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- Lewis, P. (1997a), "The killing jokes of the American eighties", *Humor*, vol. 10, núm. 3, pp. 251-283.
- Lewis, P. (1997b), "Humor and political correctness", *Humor*, vol. 10, núm. 4, pp. 453-513.
- Lewis, P. (2006), *Cracking up: American humor in a time of conflict*, Chicago, Chicago University Press.
- Lewis, P., C. Davies, G. Kuipers, P. Lewis, R. A. Martin, E. Oring y V. Raskin (2008), "The Muhammad cartoons and humor research: a collection of essays", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 21, núm. 1, pp. 1-46.
- Lockyer, S. y M. J. Pickering, eds. (2005), *Beyond a joke: the limits of humour*, Londres, Palgrave MacMillan.
- Martin, R. A. (1996), "The situational humor response questionnaire (SHRQ) and coping humor scale (CHS): a decade of research findings", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 9, núm. 3-4, pp. 251-272.
- Martin, R. A. (1998), "Approaches to the sense of humor: a historical review", en W. Ruch (ed.), *The sense of humor: explorations of personality characteristic*, Berlín, Mouton de Gruyter, pp. 15-60.
- Martin, R. A. (2001), "Humor, laughter, and physical health: methodological issues and research findings", *Psychological Bulletin*, vol. 127, núm. 4, pp. 504-519.
- Martin, R. A. (2002), "Is laughter the best medicine? Humor, laughter, and physical health", *Current Directions in Psychological Science*, vol. 11, núm. 6, pp. 216-220.
- Martin, R. A. (2004), "Sense of humor and physical health: theoretical issues, recent findings, and future directions", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 17, núm. 1-2, pp. 1-19.
- Mulkay, M. J. (1988), *On humour: its nature and its place in modern society*, Cambridge, Polity Press.
- Paton, G. y C. Powell, eds. (1988), *Humour in society: resistance and control*, Londres, MacMillan.
- Paton, G., C. Powell y S. Wagg, eds. (1996), *The social faces of humour: practices and issues*, Hants-Vermont, Ashgate Publishing.
- Peñamarín, C. (1997), "La imagen dice no. Metáfora e índice en el lenguaje del humor gráfico", *La Balsa de La Medusa*, vol. 41-42, pp. 91-127.
- Peñamarín, C. (2002), "El humor gráfico del franquismo y la formación de un territorio translocal de identidad

