

Zygmunt Bauman

# Tiempos líquidos

Vivir en una época de incertidumbre

ENSAYO  
TUSQUETS  
EDITORES

Título original: *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*

1.ª edición en Tusquets Editores España: noviembre de 2007

1.ª edición en Tusquets Editores México: febrero de 2008

Modus Vivendi © 2007, Gius. Laterza & Figli, All rights reserved

© de la traducción: Carmen Corral Santos, 2007

Diseño de la colección: Estudio Úbeda

Reservados todos los derechos de esta edición para

©Tusquets Editores México, S.A. de C.V.

Campeche 280 Int. 301 y 302 - 06100, México, D.F.

Tel. 5574-6379 Fax 5584-1335

[www.tusquetseditores.com](http://www.tusquetseditores.com)

ISBN: 978-970-699-199-7

© Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Dirección General de Publicaciones

Av. Paseo de la Reforma 175 - Col. Cuauhtémoc - 06500, México, D.F.

[www.conaculta.gob.mx](http://www.conaculta.gob.mx)

ISBN: 978-970-35-1438-0

Fotocomposición: Pacmer - Alcolea, 106-108 - 08014 Barcelona

Impresión: Acabados Editoriales Inc. - Arroz 226 - 09820, México, D.F.

Impreso en México

## Índice

Introducción: Con coraje hacia el foco de las incertidumbres. . . . .	7
1. La vida líquida moderna y sus miedos . . . . .	13
2. La humanidad en movimiento. . . . .	43
3. El Estado, la democracia y la gestión de los miedos . . . . .	81
4. Separados, pero juntos. . . . .	103
5. La utopía en la época de la incertidumbre . .	133
<b>Apéndices</b>	
Notas . . . . .	159
Índice onomástico. . . . .	167

Zygmunt Bauman  
**TIEMPOS LÍQUIDOS**  
Vivir en una época de incertidumbre

Traducción de Carmen Corral

Colección dirigida por Josep Ramoneda  
con la colaboración de Judit Carrera

72



Consejo Nacional  
para la  
Cultura y las Artes

ENSAYO  
TUSQUETS  
EDITORES

## Introducción

### Con coraje hacia el foco de las incertidumbres

Al menos en la parte «desarrollada» del planeta se han dado, o están dándose ahora, una serie de novedades no carentes de consecuencias y estrechamente interrelacionadas, que crean un escenario nuevo y sin precedentes para las elecciones individuales, y que presentan una serie de retos antes nunca vistos.

En primer lugar, el paso de la fase «sólida» de la modernidad a la «líquida»: es decir, a una condición en la que las formas sociales (las estructuras que limitan las elecciones individuales, las instituciones que salvaguardan la continuidad de los hábitos, los modelos de comportamiento aceptables) ya no pueden (ni se espera que puedan) mantener su forma por más tiempo, porque se descomponen y se derriten antes de que se cuente con el tiempo necesario para asumirlas y, una vez asumidas, ocupar el lugar que se les ha asignado. Resulta improbable que las formas, presentes o sólo esbozadas, cuenten con el tiempo suficiente para solidificarse y, dada su breve esperanza de vida, no pueden servir como marcos de referencia para las acciones humanas y para las estrategias a largo plazo; de hecho, se trata de una esperanza de vida más breve que el tiempo necesario para desarrollar una estrate-

gia coherente y consistente, e incluso más breve que el tiempo requerido para llevar a término un «proyecto de vida» individual.

En segundo lugar, la separación y el inminente divorcio entre poder y política, la pareja de la que desde el surgimiento del Estado moderno y hasta hace bien poco se esperaba que compartiese la casa común constituida por el Estado-nación «hasta que la muerte los separase». Gran parte del poder requerido para actuar con eficacia, del que disponía el Estado moderno, ahora se está desplazando al políticamente incontrolable espacio global (y extraterritorial, en muchos aspectos); mientras que la política, la capacidad para decidir la dirección y el propósito de la acción, es incapaz de actuar de manera efectiva a escala planetaria, ya que sólo abarca, como antes, un ámbito local. La ausencia de control político convierte a los nuevos poderes emancipados en una fuente de profundas y, en principio, indomables incertidumbres, mientras que la carencia de poder resta progresivamente importancia a las instituciones políticas existentes, a sus iniciativas y cometidos, cada vez menos capaces de responder a los problemas cotidianos de los ciudadanos del Estado-nación, motivo por el cual éstos, a su vez, prestan menos atención a dichas instituciones. Esta doble consecuencia del divorcio obliga y alienta a los órganos del Estado a desentenderse, a transferir o (por usar términos de la jerga política últimamente en boga) a aplicar los principios de «subsidiariedad» y «externalización», delegando en otros un gran número de las funciones que antes habían asumido. Abandonadas por el Estado, tales funciones quedan a

merced de las fuerzas del mercado, con fama de caprichosas e impredecibles por naturaleza, y son abandonadas a la iniciativa privada y al cuidado de los individuos.

En tercer lugar, la gradual pero sistemática supresión o reducción de los seguros públicos, garantizados por el Estado, que cubrían el fracaso y la mala fortuna individual, priva a la acción colectiva de gran parte de su antiguo atractivo y socava los fundamentos de la solidaridad social. La palabra «comunidad», como modo de referirse a la totalidad de la población que habita en el territorio soberano del Estado, suena cada vez más vacía de contenido. Entrelazados antes en una red de seguridad que requería una amplia y continua inversión de tiempo y de esfuerzo, los vínculos humanos, a los que merecía la pena sacrificar los intereses individuales inmediatos (o aquello que pudiese considerarse en interés del individuo), devienen cada vez más frágiles y se aceptan como provisionales. La exposición de los individuos a los caprichos del mercado laboral y de bienes suscita y promueve la división y no la unidad; premia las actitudes competitivas, al tiempo que degrada la colaboración y el trabajo en equipo al rango de estratagemas temporales que deben abandonarse o eliminarse una vez que se hayan agotado sus beneficios. La «sociedad» se ve y se trata como una «red», en vez de como una «estructura» (menos aún como una «totalidad» sólida): se percibe y se trata como una matriz de conexiones y desconexiones aleatorias y de un número esencialmente infinito de permutaciones posibles.

En cuarto lugar, el colapso del pensamiento, de la

planificación y de la acción a largo plazo, junto con la desaparición o el debilitamiento de aquellas estructuras sociales que permiten inscribir el pensamiento, la planificación y la acción en una perspectiva a largo plazo, reducen la historia política y las vidas individuales a una serie de proyectos de corto alcance y de episodios que son, en principio, infinitos y que no se combinan en secuencias compatibles con los conceptos de «desarrollo», «maduración», «carrera» o «progreso» (todos sugieren un orden de sucesión predeterminado). Una vida tan fragmentada estimula orientaciones «laterales» antes que «verticales». Cada paso sucesivo necesita convertirse en respuesta a una serie diferente de oportunidades y a una distribución diferente de probabilidades y, por ello, precisa una serie distinta de habilidades y una distinta organización de los recursos con que se cuenta. Los éxitos pretéritos no incrementan de manera automática la probabilidad de futuras victorias, y mucho menos las garantizan. Los medios probados con éxito en el pasado deben someterse a un control y a una revisión constante, ya que podrían mostrarse inútiles o del todo contraproducentes al cambiar las circunstancias. *Olvidar* por completo y con rapidez la información obsoleta y las costumbres añejas puede ser más importante para el éxito futuro que memorizar jugadas pasadas y construir estrategias basadas en un *aprendizaje* previo.

En quinto lugar, la responsabilidad de aclarar las dudas generadas por circunstancias insoportablemente volátiles y siempre cambiantes recae sobre las espaldas de los individuos, de quienes se espera ahora que sean «electores libres» y que soporten las conse-



cuencias de sus elecciones. Los riesgos implícitos en cada elección pueden ser causados por fuerzas que trascienden la comprensión y la capacidad individual para actuar, pero es el sino y el deber del individuo pagar su precio, porque para evitar errores no hay fórmulas refrendadas que seguir al pie de la letra, o a las que echar la culpa en caso de fracaso. La virtud que se proclama más útil para servir a los intereses individuales no es la *conformidad* a las normas (que, en cualquier caso, son escasas, y a menudo contradictorias), sino la *flexibilidad*: la presteza para cambiar de tácticas y estilos en un santiamén, para abandonar compromisos y lealtades sin arrepentimiento, y para ir en pos de las oportunidades según la disponibilidad del momento, en vez de seguir las propias preferencias consolidadas.

Ha llegado la hora de preguntarse cómo modifican estas novedades la variedad de desafíos que tienen ante sí hombres y mujeres en su vida diaria; cómo, de manera transversal, influyen en el modo en el que tienden a vivir sus vidas. Eso es todo lo que se propone este libro. Pregunta, pero no responde, y menos aún pretende dar respuestas definitivas, pues el autor cree que toda posible respuesta sería perentoria, prematura y engañosa en potencia. Después de todo, el efecto general de las novedades señaladas es la necesidad de actuar, de planificar las acciones, de calcular las ganancias y pérdidas de las mismas y de valorar sus resultados en condiciones de incertidumbre endémica. Lo que el autor ha tratado de hacer, y se ha sentido autorizado para ello, ha sido explorar las causas de esta incertidumbre; y quizá mostrar algu-

nos de los obstáculos que impiden apreciar tales causas y frenan nuestra capacidad para afrontar (cada uno por su cuenta, pero sobre todo colectivamente) el reto que supondría cualquier intento por controlarlas.

## La vida líquida moderna y sus miedos

«Si quieres paz, preocúpate por la justicia», aseveraba la sabiduría antigua, y, a diferencia del conocimiento, la *sabiduría* no envejece. Hoy, igual que hace dos mil años, la ausencia de justicia obstruye el camino hacia la paz. Las cosas no han cambiado. Aquello que sí ha cambiado es que ahora la «justicia», a la inversa de los tiempos antiguos, es una cuestión planetaria, que se mide y se valora mediante comparaciones planetarias; y ello se debe a dos razones.

La primera es que, en un planeta atravesado en todas direcciones por «autopistas de la información», nada de lo que ocurra en alguna parte puede, al menos potencialmente, permanecer en un «afuera» *intelectual*. No hay una *terra nulla*, no hay zonas en blanco en el mapa mental, tierras y pueblos ignotos, menos aún incognoscibles. El sufrimiento humano de lugares lejanos y modos de vida remotos, así como el despilfarro de otros lugares y modos de vida también remotos, entran en nuestras casas a través de las imágenes electrónicas de una manera tan vívida y atroz, de forma tan vergonzosa o humillante, como la miseria y la ostentación de los seres humanos que encontramos cerca de casa durante nuestros paseos cotidianos por

las calles de la ciudad. Las injusticias, a partir de las cuales se conforman los modelos de justicia, ya no permanecen circunscritas a la vecindad inmediata, no hay necesidad de ir a buscarlas en la «privación relativa» o en «diferenciales salariales» al establecer comparaciones con los vecinos de la puerta de al lado, o con los amigos cercanos en el ranking social.

La segunda razón es que, en un planeta abierto a la libre circulación del capital y de las mercancías, cualquier cosa que ocurra en un lugar repercute sobre el modo en que la gente vive, espera vivir o supone que se vive en otros lugares. Nada puede considerarse de veras que permanezca en un «afuera» *material*. Nada es del todo indiferente, nada puede permanecer por mucho tiempo indiferente a cualquier otra cosa, nada permanece intacto y sin contacto. El bienestar de un lugar repercute en el sufrimiento de otro. En la sucinta expresión de Milan Kundera, una «unidad de la humanidad» como la que ha generado la globalización significa sobre todo que «nadie puede escapar a ninguna parte».<sup>1</sup>

Como señaló Jacques Attali en *La Voie humaine*,<sup>2</sup> en sólo 22 países (en los que se acumula apenas el 14 por ciento de la población humana total) se concentra la mitad del comercio mundial y más de la mitad de las inversiones globales, mientras que los 49 países más pobres (en los que habita el 11 por ciento de la población mundial) reciben en conjunto sólo el 0,5 por ciento de la producción global, casi lo mismo que los ingresos de los tres hombres más ricos del planeta. El 90 por ciento de la riqueza total del planeta está en manos de sólo el uno por ciento de sus habi-

**tantes.** Y no se distinguen en el horizonte escolleras que puedan detener la marea global de la polarización de las ganancias, que continúa creciendo de manera amenazadora.

Las presiones dedicadas a hundir y dismantelar las fronteras, llamadas comúnmente «globalización», han resultado efectivas con escasas excepciones, ahora en trance de desaparecer; todas las sociedades se encuentran completa y verdaderamente abiertas de par en par, desde un punto de vista material e intelectual. Si se suman ambos tipos de «apertura» -la intelectual y la material-, se advierte por qué cualquier daño, penuria relativa o indiferencia tramada dondequiera que sea culmina con el insulto de la injusticia: el sentimiento del daño que se ha infligido, del daño que clama por ser reparado, pero que, en primer lugar, obliga a las víctimas a vengarse de sus adversidades...

La «apertura» de la sociedad abierta ha adquirido un nuevo matiz, con el que Karl Popper, que acuñó la expresión, jamás soñó. Ahora igual que antes, remite a una sociedad que se sabe incompleta con toda franqueza y, por tanto, ansía ocuparse de las propias posibilidades, todavía no intuitas ni mucho menos exploradas; pero señala también una sociedad impotente como nunca para decidir su curso con un mínimo grado de certeza, y para mantener el rumbo escogido una vez tomada la decisión. Producto precioso en su momento, aunque frágil, de la valerosa y estresante *autoafirmación*, el atributo de la «apertura» casi siempre se asocia en nuestros días a un *destino* inexorable; con los efectos secundarios, imprevistos y no planeados, de la «globalización negativa»: una globa-

lización altamente selectiva del comercio y el capital, la vigilancia y la información, la coacción y el armamento, la delincuencia y el terrorismo, todos ellos elementos que rechazan de plano el principio de soberanía territorial y no respetan ninguna frontera estatal. Una sociedad «abierta» es una sociedad expuesta a los golpes del «destino».

Si en un principio la idea de una «sociedad abierta» representó la autodeterminación de una sociedad libre orgullosa de su apertura, hoy evoca la experiencia aterradora de una población heterónoma, desventurada y vulnerable, abrumada por (y quizá supe-  
ditada a) fuerzas que ni controla ni entiende del todo; una población aterrorizada por su misma indefensión y obsesionada con la eficacia de sus fronteras y la seguridad de la población que habita dentro de las mismas, puesto que son precisamente esa impermeabilidad fronteriza y esa seguridad de la vida en el interior las que eluden su control y parecen destinadas a quedar fuera de su alcance mientras el planeta continúe sometido a una globalización exclusivamente *negativa*. En un planeta globalizado negativamente es imposible obtener (y menos aún garantizar) la seguridad de un solo país o de un grupo determinado de países: no, al menos, por sus propios medios y prescindiendo de lo que acontece en el resto del mundo.

Tampoco así se puede obtener o garantizar la justicia, condición preliminar de una paz duradera. La «apertura» perversa de las sociedades que promueve la globalización negativa es, por sí sola, causa de injusticias y, de modo indirecto, de conflictos y violencia. Como señala Arundhati Roy, «mientras la elite

viaja a su destino imaginario, situado en algún lugar cercano a la cima del mundo, los pobres han quedado atrapados en una espiral de delincuencia y caos».<sup>3</sup> Las acciones del Gobierno de Estados Unidos, dice Roy, y de sus diversos satélites, apenas camuflados como «instituciones internacionales» —el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio—, conllevan, como «peligrosos subproductos», «el nacionalismo, el fanatismo religioso, el fascismo y, por supuesto, el terrorismo, que avanzan de la mano con el progreso de la globalización liberal».

El «mercado sin fronteras» es una receta perfecta para la injusticia y para el nuevo desorden mundial que invierte la célebre fórmula de Clausewitz, de tal modo que ahora le toca el turno a la política de convertirse en una continuación de la guerra por otros medios. La liberalización, que desemboca en la anarquía global, y la violencia armada se nutren entre sí, se refuerzan y revigorizan recíprocamente; como advierte otra vieja máxima, *inter arma silent leges* (cuando hablan las armas, callan las leyes).

Antes de enviar tropas a Iraq, Donald Rumsfeld declaró que «la guerra se habrá ganado cuando los estadounidenses vuelvan a sentirse seguros».<sup>4</sup> Desde entonces, George W. Bush ha repetido este mensaje día tras día. Pero el envío de soldados a Iraq elevó el miedo a la inseguridad a nuevas cotas, y continúa haciéndolo, tanto en Estados Unidos como en otras partes.

Como era de prever, la sensación de inseguridad no fue la única víctima del daño colateral de la guerra. Muy pronto sufrieron idéntica suerte las libertades

personales y la democracia. Por citar la advertencia profética de Alexander Hamilton:

«La destrucción violenta de la vida y de la propiedad a consecuencia de la guerra, el continuo esfuerzo y la alarma que provoca un estado de peligro sostenido, llevarán a las naciones amantes de la libertad, a buscar el reposo y la seguridad poniéndose en manos de instituciones con tendencia a socavar los derechos civiles y políticos. Para estar más seguras, correrán el riesgo de ser menos libres».<sup>5</sup>

Ahora esta profecía está cumpliéndose.

En cuanto llega a nuestro mundo, el miedo se desarrolla con un ímpetu y una lógica autónomos y requiere muy poca atención o aportaciones adicionales para crecer y extenderse de forma imparable. En palabras de David L. Altheide, lo crucial no es el miedo al peligro, sino el grado de expansión que dicho miedo puede adquirir, en qué puede convertirse.<sup>6</sup> La vida social cambia cuando las personas viven resguardadas tras un muro, contratan vigilantes, conducen vehículos blindados, llevan botes de aerosol defensivos y pistolas y acuden a clases de artes marciales. El problema es que tales actividades reafirman y contribuyen a acrecentar la misma sensación de caos que estos actos intentaban prevenir.

Los miedos nos incitan a emprender acciones defensivas. Una vez iniciada, toda acción defensiva aporta inmediatez y concreción al miedo. Es nuestra res-



puesta la que transforma los presagios sombríos en una realidad cotidiana, y logra que el verbo se haga carne. En la actualidad, el miedo se ha instalado dentro y satura nuestros hábitos diarios; si apenas necesita más estímulos externos es porque las acciones a las que da pie día tras día suministran toda la motivación y toda la energía que necesita para reproducirse. De todos los mecanismos que aspiran a cumplir con el sueño del movimiento perpetuo [*perpetuum mobile*], la autorreproducción del círculo vicioso entre el miedo y las acciones que éste inspira parece ocupar un lugar de honor.

Es como si nuestros miedos se hubiesen vuelto capaces de perpetuarse y reforzarse por sí mismos; como si hubiesen adquirido un impulso propio y pudiesen continuar creciendo atendiendo únicamente a sus propios recursos. Esta autosuficiencia aparente es, por supuesto, sólo una ilusión, como ha ocurrido con tantos otros mecanismos que han pretendido obrar el milagro del movimiento perpetuo y la autosuficiencia energética. A todas luces, el ciclo formado por los miedos y las acciones dictadas por éstos no seguiría rodando ininterrumpidamente y adquiriendo mayor velocidad a cada paso si no continuase extrayendo su energía de los estremecimientos existenciales.

La presencia de tales estremecimientos no es precisamente novedosa. Los temblores existenciales nos han acompañado durante toda nuestra historia, porque ninguno de los escenarios sociales en los que se fueron desarrollando las actividades propias de la vida humana ofreció jamás una garantía infalible contra los golpes del «destino» (llamado así para distinguir ta-

les golpes de las adversidades, que los seres humanos sí *podían* evitar), pues el «destino» no se explica por la naturaleza peculiar de los golpes que da, sino por la *incapacidad humana para predecirlos* y, más aún, para prevenirlos o domesticarlos. Por definición, el «destino» golpea sin previo aviso y es indiferente a lo que sus víctimas puedan intentar, o abstenerse de intentar, para evitar sus golpes. El «destino» siempre ha encarnado la ignorancia y la impotencia humanas, y adquiere su tremendo poder amedrentador gracias a la misma indefensión de sus víctimas. Y, como escribieron los responsables de *Hedgehog Review* en la introducción a un número especial de la revista dedicado al miedo, «a falta de bienestar existencial», la gente tiende a conformarse con la «protección [*safety*]\* o con un sucedáneo de ésta».<sup>7</sup>

El terreno sobre el que se presume que descansan nuestras perspectivas vitales es, sin lugar a dudas, inestable, como lo son nuestros empleos y las empresas que los ofrecen, nuestros colegas y nuestras redes de amistades, la posición de la que disfrutamos en la sociedad, y la autoestima y la confianza en nosotros mismos que se derivan de aquélla. El «progreso», en otro tiempo la manifestación más extrema del optimismo radical y promesa de una felicidad universalmente compartida y duradera, se ha desplazado hacia el lado opuesto, hacia el polo de expectativas distópi-

\* La palabra inglesa «*safety*» remite a los aspectos personales de la seguridad, al cuerpo y a las cosas materiales. En castellano suele traducirse como «seguridad» al igual que «*security*». Puesto que el autor emplea ambos términos de manera conjunta en varias ocasiones, se ha traducido «*safety*» como «protección» o «seguridad personal». (N. de la T.)

co y fatalista. Ahora el «progreso» representa la amenaza de un cambio implacable e inexorable que, lejos de augurar paz y descanso, presagia una crisis y una tensión continuas que imposibilitarán el menor momento de respiro. El progreso se ha convertido en algo así como un persistente juego de las sillas en el que un segundo de distracción puede comportar una derrota irreversible y una exclusión inapelable. En lugar de grandes expectativas y dulces sueños, el «progreso» evoca un insomnio lleno de pesadillas en las que uno sueña que «se queda rezagado», pierde el tren o se cae por la ventanilla de un vehículo que va a toda velocidad y que no deja de acelerar.