- democrática”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 7, pp. 351-380.
- Pickering, M. J. (1994), “Race, gender and broadcast comedy: the case of the BBC *Kentucky Minstrels*”, *European Journal of Communication*, vol. 9, pp. 311-333.
- Poniewozik, J. (2007), “Who can say what? When Don Imus used a racial slur against a college basketball team, it was clear he crossed a line. What’s unclear is, where’s the line, and who can cross it?”, *Time*, edición europea, 23 de abril, pp. 28-34.
- Pye, G. (2006), “Comedy theory and the postmodern”, *Humor*, vol. 19, núm. 1, pp. 53-70.
- Rappoport, L. (2005), *Punchlines: the case for racial, ethnic, and gender humor*, Westport, Connecticut, Praeger Publishers.
- Raskin, V. (1985), *Semantic mechanisms of humor*, Hingham, Reidel Publishing Company.
- Redfern, W. (2002), “Juegos de palabras sobre juegos de palabras”, *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 7, pp. 221-254.
- Ritchie, G. (2006), “Reinterpretation and viewpoints”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 19, núm. 3, pp. 251-270.
- Robinson, V. M. (1991), *Humour and the health profession: the therapeutic use of humour in health care*, Thorofare, Slack Incorporated.
- Rodríguez, J. (2003), *Caduca hoy: Deia 2003: Seguiremos dando guerra*, Bilbao, Iparraguirre.
- Rope, F. (2015), “Qué clase de civilización somos”, *El País*, 11 de enero, Internacional.
- Rorty, R. (1989), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Ruch, W. (1996), *Measurement approaches to the sense of humor*, Berlín, Mouton de Gruyter.
- Ruch, W. (1998), *The sense of humor: explorations of personality characteristic*, Berlín, Mouton de Gruyter.
- Ruch, W. (2009), “Fearing humor? Gelotophobia: the fear of being laughed at. Introduction and overview”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 22, núm. 1-2, pp. 1-25.
- Ruch, W., C. Ott, J. Accoce y F. Bariaud (1991), “Cross-national comparison of humor categories: France and Germany”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 4, núm. 3-4 pp. 391-414.
- Ruch, W. y G. Forabosco (1996), “A cross-cultural study of humor appreciation: Italy and Germany”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 9, núm. 1 pp. 1-18.
- Salameh, W. A. y W. F. Fry (2001), *Humour and wellness in clinical intervention*, Westport, Praeger.
- Salameh, W. A. y W. F. Fry (2004), *Humour and well-being in clinical interventions*, Bilbao, Desclee de Brouwer.
- Sánchez, R. (2006), “Transgresores y ofendidos”, *El País*, 25 de febrero, Tribuna.
- Saper, B. (1995), “Joking in the context of political correctness”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 8, núm. 1, pp. 65-76.
- Saroglou, V. (2002), “Religion and sense of humor: an a priori incompatibility? Theoretical considerations from a psychological perspective”, *Humor*, vol. 15, núm. 2, pp. 191-214.
- Sartre, J. P. (1948), “Retrato del antisemita”, *Obras Completas*, Madrid, Editorial Aguilar.
- Schutz, C. E. (1989), “The sociability of ethnic jokes”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 2, núm. 2, pp. 165-177.
- Seligman, M. (2002), *La auténtica felicidad*, Barcelona, Ediciones B.
- Seligman, M. y M. Csikszentmihalyi (2000), “Positive psychology: an introduction”, *American Psychologist*, vol. 55, núm. 1, pp. 5-14.
- Speier, H. (1998), “Wit and politics: an essay on laughter”, *American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 5, pp. 1352-1401.
- Valhondo, J. L. (2008), *Infosátira televisiva y democratización de la esfera pública*, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos.
- Vera, B., B. Carbelo y M. L. Vecina (2006), “La experiencia traumática desde la psicología positiva: resiliencia y crecimiento postraumático”, *Papeles del Psicólogo*, vol. 27, núm. 1, pp. 40-49.
- Wallace, D. F. (2001), *Algo supuestamente divertido que nunca volveré a hacer*, Barcelona, Mondadori.
- Walzer, M. (1997), *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós.
- Waterhouse, R. (1996), “Mixed feelings: ambivalence, sexuality and cartoon humor”, en G. Paton, C. Powell y S. Wagg (eds.), *The social faces of humour: practices and issues*, Hants-Vermont, Ashgate Publishing, pp. 163-192.
- Willis, C., ed. (2003), *The I hate republicans reader: why the GOP is totally wrong about everything*, Nueva York, Thunder’s Month Press.
- Wilson, C. (1979), *Jokes: form, content, use and function*, Londres, Academic Press.
- Wilson, G. (1990), “Ideology and humor preferences”, *International Political Science Review*, vol. 11, núm. 4, pp. 461-472.
- Zandberg, E. (2006), “Critical laughter: humor, popular culture and Israeli Holocaust commemoration”, *Media, Culture and Society*, vol. 28, núm. 4, pp. 561-579.
- Ziv, A. (1988), *National styles of humor*, Nueva York, Greenwood Press.
- Ziv, A., ed. (1998), *Jewish humor*, News Brunswick, NJ, Transaction.
- Zizek, S. (1989), *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI.

Recibido: 28 de agosto de 2014

Aceptado: 25 de febrero de 2015

***Autor: Carmelo Moreno del Río**

Profesor titular de Ciencia Política y de la Administración en la Universidad del País Vasco, *campus Bizkaia*, España. Trabaja en diversas áreas, desde temas de teoría política a estudios sobre identidad política, el nacionalismo, la aplicación del análisis crítico del discurso a la realidad política del País Vasco o, más recientemente, la relación entre humor y política. <carmelo.moreno@ehu.es>.

Sus últimos trabajos sobre humor son:

Moreno, C. (2013), "Can ethnic humor appreciation be influenced by political reason? A comparative study of the Basque Country and Catalonia", *European Journal of Humour Research*, vol. 1, núm. 2, pp. 24-42.

Moreno, C. (2012), "Humor, política y series de entretenimiento. El fenómeno *Yes Minister*", en I. Martínez de Albéniz y C. Moreno (eds.), *De Anatomía de Grey a The Wire. La realidad de la ficción televisiva*, Madrid, La Catarata, pp. 168-192.

Moreno, C. (2012), "Humor, violence and infotainment in the Basque Country. The *Vaya Semanita* phenomenon on Basque public television, 2003-2005", en J. A. Mingolarra y otros (eds.), *Violence and communication*, University of Nevada, Reno, Centro for Basque Studies, pp. 171-190.

Imagen de inicio:

Captura de pantalla programa Peter Capusotto. Recuperada de canal de canal oficial en YouTube <www.youtube.com/user/petercapusottotv>. [fecha de consulta: 3 de marzo de 2015].

Cómo citar este artículo:

Moreno, Carmelo (2015), "Reírse de uno y/o reírse de otros. La compleja relación (política) entre el humor étnico y la diversidad social", *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 35, marzo-abril, pp. 114-129, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.