Incapaces de aminorar el ritmo vertiginoso del cambio (menos aún de predecir y controlar su dirección), nos centramos en aquello sobre lo que podemos (o creemos que podemos o se nos asegura que podemos) influir: tratamos de calcular y minimizar el riesgo de ser nosotros mismos (o aquellas personas que nos son más cercanas y queridas en el momento actual) víctimas de los innumerables e indefinibles peligros que nos depara este mundo impenetrable y su futuro incierto. Nos dedicamos a escudriñar «los siete signos del cáncer» o «los cinco síntomas de la depresión», o a exorcizar los fantasmas de la hipertensión arterial y de los niveles elevados de colesterol, el estrés o la obesidad. Por así decirlo, buscamos blancos *sustitutivos* hacia los que dirigir nuestro excedente de temores existenciales a los que no hemos podido dar una salida natural y, entre nuestros nuevos objetivos improvisados, nos topamos con advertencias contra inhalar cigarrillos ajenos, la ingesta de alimentos

ricos en grasas o en bacterias «malas» (mientras se consume de manera ávida líquidos que prometen proporcionar las que son «buenas»), la exposición al sol o el sexo sin protección. Quienes podemos permitirnoslo, nos fortificamos contra todo peligro visible o invisible, presente o previsto, conocido o por conocer, difuso aunque omnipresente; nos encerramos entre muros, abarrotamos de videocámaras los accesos a nuestros domicilios, contratamos vigilantes armados, usamos vehículos blindados (como los famosos todoterrenos), vestimos ropa igualmente protectora (como el «calzado de suela reforzada») o vamos a clases de artes marciales. «El problema», sugiere de nuevo David L. Altheide, «es que estas actividades reafirman y contribuyen a producir la sensación de desorden que nuestras mismas acciones provocan.» Cada cerradura adicional que colocamos en la puerta de entrada como respuesta a sucesivos rumores de ataques de criminales de aspecto foráneo ataviados con túnicas bajo las que esconden cuchillos; cada nueva dieta modificada en respuesta a una nueva «alerta alimentaria» hacen que el mundo parezca *más* traicionero y temible, y desencadenan *más* acciones defensivas (que, por desgracia, darán alas a la capacidad de autopropagación del miedo).

De la inseguridad y del temor puede extraerse un gran capital comercial, como de hecho se hace. «Los anunciantes», comenta Stephen Graham, «han explotado deliberadamente los miedos generalizados al terrorismo catastrófico para aumentar las ventas, ya de por sí rentables, de todoterrenos.»<sup>8</sup> Estos auténticos monstruos militares engullidores de gasolina, y

mal llamados «utilitarios deportivos», han alcanzado ya el 45 por ciento de todas las ventas de coches en Estados Unidos y se están incorporando a la vida urbana cotidiana como verdaderas «cápsulas defensivas». El todoterreno es:

«un símbolo de seguridad que, como los vecindarios de acceso restringido por los que a menudo circulan, aparece retratado en los anuncios como algo inmune a la arriesgada e impredecible vida urbana exterior [...]. Estos vehículos parecen disipar el temor que siente la clase media urbana cuando se desplaza por su ciudad "de residencia" o se ve obligada a detenerse en algún atasco».

Como si se tratara de capital líquido listo para cualquier inversión, el capital del miedo puede transformarse en cualquier tipo de rentabilidad, ya sea económica o política. Así ocurre en la práctica. La *seguridad personal* se ha convertido en un argumento de venta importante (quizás *el más* importante) en toda suerte de estrategias de mercadotecnia. «La ley y el orden», reducidos cada vez más a una mera promesa de seguridad personal (más precisamente, *física*), se han convertido en un argumento de venta importante (quizás *el más* importante) en los programas políticos y las campañas electorales. Mientras, la exhibición de amenazas a la seguridad personal ha pasado a ser un recurso importante (quizás *el más* importante) en las guerras de los medios de comunicación de masas por los índices de audiencia (lo cual ha redundado aún más en el éxito de los usos comercial y político del ca-

pital del miedo). Como dice Ray Surette, el mundo que se ve por televisión se parece a uno en el que los «ciudadanos-ovejas» son protegidos de los «delincuentes-lobos» por «policías-perros pastores».<sup>9</sup>

Tal vez lo que caracteriza hoy a los miedos, conocidos por todas las variedades de la existencia humana vividas anteriormente, sea el desacoplamiento entre las acciones inspiradas por el miedo y los estremecimientos existenciales que generan el miedo que inspiró esas acciones. En otras palabras: el desplazamiento del miedo desde las grietas y las fisuras de la condición humana, en las que el «destino» nace y se incuba, hacia áreas vitales casi siempre desconectadas de la fuente original de la ansiedad. Ningún esfuerzo invertido en esas áreas, por enorme, serio e ingenioso que sea, puede neutralizar o bloquear la fuente de la ansiedad y, por tanto, es incapaz de aplacarla. Ésta es la razón de que el círculo vicioso de miedo y acciones inspiradas por el miedo se perpetúe invariablemente, sin perder un ápice de su energía pero, al mismo tiempo, sin aproximarse a su objetivo en lo más mínimo.

Afirmemos de manera explícita aquello que hasta ahora se ha mantenido implícito: el círculo vicioso en cuestión se ha desplazado/movido desde la esfera de la seguridad (esto es, desde la confianza y la seguridad en uno mismo o su ausencia) a la de la protección (es decir, la del estar resguardados de, o expuestos a, las amenazas a la propia persona y a sus extensiones).

La primera esfera, progresivamente despojada de la protección institucionalizada, garantizada y mante-

nida por el Estado, ha quedado expuesta a los caprichos del mercado; por la misma razón, se ha convertido en terreno de juego de las fuerzas globales, fuera del alcance del control político y, por lo tanto, de la capacidad de los interesados para responder adecuadamente, por no hablar de resistir sus golpes de manera eficaz. Las políticas basadas en la creación de seguros comunitarios frente al infortunio individual, que en el curso del siglo pasado conformaron lo que se dio en llamar el Estado social (*welfare*), están siendo hoy total o parcialmente eliminadas, rebajadas a tales niveles que no pueden confirmar y sustentar el sentimiento de seguridad y, por lo tanto, la confianza en sí mismos de los actores. Lo que se conserva de las instituciones actuales que encarnan la promesa inicial ya no ofrece la esperanza, ni mucho menos la confianza, de sobrevivir a la futura, e inminente, ronda de recortes.

Ahora, con el progresivo dismantelamiento de las defensas contra los temores existenciales, construidas y financiadas por el Estado, y con la creciente deslegitimación de los sistemas de defensa colectiva (como los sindicatos y otros instrumentos de negociación colectiva), sometidos a la presión de un mercado competitivo que erosiona la solidaridad de los más débiles, se ha dejado en manos de los individuos la búsqueda, la detección y la práctica de soluciones individuales a problemas originados por la sociedad, todo lo cual deben llevar a cabo mediante acciones individuales, solitarias, equipados con instrumentos y recursos que resultan a todas luces inadecuados para las labores asignadas.

Los mensajes procedentes de las sedes del poder

político, que van dirigidos tanto a las personas con recursos como a los desafortunados, presentan el eslogan de «mayor flexibilidad» como el único antídoto para una inseguridad insoportable, y así dibujan una perspectiva de mayores obstáculos y privatización mayor de los problemas, más soledad e impotencia y, por tanto, una incertidumbre todavía mayor. Excluyen la posibilidad de una seguridad existencial colectivamente garantizada y, en consecuencia, no ofrecen alicientes para las acciones solidarias; en su lugar, animan a sus destinatarios a centrarse en la propia protección personal al estilo de «cada uno para sí mismo, o ¡sálvese quien pueda!», en un mundo fragmentado y atomizado sin remedio, y, por ello, cada vez más incierto e imprevisible.

La cuestión de la legitimación queda completamente abierta de nuevo tras la retirada del Estado de la función sobre la que se fundamentaron sus pretensiones de legitimidad durante casi todo el siglo pasado. En la actualidad no puede construirse un nuevo consenso de la ciudadanía («patriotismo constitucional», por emplear la expresión de Jürgen Habermas), como se hacía hasta hace bien poco: mediante la garantía de protección constitucional frente a los caprichos del mercado, conocidos por devastar las conquistas sociales y por socavar el derecho al respeto social y a la dignidad personal. La integridad del cuerpo político en su forma de Estado-nación, la más conocida en la actualidad, tiene problemas, por lo que se necesita y se busca con urgencia una legitimación alternativa.



A la luz de lo dicho, no sorprende en absoluto que se busque ahora una legitimación alternativa de la autoridad estatal, y una fórmula política distinta en beneficio de la ciudadanía obediente, en la promesa del Estado de proteger a sus ciudadanos frente a los peligros para la *seguridad personal*. En la fórmula política del «Estado de la seguridad personal», el fantasma de la degradación social contra el que el Estado *social* juró proteger a sus ciudadanos está siendo sustituido por la amenaza de un pedófilo puesto en libertad, un asesino en serie, un mendigo molesto, un atracador, un acosador, un envenenador, un terrorista o, mejor aún, por la conjunción de todas estas amenazas en la figura del inmigrante ilegal, contra el que el Estado moderno, en su encarnación más reciente, promete defender a sus súbditos.

En octubre de 2004, la BBC2 emitió una serie de documentales titulada *The Power of Nightmares: The Rise of the Politics of Fear (El poder de las pesadillas: El ascenso de la política del miedo)*.<sup>10</sup> Adam Curtis, guionista y productor de la serie, uno de los más prestigiosos creadores de programas televisivos serios en Gran Bretaña, destacaba entonces que aunque el terrorismo global es un peligro evidente, que continuamente se reproduce en la «tierra de nadie» de la jungla global, una buena parte, si no toda, de la estimación oficial de su nivel de amenaza «es una fantasía que ha sido exagerada y distorsionada por los políticos. Es una oscura ilusión que se ha difundido entre los gobiernos de todo el mundo, los servicios de seguridad y los medios de comunicación internacionales sin ser cuestionada en lo más mínimo». Sería muy fácil iden-

tificar los motivos de la rápida y espectacular carrera de dicha ilusión: «En un momento en el que las grandes ideas han perdido su credibilidad, el miedo a un enemigo fantasma es lo único que les queda a los políticos para mantener su poder».

Ya antes del 11 de septiembre de 2001 podían detectarse numerosas señales del inminente desplazamiento de la legitimación del poder estatal hacia el Estado de la seguridad personal, aunque al parecer la gente necesitaba el impacto de ver reproducido a cámara lenta el desmoronamiento de las Torres Gemelas de Manhattan, durante meses, en millones de pantallas televisivas para absorber y asimilar la noticia, para permitir que los políticos recondujesen las inquietudes existenciales de la población a una nueva fórmula política. La batalla presidencial en Francia entre Jacques Chirac y Lionel Jospin adoptó la forma de una subasta pública, en la que dos líderes políticos competían para superar al otro prometiendo demostraciones de fuerza aún mayores en la guerra contra el crimen, llevando a una legislación más rigurosa y severa, y a castigos cada vez más ingeniosos e imaginativos para los delincuentes jóvenes o adultos y para los extraños y alienados «forasteros entre nosotros». Cuando George W. Bush empleó la dureza en la «guerra contra el terror», en su lucha para repeler el reto de su contrincante, y cuando el líder de la oposición británica trató de desestabilizar el Gobierno del «nuevo laborismo» centrando las ansiedades existenciales derivadas de la liberalización del mercado laboral en la amenaza representada por los gitanos nómadas y los inmigrantes sin techo, lo que estaban ha-

ciendo era esparcir las semillas del miedo en un terreno fértil.

No fue una mera coincidencia (según Hugues Lagrange)<sup>11</sup> que los casos más espectaculares de «alertas de seguridad» y las alarmas más ruidosas sobre el aumento de la criminalidad, acompañados de acciones ostentosamente duras por parte de los gobiernos, y reflejadas, entre otras cosas, en un rápido incremento de la población reclusa (la «sustitución del Estado social por el Estado penal», como dice Lagrange), ocurriesen, desde mediados de la década de los sesenta, en países que contaban con los servicios sociales menos desarrollados (como España, Portugal o Grecia), o donde las provisiones sociales estaban siendo reducidas de manera drástica (como Estados Unidos y Gran Bretaña). Ninguna investigación anterior al año 2000 ha mostrado una correlación significativa entre la severidad de la política penal y el número de delitos, aunque la mayoría de los estudios han descubierto una fuerte correlación negativa entre el «impulso encarcelador», por un lado, y la «cuota de servicios sociales provistos con independencia del mercado» y el «porcentaje del Producto Nacional Bruto destinado a este tipo de asistencia», por el otro. En definitiva, se ha demostrado, más allá de cualquier duda razonable, que el empeño por centrar la atención en la criminalidad y en los peligros que amenazan la seguridad física de los individuos y de sus propiedades está íntimamente relacionado con la «sensación de precariedad», y sigue muy de cerca el ritmo de la liberalización económica y de la consiguiente sustitución de la solidaridad social por la responsabilidad individual.

«No hay nuevos monstruos aterradores. Están extrayendo el veneno del miedo», observa Adam Curtis a propósito de la creciente preocupación por la seguridad física. El miedo está ahí, saturando la existencia humana cotidiana mientras la liberalización penetra en sus fundamentos y los baluartes defensivos de la sociedad civil caen en pedazos. El miedo está ahí, y explotar su caudal en apariencia inagotable y autorrenovable para reconstruir un capital político agotado es una tentación a la que muchos políticos estiman difícil resistirse. También está afianzada la estrategia de capitalizar el miedo, una tradición que aparece en los primeros años del asalto neoliberalista al Estado social.

Bastante antes de los acontecimientos del 11 de septiembre ya se habían llevado a cabo ensayos y pruebas que ponían de manifiesto los formidables beneficios de ceder a esa tentación. En un estudio de título mordaz y significativo, «The terrorist, friend of state power» («El terrorista, amigo del poder del Estado»),<sup>12</sup> Victor Grotowicz analizó los distintos modos en que, a finales de los años setenta, el Gobierno de la República Federal de Alemania utilizó las atrocidades terroristas perpetradas por la Fracción del Ejército Rojo (*Rote Armee Fraktion*, RAF). Descubrió que, mientras que en 1976 sólo el siete por ciento de los ciudadanos alemanes consideraban la seguridad personal como una cuestión política primordial, apenas dos años más tarde la gran mayoría de la población creía que ésta era mucho más importante que la

lucha contra el desempleo y la inflación. Durante esos dos años, la nación vio en las pantallas de sus televisores imágenes de las fotogénicas hazañas de las fuerzas policiales y de los miembros del servicio secreto, cada vez más numerosos, y escuchó las siempre audaces propuestas de sus políticos, que prometían medidas cada vez más duras y severas en la guerra sin cuartel contra los terroristas. Grotowicz descubrió también que, a pesar del espíritu liberal que inspiraba el énfasis original de la Constitución alemana en las libertades individuales, éste había sido subrepticamente reemplazado por el autoritarismo estatal tan criticado antes. Mientras Helmut Schmidt hacía público su agradecimiento a los juristas por abstenerse de someter a prueba en los tribunales las nuevas resoluciones del Bundestag contrarias a la Constitución, la nueva legislación jugó sobre todo a favor de los terroristas potenciando su visibilidad pública y elevando indirectamente su estatura social muy por encima de los niveles que hubiesen podido alcanzar por sí solos. Los estudios de los investigadores concluyen unánimemente que las reacciones violentas de las fuerzas de la ley y el orden contribuyeron de manera extraordinaria a incrementar la popularidad de los terroristas. Es de suponer que la función manifiesta de aquellas nuevas medidas de orden, restrictivas e inflexibles, que consistían en erradicar la amenaza terrorista, desempeñaba de hecho un papel secundario respecto de su función latente, que era intentar desplazar los fundamentos de la autoridad estatal de un ámbito sobre el que el Estado no podía, no osaba o no pretendía ejercer un control efectivo, a otro ám-

bito en el que su poder y su valor a la hora de actuar pudiesen demostrarse espectacularmente y recibir el aplauso casi unánime del público. El resultado más evidente de la campaña antiterrorista fue el rápido incremento del miedo, que se expandió por toda la sociedad. Por lo que respecta a los terroristas, el blanco declarado de la campaña, los acercó más de lo que jamás habían soñado a su propio objetivo: socavar los valores que sustentan la democracia y el respeto a los derechos humanos. Puede añadirse que el desmoronamiento de la RAF, y su desaparición de la vida alemana, no fueron el resultado de las acciones policiales represivas, sino que se debieron a un cambio de las condiciones sociales, que dejaron de ser favorables para la *Weltanschauung* y las prácticas de los terroristas.

Lo mismo podría decirse de la triste historia del terrorismo en Irlanda del Norte, que, evidentemente, se mantuvo con vida y ganó apoyos en gran medida gracias a la dura respuesta militar de los británicos. Su derrumbe definitivo puede atribuirse al milagro económico irlandés y a un fenómeno comparable a la «fatiga del metal», más que a algo que el Ejército británico hiciese o fuese capaz de hacer.

Las cosas no han cambiado mucho desde entonces. Como bien muestra la experiencia más reciente (según el análisis de Michael Meacher), la ineficacia endémica o, por decirlo lisa y llanamente, el carácter contraproducente de la acción militar contra las formas modernas de terrorismo sigue siendo la norma: «Pese a la “guerra contra el terror” durante los últimos dos años [...] Al-Qaeda parece haber sido más eficaz

que en los dos años anteriores al 11 de septiembre». <sup>13</sup> El ya mencionado Adam Curtis va incluso un poco más allá al sugerir que, previamente, la existencia de Al-Qaeda se reducía apenas a una idea vaga y difusa sobre la «purificación de un mundo corrupto a través de la violencia religiosa», y que nació como resultado de la acción legal de los abogados; ni siquiera tenía un nombre «hasta principios de 2001, cuando el Gobierno estadounidense decidió juzgar a Ben Laden en rebeldía y tuvo que recurrir a la legislación antimafia, que requería como condición previa la existencia de una organización criminal con nombre».

Teniendo en cuenta la naturaleza del terrorismo contemporáneo, la noción misma de la «guerra contra el terrorismo» es una *contradictio in adjecto*, un contrasentido. El armamento moderno, concebido y desarrollado durante la era de las invasiones y las conquistas territoriales, es especialmente inadecuado para localizar, atacar y destruir objetivos extraterritoriales, endémicamente esquivos y harto móviles: comandos reducidos o, simplemente, personas solitarias que se desplazan ligeras de equipaje y que desaparecen de forma tan rápida e inadvertida como llegaron, dejando tras de sí escasas o nulas pistas acerca de quiénes son. Dado el carácter de las armas modernas de que disponen los ejércitos, las respuestas a actos terroristas de esa clase sólo pueden resultar torpes, burdas y confusas; afectan un área mucho más amplia que la que padeció el acto terrorista inicial, causan un número cada vez mayor de «víctimas colaterales» y de «da-

ños colaterales», y generan más terror del que los terroristas habrían podido producir por sí solos con las armas que tenían a su disposición (la «guerra contra el terrorismo», declarada tras el ataque terrorista al World Trade Center, ya ha provocado muchas más «víctimas colaterales» entre los inocentes que la atrocidad a la que respondía). Esta circunstancia es, sin duda, un elemento integral del plan de los terroristas y la fuente principal de su fuerza, que excede con mucho el poder de su número y su armamento.

A diferencia de sus enemigos declarados, los terroristas no tienen por qué sentirse constreñidos por los limitados recursos que controlan directamente. Cuando elaboran sus planes estratégicos y tácticos también pueden contar con que las reacciones probables (en realidad, casi seguras) del «enemigo» ayudarán a magnificar considerablemente el impacto que persiguen con su propia atrocidad. Si el propósito de los terroristas es extender el terror entre la población enemiga, el Ejército y la policía del enemigo se encargarán de que ese propósito se cumpla mucho más allá del grado que los terroristas podrían asegurar por su cuenta.

De hecho, sólo cabe repetir con Meacher: la mayoría de las veces, sobre todo tras los atentados del 11 de septiembre, parecemos «seguirle el juego a Ben Laden». Ésa es, como Meacher recalca con razón, una política letalmente errónea. Yo añadiría que estar de acuerdo en seguirle el juego a Ben Laden es aún menos excusable porque, mientras en público esta actividad se justifica con la intención de erradicar la lacra terrorista, parece obedecer en cambio a una lógica totalmente distinta de la que inspiraría y justificaría.



Meacher acusa a los gobiernos al frente de la «guerra contra el terrorismo»

«de falta de voluntad para contemplar lo que se oculta detrás del odio: por qué un número tan alto de jóvenes están dispuestos a volar por los aires, por qué 19 de ellos, con formación superior, estaban preparados para destruirse a sí mismos y a miles de personas más en los secuestros aéreos del 11 de septiembre, y por qué la resistencia [en Iraq] no deja de crecer pese a la elevada probabilidad de que los insurgentes que se unen a ella acaben muriendo en el intento».

En lugar de detenerse a reflexionar, los gobiernos actúan (y con toda probabilidad, algunos, en especial Estados Unidos, tienen intención de continuar del mismo modo, como ha demostrado John R. Bolton, representante estadounidense en la ONU famoso por declarar que «las Naciones Unidas no existen»). Como ha señalado Maurice Druon, «antes de emprender la guerra contra Iraq, el Gobierno estadounidense sólo tenía allí a cuatro agentes [servicio de inteligencia] que luego, además, resultaron ser agentes dobles».<sup>14</sup> Los estadounidenses iniciaron la guerra convencidos de que «los soldados de Estados Unidos serían recibidos como libertadores, con ramos de flores y con los brazos abiertos». Pero, por citar a Meacher una vez más, «la muerte de más de diez mil civiles, unida a los veinte mil heridos y las bajas militares iraquíes (aún mayores), se vio agravada, al cabo de un año, por la incapacidad demostrada para hacer funcionar servicios

públicos clave, [...] por el desempleo galopante y por una actuación gratuitamente torpe del Ejército estadounidense». Sólo puede concluirse que, si bien es cierto que un pensamiento al que no le sigue una acción es ineficaz, actuar sin pensar resulta igual de infructuoso, y esto se suma al enorme aumento de la corrupción moral y el sufrimiento humano que esas acciones iban a causar.

Las fuerzas terroristas apenas vacilarán con golpes de este tipo; por el contrario, obtienen su fuerza y la reponen, precisamente, de la confusión y de la prodigalidad excesiva y derrochadora de sus adversarios. El exceso no es privativo de las operaciones explícitamente antiterroristas, también se hace notar en las alertas y las advertencias que los miembros de la coalición contra el terrorismo dirigen a sus poblaciones. Como observó Deborah Orr hace ya tiempo, «se interceptan muchos vuelos y de ninguno se ha sabido que hubiese padecido realmente una amenaza [...]. Se desplegaron tanques y tropas en el exterior de Heathrow, pero acabaron por retirarse de allí sin haber hallado nada en absoluto». <sup>15</sup> Tomemos, si no, el ejemplo de la «fábrica de ricina», cuyo descubrimiento fue pública y ruidosamente anunciado en 2003, y de inmediato se proclamó «a bombo y platillo como una "prueba evidente de la amenaza terrorista continuada", aunque al final la fábrica de gérmenes para la guerra bacteriológica de Porton Down, en la que se llevaron a cabo los análisis, no pudo determinar que hubiese habido nunca cantidad alguna de ricina en el piso denunciado como importante base terrorista». En realidad, como informó Duncan Campbell desde los tribunales

donde se seguía el proceso contra los presuntos «conspiradores de la ricina»,<sup>16</sup> la única prueba en que se basaba el caso era un documento del que ya se había demostrado que era una «copia exacta de las páginas de un sitio internet en Palo Alto, California»; fue imposible encontrar vínculo alguno con Kabul o con Al-Qaeda, y la acusación se vio obligada a archivar el caso. Eso no impidió que dos semanas más tarde el entonces ministro del Interior, David Blunkett, anunciase: «Suponemos, y lo demostraremos en los próximos meses, que Al-Qaeda y su red internacional están muy cerca y representan una amenaza para nuestras vidas». Mientras tanto, en Estados Unidos, Colin Powell utilizó a la «presunta banda de la ricina londinense» como prueba de que «Iraq y Osama ben Laden estaban apoyando y dirigiendo células terroristas preparadas para utilizar el veneno en toda Europa». En resumen, aunque 500 personas fueron arrestadas hasta febrero de 2004 en aplicación de la nueva legislación antiterrorista, sólo dos han sido condenadas.

Orr señala que, a la vista de semejantes sandeces, no habría que negar credibilidad a la hipótesis de que tras el avivamiento de la amenaza terrorista se oculten determinados (y poderosos) intereses comerciales. De hecho, existen indicios de que «la guerra contra el terror», lejos de combatir la proliferación mundial del comercio de armas ligeras, lo ha incrementado considerablemente (y los autores de un informe conjunto de Amnistía Internacional y Oxfam estiman que las armas ligeras son «las auténticas armas de destrucción masiva», puesto que medio millón de personas muere cada año por su culpa).<sup>17</sup> Los beneficios

que los productores y comerciantes estadounidenses de «material y dispositivos de defensa personal» obtienen de los temores populares, reforzados, a su vez, por la destacada presencia y la elevada ubicuidad de tal material y dispositivos, están de sobra documentados. De todos modos, conviene repetir que el principal resultado, y el más difundido, de la guerra que se libra contra los terroristas acusados de sembrar el miedo, es el miedo mismo.

Otro resultado visible de esa guerra han sido las nuevas limitaciones impuestas a las libertades personales, alguna de ellas olvidada desde los tiempos de la Carta Magna. Conor Gearty, profesor de Derechos Humanos en la London School of Economics, ha elaborado un largo inventario de leyes que coartan las libertades humanas, aprobadas en Gran Bretaña bajo la rúbrica de una «legislación antiterrorista»,<sup>18</sup> y coincide con la opinión de otros muchos comentaristas preocupados por el tema: hoy por hoy, no tenemos la más mínima seguridad de que «nuestras libertades civiles seguirán ahí cuando tratemos de traspasárselas a nuestros hijos». El poder judicial británico se ha ceñido hasta el momento a la doctrina gubernamental de que «no hay alternativa para la represión». En la actualidad, según concluye Gearty, «sólo los idealistas liberales» y otras almas bienintencionadas igualmente engañadas «mantienen la esperanza de que la justicia asuma el liderazgo de la sociedad» en la defensa de las libertades civiles en un «momento de crisis» como el actual.

Las historias de las macabras proezas en el interior de recintos como el campo de internamiento de

Guantánamo o la prisión de Abu Ghraib, aislados no sólo de los visitantes, sino también del radio de acción de cualquier ley, nacional o internacional: esas historias, que lo son también de la lenta pero incesante caída en el pozo de la inhumanidad de los hombres y de las mujeres designados para supervisar esa ausencia de ley, han recibido ya suficiente publicidad en la prensa como para repetir las aquí. En cambio, aquello en lo que pensamos con menos frecuencia, y de lo que pocas veces oímos hablar, es que tal vez los demonios que han emergido en aquellos remotos lugares son sólo ejemplos particularmente extremos, radicales e imprudentes, salvajes y despiadados de una familia más amplia de lémures que acechan en los desvanes y los sótanos de nuestras casas, justo aquí, en un mundo donde nadie o casi nadie cree que cambiar la vida de los otros sea importante para la propia vida. En un mundo, en otras palabras, en el que cada individuo es abandonado a sí mismo mientras que la mayoría de las personas son herramientas para la promoción recíproca.

La vida solitaria de tales individuos puede ser alegre y es probable que sea muy ajetreada, pero está destinada a ser arriesgada y temerosa. En un mundo como éste no hay muchas rocas sólidas en las que los individuos con dificultades puedan basar sus esperanzas de salvación y en las que confiar en caso de fracaso personal. Los vínculos humanos se han aflojado, razón por la cual se han vuelto poco fiables y resulta difícil practicar la solidaridad, del mismo modo que es difícil comprender sus ventajas y, más aún, sus virtudes morales.

El nuevo individualismo, el debilitamiento de los vínculos humanos y el languidecimiento de la solidaridad están grabados en una de las caras de la moneda cuyo reverso lleva el sello de la «globalización negativa». En su actual forma, puramente negativa, la globalización es un proceso parasitario y predatorio que se nutre de la potencia extraída de los cuerpos de los Estados-nación y de sus súbditos. Para citar a Attali una vez más, las naciones organizadas en Estados «pierden influencia en la marcha general de los acontecimientos y abandonan en manos de la globalización todos los medios para orientar su destino y para resistirse a las múltiples formas en que pueden manifestarse los miedos».

La sociedad ya no está protegida por el Estado, o por lo menos difícilmente confía en la protección que éste ofrece; ahora se halla expuesta a la voracidad de fuerzas que el Estado no controla y que ya no espera ni pretende recuperar y subyugar. Es sobre todo por este motivo por el que los gobiernos estatales, en su esfuerzo diario por capear los temporales que amenazan con arruinar sus programas y sus políticas, van dando tumbos *ad hoc* de una campaña de gestión de crisis a otra y de un conjunto de medidas de emergencia a otro, soñando sólo con mantenerse en el poder tras las próximas elecciones, y es por ello por lo que carecen, por lo demás, de programas o ambiciones con visión de futuro, por no hablar de proyectos de resolución radical para los problemas recurrentes de la nación. «Abierto» y crecientemente indefenso por ambos flancos, el Estado-nación pierde gran parte de su fuerza, que ahora se evapora en el espacio global, y

buena parte de su sagacidad y su destreza política, cada vez más relegadas a la esfera de la «política de la vida» individual, y «subsidiarizada» en hombres y mujeres individuales. Lo que aún queda del poder y de la política del pasado en manos del Estado y de sus órganos ha ido menguando gradualmente hasta alcanzar una dimensión que encaja en el recinto de una gran comisaría de policía. Este Estado reducido apenas se las puede arreglar para ser otra cosa que un Estado de la seguridad personal.

Tras haberse filtrado y escapado por las grietas de una sociedad que se ha visto obligada a abrirse dada la presión de la globalización negativa, el poder y la política se desvían cada vez más el uno de la otra, siguiendo direcciones opuestas. El problema, la tarea imponente que nuestro siglo tendrá que afrontar con toda seguridad como su reto principal, es reunir de nuevo poder y política. La reunión de esos dos compañeros hoy separados en el domicilio del Estado-nación es, quizá, la menos prometedor de las respuestas posibles a ese reto.

En un planeta negativamente globalizado, los problemas más fundamentales –los auténticos *meta* problemas que condicionan las posibilidades y los modos de afrontar los demás problemas– son *globales* y, como tales, no admiten soluciones locales; no existen, ni pueden existir, soluciones locales a problemas originados y reforzados desde la esfera global. De ser posible, el único modo de conseguir la reunión del poder y la política será a escala planetaria. Según las perturbadoras palabras de Benjamin R. Barber, «ningún niño estadounidense puede sentirse seguro en su cama si los niños de

Karachi o de Bagdad no se sienten seguros en las suyas. Los europeos no podrán presumir durante mucho tiempo de sus libertades si en otras partes del mundo las personas siguen padeciendo penurias y humillaciones». <sup>19</sup> Ya no es posible garantizar la democracia y la libertad en un solo país, ni siquiera en un grupo de ellos; la defensa de tales valores en un mundo saturado de injusticias y poblado por miles de millones de seres humanos a los que se les niega la dignidad corromperá sin remedio los principios que se pretende proteger. El futuro de la democracia y la libertad sólo puede asegurarse a escala planetaria. ■■■

El miedo constituye, posiblemente, el más siniestro de los múltiples demonios que anidan en las sociedades abiertas de nuestro tiempo. Pero son la inseguridad del presente y la incertidumbre sobre el futuro las que incuban y crían nuestros temores más imponentes e insoportables. La inseguridad y la incertidumbre nacen, a su vez, de la sensación de impotencia: parece que hemos dejado de tener el control como individuos, como grupos y como colectivo. Para empeorar aún más la situación, carecemos de las herramientas que puedan elevar la política hasta el lugar en el que ya se ha instalado el poder, algo que nos permitiría reconquistar y recobrar el control de las fuerzas que conforman nuestra condición compartida, y definir así nuestro abanico de posibilidades y los límites de nuestra libertad de elección; un control que, en el momento presente, se nos ha escapado (o nos ha sido arrebatado) de las manos. El demonio del miedo no será exorcizado hasta que encontremos (o, para ser más exactos, hasta que *construyamos*) tales herramientas. ■■■



## La humanidad en movimiento

Hace unos cien años, Rosa Luxemburg sugería que, aunque el capitalismo «necesita organizaciones sociales no capitalistas como marco para desarrollarse, su modo de proceder consiste en asimilar la única condición que puede garantizar su propia existencia».<sup>1</sup> Las organizaciones no capitalistas ofrecen un terreno fértil para el capitalismo: el capital vive de la ruina de esas formaciones, y aunque este ambiente no capitalista es indispensable para la acumulación, esta última avanza a sus expensas, devorándolo.

Es la paradoja innata al capitalismo y, a largo plazo, su ruina: el capitalismo es como una serpiente que se alimenta de su propia cola... De manera alternativa, podríamos decir, empleando términos que Rosa Luxemburg no podía conocer porque se han acuñado en la última o las dos últimas décadas, un periodo en el que la distancia entre la cola y la boca se ha acortado rápidamente, y la diferencia entre «el que come» y «el que es comido» se ha hecho cada vez menos evidente: el capitalismo extrae su energía vital de la «liquidación de activos».\* Esta práctica, que recientemente ha

\* *Asset stripping*: expresión financiera que indica la descapitali-

salido a la luz por las habituales operaciones de «fusiones hostiles», siempre necesita nuevos activos que puedan liquidarse; de este modo, más pronto o más tarde, una vez que este método haya alcanzado una difusión global, acabará por agotar sus suministros o por reducirlos por debajo del nivel requerido para su propio sustento. Los «activos liquidados» son el resultado del trabajo de otros productores, pero, como esos productores han sido privados de sus bienes y, por consiguiente, eliminados de manera gradual pero implacable, se alcanzará un punto en el que inevitablemente ya no habrá más activos que «liquidar».

En otras palabras, Rosa Luxemburg preveía un capitalismo que moriría por falta de alimento: fallecería de inanición porque habría devorado la última pradera de «alteridad» en la que pastaba. Cien años más tarde, se diría que un resultado de lo más funesto, posiblemente la *más* funesta consecuencia del triunfo global de la modernidad, es la aguda crisis de la industria de destrucción de «desperdicios humanos», ya que cada nueva posición que conquistan los mercados capitalistas añade otros miles o millones de individuos a la masa de hombres y mujeres privados de sus tierras, de sus talleres y de sus redes de seguridad colectiva.

Jeremy Seabrook describe gráficamente el sufrimiento de los pobres del mundo en nuestros días, a menudo desahuciados de su tierra y obligados a tener que arreglárselas en los suburbios (en rápida expansión) de la megalópolis más cercana:

---

zación y el vaciamiento de una empresa mediante la venta de sus activos. (N. de la T.)

«La pobreza global huye, no porque la persiga la riqueza, sino porque ha sido expulsada de un campo agotado y transformado [...].

»La tierra que cultivaban, adicta al fertilizante y al pesticida, ya no produce un excedente que vender en el mercado. El agua está contaminada, los canales de riego están encenagados, el agua de los pozos está envenenada y no es potable [...]. El Gobierno les quitó el terreno y ha construido en él un centro turístico costero o un campo de golf, o, bajo la presión de los planes de ajuste estructural, lo ha dedicado a la exportación de más productos agrícolas [...]. No se habían reparado los edificios de las escuelas. Se había cerrado el centro de salud. Los bosques —de donde la gente siempre había recogido combustible, fruta y el bambú con el que reparaban sus casas— se habían convertido en zonas prohibidas, vigiladas por hombres vestidos con el uniforme de alguna compañía semimilitar privada».<sup>2</sup>

La masa de seres humanos convertidos en superfluos por el triunfo del capitalismo global crece sin parar y, ahora, está a punto de superar la capacidad del planeta para gestionarlos; existe una perspectiva plausible de que la modernidad capitalista (o el capitalismo moderno) *se atragante con sus productos residuales*, que no puede volver a asimilar, aniquilar o desintoxicar (hay numerosos indicios de la creciente toxicidad de los residuos, que se acumulan a toda prisa).

Aunque las insanas consecuencias de los residuos industriales y domésticos para el equilibrio ecológico

y la sostenibilidad del planeta vienen constituyendo desde hace algún tiempo un motivo de gran preocupación (si bien es cierto que, tras los debates, no se ha hecho gran cosa), seguimos lejos de ver con claridad y de captar en su totalidad las enormes repercusiones de las masas crecientes de «desperdicios humanos» en el equilibrio político y social de la coexistencia planetaria humana. Sin embargo, ya es hora de empezar. En una situación novedosa como la nuestra, ni el análisis de la lista de los sospechosos habituales, ni recurrir a los medios tradicionales para atraparlos serán de gran ayuda a la hora de tratar de dar un sentido a lo que está ocurriendo, y que afecta por igual, aunque de distintas maneras, a cada habitante del planeta.

La nueva «plenitud del planeta» —el alcance global de los mercados (financiero, laboral y de bienes de consumo), de la modernización gestionada por el capital, y, por ende, del modo de vida moderno— tiene dos consecuencias directas.

La primera de ellas es la obstrucción de los desagües que, en el pasado, permitían drenar y limpiar, a tiempo y con regularidad, los relativamente escasos enclaves modernos del planeta de su «excedente humano», que la forma de vida moderna sólo podía producir en proporción creciente: la población superflua, supernumeraria y excesiva; el exceso de desechos del mercado laboral y aquello que rechaza la economía de mercado, que rebasan la capacidad de los sistemas de reciclaje. Una vez que el modo de vida moderno se ha difundido (o ha sido ensanchado a la fuerza)

hasta abrazar todo el globo, y ha dejado de ser el privilegio de un número limitado de países escogidos, las tierras «vacías» o «de nadie» (para ser más precisos, las tierras que, gracias al diferencial de poder global, aquel sector del planeta que ya era «moderno» podía considerar y tratar como vacías o sin dueño), tierras que han servido durante siglos como desagüe primario (descarga principal) para eliminar los desperdicios humanos, se han estrechado en la base y se han acercado al desvanecimiento. En las regiones del planeta que han abrazado recientemente al gigante de la modernidad (o han sucumbido a él), en las que se están produciendo en masa «seres humanos superfluos», jamás existieron esos desagües. En las sociedades llamadas «premodernas», libres del problema de los desperdicios, humanos o no, tales desagües no eran necesarios.

Como efecto de aquel proceso doble —la obstrucción de los viejos desagües y la carencia de unos nuevos para eliminar los desperdicios humanos—, tanto los «viejos modernos» como los recién llegados a la modernidad vuelven contra sí mismos el filo cortante de las prácticas de exclusión. No podía esperarse algo diferente, porque la «diferencia» que se ha encontrado/producido en el curso de la expansión global del modo de vida moderno —pero que durante varios siglos había podido afrontarse como una molestia pasajera y, a pesar de la irritación, remediable, manejada con más o menos eficacia mediante estrategias de «antropofagia» o «antropoemia» (términos de Claude Lévi-Strauss)— ha venido para quedarse. Sin embargo, las estrategias habituales, probadas y verifi-

cadadas en tierras lejanas, no son válidas en casa, y todos los intentos en ese sentido comportan riesgos impredecibles, no verificados y, por ello, espantosos.

En su incisiva crítica a la alternativa actual de «aplicar la fuerza para garantizar la conformidad con los valores de aquellos que poseen la fuerza» y «una tolerancia vacía que, al no comprometer a nada, no cambia nada»,<sup>3</sup> Clifford Geertz observó que el poder para imponer la conformidad ya no existe, mientras que la «tolerancia» ha dejado de ser el noble gesto con el que los poderosos podían aplacar, de manera simultánea, su propio desconcierto y la ofensa de aquellos que se sentían tratados con condescendencia e insultados por su presunta benevolencia. En nuestros días, subraya Geertz, «las cuestiones morales derivadas de la diversidad cultural [...] que solían surgir [...] principalmente entre una sociedad y otra [...] ahora surgen cada vez más en su propio seno. Las fronteras sociales y culturales coinciden cada vez menos».

«Atrás ha quedado el día en que la ciudad estadounidense era el principal modelo de la fragmentación cultural y de la confusión étnica; el París de *nos ancêtres les gaulois* está a punto de convertirse en políglota y polícromo, como Manhattan, y París podría llegar a tener un alcalde norteafricano (o esto, al menos, es lo que temen muchos *gaulois*) antes de que Nueva York tenga uno hispano [...].»  
«El mundo, en cada uno de sus puntos locales, está llegando a parecerse más a un bazar kuwaití que a un club de caballeros ingleses [...] Todos *les*

*milieux* son *mixtes*. No crean más *Umwelte*, como ocurría antes.»

Si el exceso de población (es decir, la parte que no puede reintegrarse en los parámetros de la vida «normal», ni volver a procesarse bajo la categoría de miembros «útiles» de la sociedad) puede ser apartado y transportado más allá de los límites del recinto dentro del cual se busca el equilibrio económico y social, entonces las personas que han eludido el transporte y permanecen en el interior del recinto quedan destinadas al «reciclaje» o a la «rehabilitación», aunque por lo general resulten superfluas. Están «afuera», pero sólo de manera temporal: su estado de exclusión es una anormalidad que reclama a voces un remedio y exige una terapia; necesitan a todas luces que se les ayude a «volver adentro» lo antes posible. Son el «ejército de reserva de la mano de obra» y se les tiene que poner y mantener en buena forma para que puedan regresar al servicio activo a la primera oportunidad.

Todo ello cambia, no obstante, cuando se obstruyen los canales de drenaje del excedente de seres humanos. Cuanto más tiempo pase dentro la población «superflua» y se codee con los demás, los «útiles» y «legítimos», más tienden a difuminarse y a tornarse imperceptibles las líneas que separan la «normalidad» de la «anormalidad», la incapacidad transitoria de la consignación definitiva como desperdicio. En lugar de seguir siendo una desgracia limitada a una parte relativamente pequeña de la población, como solía percibirse, la consignación como «desperdicios» se convierte en la perspectiva potencial de todos; uno de los

polos entre los que oscila la posición social presente y futura. Las habituales herramientas y estrategias de intervención, elaboradas para tratar con una anomalía considerada temporal y relativa a una minoría, no bastan para afrontar el «problema de los desperdicios» en esta nueva modalidad; ni son particularmente adecuados para la tarea.

Aunque aterradores, estos contratiempos y dificultades, y otros similares, tienden a magnificarse y a empeorar en aquellas partes del globo que, sólo recientemente, se han enfrentado al fenómeno de la «población excedente» y al problema de su eliminación, antes desconocidos. «Recientemente» significa, aquí, *con retraso*: en un tiempo en que el planeta ya está repleto, cuando ya no quedan «tierras vacías» que puedan servir de lugares para la destrucción de excedentes, y cuando cualquier asimetría de fronteras se vuelve con firmeza en contra de los recién llegados a la familia de los modernos. No habrá tierras que inviten a los excedentes de otros, ni se les podrá forzar a aceptarlos y albergarlos, como se hiciera en el pasado. Al revés que los productores de residuos de antaño, que buscaban y encontraban soluciones *globales* a los problemas que ellos mismos generaban *localmente*, estos «recién llegados a la modernidad» se ven obligados a buscar soluciones *locales* a problemas causados *globalmente*, en el mejor de los casos con escasas y a menudo inexistentes posibilidades de éxito.

Ya sea voluntaria o forzada, su entrega a las presiones globales y la consiguiente apertura del propio territorio a la circulación ilimitada de capital y mercancías ponen en riesgo gran parte de los negocios fa-



miliares o comunitarios que antaño podían, y estaban dispuestos a hacerlo, absorber, emplear y mantener a todos los seres humanos recién nacidos y a garantizar, en la mayoría de los casos, su supervivencia. Sólo ahora los recién llegados al mundo de los «modernos» experimentan esa «separación entre negocio y familia», con todas las convulsiones sociales y toda la miseria humana consiguientes; un proceso que los pioneros de la modernidad experimentaron hace cientos de años en una forma en cierto modo mitigada por la disponibilidad de soluciones globales a sus problemas: la abundancia de «tierras vacías» y «tierras de nadie» que podían utilizarse con facilidad para depositar el excedente de población que no podía ser absorbido por una economía emancipada de las constricciones familiares y comunitarias. Los últimos en llegar no tienen a su disposición un lujo como éste.

Las guerras y las masacres tribales, la proliferación de «tropas guerrilleras» o de bandas de criminales y traficantes de drogas enmascarados como combatientes por la libertad, empeñados en diezmarse unos a otros, absorbiendo y aniquilando mientras tanto el «excedente de población» (la mayoría jóvenes, incapacitados para trabajar en casa y sin perspectivas); ésta es una de las extrañas y perversas «pseudosoluciones locales a problemas globales» a las que los recién llegados a la modernidad se ven obligados a recurrir, o, por decirlo mejor, están recurriendo. Centenares de miles de personas, a veces millones, son expulsadas de sus casas, asesinadas y obligadas a tener que arreglárselas lejos de las fronteras de su país. Quizá la única industria próspera en las tierras de los

recién llegados (retorcida y, a menudo, engañosamente denominados «países en vías de desarrollo») es la *producción en serie de refugiados*.

Los productos cada vez más prolíficos de dicha industria son los que el primer ministro británico Blair proponía barrer bajo las alfombras de otros, al descargarlos «cerca de sus países de origen», en campamentos permanentemente temporales (retorcida y a menudo engañosamente llamados «refugios seguros»), para que sus problemas locales sigan siendo locales y, por consiguiente, arrancar de raíz cualquier intento de los recién llegados por seguir el ejemplo de los pioneros de la modernidad y buscar soluciones globales (las únicas eficaces) a los problemas producidos localmente. De hecho, aquello que Blair propuso (pero con menos palabras), era preservar el bienestar de su país a costa de agravar los problemas, ya de por sí difíciles de gestionar, del «excedente de población» de los países limítrofes de los recién llegados, en los que, inevitablemente, hay una análoga producción en serie de refugiados...

Anotemos también que, mientras por un lado rechaza compartir el esfuerzo de «eliminación» y «reciclaje de desechos», el rico Occidente hace de todo para estimular la *producción* de desperdicios; no sólo de manera indirecta, desmantelando uno a uno todos los sistemas diseñados en el pasado para la profilaxis anti-residuos y eliminándolos por «improductivos» o «económicamente inviables», sino también de manera directa, emprendiendo guerras de globalización y desestabilizando un número cada vez mayor de sociedades. En vísperas de la invasión de Iraq, se pidió a la

OTAN que movilizase a sus tropas para ayudar a Turquía a cerrar su frontera con Iraq ante el ataque inminente. Más de un estadista de los países de la OTAN se opuso, enumerando muchas objeciones imaginativas, pero nadie mencionó públicamente que el peligro del que había que proteger a Turquía (o al menos así se pensaba) no era una invasión por parte del Ejército iraquí, un Ejército que habría quedado apaleado y pulverizado tras la invasión estadounidense, sino del flujo de refugiados iraquíes convertidos en gente sin hogar por la intervención estadounidense.<sup>4</sup>

Por muy serios que sean los esfuerzos por detener la marea de la «emigración económica», no son exitosos y, quizá, no pueden serlo al cien por cien. El sufrimiento prolongado provoca la desesperación de millones de personas y, en una era de zona fronteriza global y de crimen globalizado, resulta difícil pensar que falten «negocios» ansiosos por conseguir un dólar o unos cuantos miles de millones de dólares sacando provecho de esa desesperación. De ahí la segunda consecuencia formidable de la gran transformación actual: millones de inmigrantes deambulando por los caminos que antaño transitaba la «población excedente», despedida de los viveros de la modernidad, sólo que esta vez van en dirección contraria y no cuentan con la ayuda de ejércitos de *conquistadores*,<sup>\*</sup> comerciantes y misioneros. Las dimensiones reales de dicha consecuencia, así como sus repercusiones, aún tendrán que elucidarse y captarse en sus múltiples ramificaciones.

\* En castellano en el original. (N. de la T.)

En un breve pero agudo intercambio de opiniones que se produjo en 2001 a propósito de la guerra de Afganistán, Gary Younge meditaba sobre la situación del planeta un día *antes* del 11 de septiembre. Recordaba «una embarcación de refugiados afganos que flotaba a la deriva alejándose de Australia» (con el consenso del 90 por ciento de los australianos) y cuyos ocupantes fueron finalmente abandonados a su suerte en una isla desierta en medio del océano Pacífico:

«Resulta interesante que fuesen afganos, habida cuenta de que Australia se halla muy implicada ahora en la coalición, y piensa que no hay nada mejor que un Afganistán liberado y está preparada para enviar sus bombas y liberarlo [...]. También es interesante que hoy contemos con un ministro de Asuntos Exteriores que compara Afganistán con los nazis, pero que, cuando era ministro del Interior y un grupo de afganos aterrizó en Stans-  
ted, dijo que no existía peligro de persecución y los repatrió».<sup>5</sup>

Younge concluye que el 10 de septiembre el mundo era «un lugar sin ley» en el que los ricos y los pobres sabían que «la razón es del más fuerte», que los grandes y los poderosos pueden eludir y prescindir del derecho internacional (o aquello que decidan denominar con ese nombre) cada vez que ese derecho se les antoje inconveniente, y que la riqueza y el poder no sólo determinan la economía sino también la morali-

dad y la política del espacio global y, por tanto, todo lo concerniente a las condiciones de vida en el planeta.

Después, se llevó un caso ante un juez del Tribunal Superior de Justicia londinense, con el fin de probar la legalidad del tratamiento dispensado por las autoridades británicas a seis solicitantes de asilo, que habían escapado de regímenes oficialmente reconocidos como «malos», o al menos como violadores sistemáticos de los derechos humanos, o negligentes al respecto, tales como Iraq, Angola, Ruanda, Etiopía e Irán.<sup>6</sup> El abogado Keir Starmer, representante de los seis solicitantes, informó al juez Collins de que las nuevas normas implantadas en Gran Bretaña habían dejado a centenares de solicitantes de asilo «en tal estado de desamparo que no podían continuar con sus procesos». Dormían a la intemperie en las calles, pasaban frío y hambre, estaban asustados y enfermos; algunos se veían «obligados a vivir en cabinas telefónicas y en aparcamientos». No se les permitía tener «ni fondos ni alojamiento ni comida», y se les prohibía buscar trabajo remunerado al mismo tiempo que se les negaba el acceso a los subsidios sociales. Y no podían controlar en absoluto cuándo, o dónde, se tramitarían sus solicitudes de asilo ni si esto llegaría a ocurrir. Una mujer, que había huido de Ruanda después de haber sido violada y golpeada repetidas veces, terminó pasando la noche sentada en una silla en la comisaría de Croydon, con la condición de que podía permanecer allí si no se quedaba dormida. Un hombre de Angola, que había encontrado a su padre muerto a tiros y a su madre y hermana abandonadas desnudas en la calle tras una violación múltiple, aca-

bó viendo cómo le negaban todo apoyo y durmiendo a la intemperie. En el caso presentado por el abogado Keir Starmer, el juez declaró ilegal la desestimación de asistencia social. Pero, ante el veredicto, el ministro del Interior reaccionó con enojo: «Si he de ser franco, personalmente estoy harto de tener que enfrentarme a una situación en la que el Parlamento debate asuntos que luego los jueces echan por tierra [...]. No aceptamos lo que ha dicho el juez Collins. Trataremos de invalidarlo». <sup>7</sup> En ese momento, 200 casos similares esperaban el fallo de los tribunales.

La apurada situación de los seis solicitantes cuyo caso presentó el abogado Keir Starmer fue con toda probabilidad un efecto secundario del abarrotamiento y el desbordamiento de los campamentos, proyectados o improvisados, a los cuales se transportaba de manera habitual a los solicitantes de asilo nada más tocar tierra. El número de víctimas de la globalización, apátridas y sin techo, crece demasiado deprisa para que se pueda seguir su ritmo a la hora de proyectar, localizar y construir estos campamentos.

Uno de los efectos más siniestros de la globalización es la desregulación de las guerras. En nuestros días, la mayoría de las acciones bélicas, y las más crueles y sangrientas, las llevan a cabo entidades no estatales, no sometidas a una legislación estatal o semiestatal ni a convenciones internacionales. Son, al mismo tiempo, el resultado y las causas, auxiliares pero poderosas, de la continua erosión de la soberanía estatal y de las permanentes condiciones de zona

fronteriza del espacio global «supraestatal». Los antagonismos intertribales irrumpen en el espacio abierto gracias al debilitamiento del brazo del Estado; un brazo al que, en el caso de los «nuevos Estados», no se le ha dado tiempo (o permiso) para desarrollar la musculatura. Una vez que se les da rienda suelta, las hostilidades convierten las leyes promulgadas por el Estado, tanto las embrionarias como las ya consolidadas, en inejecutables y nulas a efectos prácticos.

La población general de un Estado semejante se encuentra entonces en un espacio sin ley; la parte de la población que decide abandonar el campo de batalla y consigue escapar acaba encontrándose con otro tipo de vacío jurídico: el de la zona fronteriza global. Una vez fuera de las fronteras de su país natal, los fugitivos se ven privados del respaldo de una autoridad estatal reconocida que pueda tomarlos bajo su amparo, reivindicar sus derechos e interceder en su favor ante las potencias extranjeras. Los refugiados son apátridas, pero apátridas en un nuevo sentido: su condición de apátridas se eleva a un nivel completamente nuevo, dada la inexistencia, o la presencia puramente fantasmagórica, de una autoridad estatal a la cual poder referir su pertenencia a un Estado. Se encuentran, como señala Michel Agier en su brillante estudio sobre los refugiados en la era de la globalización, *hors du nomos*, fuera de la ley;<sup>8</sup> no de esta o aquella ley de este o aquel país, sino de la *ley en cuanto tal*. Conforman un nuevo tipo de parias y proscritos, son los productos de la globalización, el epítome y la encarnación más plena de su espíritu de zona fronteriza. Para citar de nuevo a Agier, se les ha arro-

jado a una condición de «deriva liminar», y no saben, ni pueden saber, si es pasajera o permanente. Incluso si durante un tiempo permanecen quietos en un lugar, están siempre de viaje porque su destino (sea llegada o regreso) jamás estará claro, y el lugar que podrían definir como «final» permanece por siempre inaccesible. Nunca se verán libres de la tormentosa sensación de transitoriedad, indeterminación y provisionalidad de cualquiera de sus asentamientos.

Se ha documentado bien la crítica situación de los refugiados palestinos, muchos de los cuales jamás han vivido fuera de los campamentos levantados a toda prisa hace más de cincuenta años. No obstante, a medida que la globalización va causando estragos, proliferan nuevos campamentos (menos conocidos y en buena medida inadvertidos u olvidados) en torno a los focos de conflagración, prefigurando el modelo que Tony Blair deseaba que el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) hiciese obligatorio. Por ejemplo, los tres campamentos de Dabaab, en los cuales se ubicó entre 1991 y 1992 a tanta gente como el resto de la provincia keniana de Garissa, no muestran signos de cierre inminente, aunque a fecha de hoy siguen sin aparecer en el mapa del país porque, a pesar de su pervivencia, todavía se entienden como estructuras temporales. Otro tanto cabe decir de los campamentos de Ilfo (abierto en septiembre de 1991), Dagahaley (abierto en marzo de 1992) y Hagadera (abierto en junio de 1992).<sup>9</sup>

Una vez que se es refugiado, se es para siempre. Los caminos de regreso al paraíso doméstico perdido (o que ya no existe) han quedado casi todos cortados



y las salidas del purgatorio del campamento conducen al infierno... La desesperanzada sucesión de días vacíos en el interior del perímetro del campamento puede ser difícil de soportar, pero Dios prohíbe que los representantes plenipotenciarios de la humanidad, elegidos o voluntarios, cuya labor consiste en mantener a los refugiados dentro del campamento pero lejos de la perdición, quiten el tapón. Pero lo hacen, repetidamente, cada vez que los mandatarios deciden que los exiliados ya no son refugiados por más tiempo, pues juzgan que «es seguro el regreso» a una patria que ha dejado de ser su patria, que no tiene nada que ofrecer o hacer desear.

Así, por ejemplo, alrededor de novecientos mil refugiados huidos de las masacres intertribales y de los campos de batalla de las guerras inciviles libradas durante décadas en Etiopía y Eritrea, se hallan desperdigados por las regiones septentrionales de Sudán (incluyendo el tristemente conocido Darfur), siendo este mismo un país empobrecido y devastado por la guerra. Están mezclados con otros refugiados que recuerdan con horror los campos de la muerte del Sudán meridional.<sup>10</sup> En virtud de una decisión de la agencia de la ONU, respaldada por las organizaciones benéficas no gubernamentales, ya no son refugiados y, por tanto, no tienen derecho a la ayuda humanitaria. Sin embargo, se negaron a marcharse; al parecer, no creen que exista un «hogar» al que puedan «regresar», ya que los hogares que recuerdan fueron asolados o saqueados. La nueva tarea de sus guardianes humanitarios consiste, por tanto, en *hacer* que se marchen... En el campamento de Kassala, primero se cortó el sumi-

nistro de agua y luego se inició la expeditiva mudanza de los internos fuera del perímetro del campamento, el cual, al igual que sus hogares en Etiopía, se arrasó por completo para evitar cualquier intento de retorno. La misma suerte corrieron los ocupantes de los campamentos de Um Gulsam Laffa y de Newshagarab. Según el testimonio de los aldeanos del lugar, unas ocho mil personas murieron cuando se cerraron los hospitales del campamento, se desmantelaron los pozos de agua y se suprimió la distribución de alimentos. Es cierto que resulta difícil confirmar esta historia; aunque, si de algo podemos estar seguros, es de que cientos de miles de personas han desaparecido y continúan desapareciendo de los registros y estadísticas de refugiados, por más que no logran escapar de la tierra-de-ninguna-parte de la no-humanidad.

De camino a los campamentos, sus futuros ocupantes se ven despojados de cualquier seña de identidad excepto una: la de refugiados sin Estado, sin lugar, sin función y «sin papeles». Dentro del recinto del campamento, los refugiados son reducidos a una masa sin rostro, habiéndoseles negado el acceso a las más elementales comodidades que conforman la identidad, a los hilos que tradicionalmente tejen la trama de las identidades. Convertirse en «un refugiado» significa perder

«los medios que sirven de base a la existencia social, es decir, un conjunto de cosas y personas que

son portadoras de significado: tierra, casa, aldea, ciudad, padres, posesiones, ocupaciones y otros referentes cotidianos. Estas criaturas a la deriva y a la espera no tienen más que su "vida desnuda", cuya continuación depende de la asistencia humanitaria». <sup>11</sup>

Abundan los recelos en lo referente al último punto. La figura del cooperante humanitario, contratado o voluntario, ¿no es un importante eslabón en la cadena de la exclusión? Hay quienes se preguntan si las organizaciones humanitarias, al esforzarse al máximo por alejar a la gente del peligro, no están ayudando sin querer a los «limpiadores étnicos». Agier se pregunta si el trabajador humanitario no es un «agente de exclusión de coste mínimo» y, lo que todavía es más importante, un dispositivo destinado a descargar y disipar la ansiedad del resto del mundo, a absolver la culpa y a calmar los escrúpulos de los espectadores, así como a mitigar la sensación de urgencia y el miedo a la contingencia. De hecho, poner a los refugiados en manos de los «trabajadores humanitarios» (y cerrar los ojos a los guardias armados que están detrás) parece ser el modo ideal de reconciliar lo irreconciliable: el irresistible deseo de deshacerse de los desperdicios humanos nocivos al mismo tiempo que uno satisface su conmovedor deseo de rectitud moral.

«Es posible que pueda aliviarse la conciencia de culpa causada por la difícil situación de la parte maldita de la humanidad. Para lograr tal efecto, bastará con dejar que siga su curso el proceso, ya

en todo su apogeo, de biosegregación, de exorcizar y recomponer las identidades mancilladas por las guerras, la violencia, el éxodo, las enfermedades, la miseria y la desigualdad. Los portadores de estigmas se mantendrán para siempre a distancia debido a su inferior grado de humanidad, o sea, a su deshumanización física y moral.»<sup>12</sup>

Los refugiados son la encarnación del «desperdicio humano», privados de desempeñar cualquier función útil en la tierra a la que han llegado y en la que permanecen de manera temporal, y sin intención alguna ni perspectiva realista de verse asimilados e integrados en el nuevo cuerpo social. Desde su actual ubicación, el vertedero, no hay un camino para volver atrás ni para seguir hacia delante (a menos que se trate de un camino hacia lugares aún más remotos, como en el caso de los refugiados afganos escoltados por barcos de guerra australianos, hasta una isla lejana y apartada de todos los caminos trillados y sin trillar). El criterio fundamental, a la hora de escoger la ubicación de sus campamentos permanentemente temporales, consiste en una distancia lo bastante grande como para impedir que los efluvios venenosos de la descomposición social alcancen lugares habitados por la población autóctona. Fuera de ese lugar, los refugiados serían vistos como un obstáculo y como un problema; dentro, son olvidados. Al mantenerlos allí e impedir cualquier fuga, al convertir la separación en definitiva e irreversible, «la compasión de algunos y el odio de otros» cooperan en la producción del mismo efecto: tomar distancia y mantener distancia.<sup>13</sup>

Sólo quedan los muros, el alambre espinoso, las puertas vigiladas, los guardias armados. Son estas cosas las que definen la identidad de los refugiados o, mejor, las que acaban con su derecho a autodefinirse, y aún más, a autoafirmarse. Todos los desperdicios, incluidos los humanos, tienden a amontonarse de forma indiscriminada en el mismo basurero. El acto de asignar la categoría de desperdicio acaba con las diferencias, las individualidades, las idiosincrasias. El desecho no necesita finas distinciones ni sutiles matices, a menos que esté destinado al reciclaje; pero las posibilidades que tienen los refugiados de ser reciclados como miembros legítimos y reconocidos de la sociedad son, como mucho, vagas e infinitamente remotas. Se han tomado todas las medidas para garantizar la permanencia de su exclusión. Personas sin atributos han sido depositadas en un territorio sin denominación, mientras que se han bloqueado para siempre todos los caminos que llevan a lugares con significado y a los sitios en los que pueden forjarse, y se forjan a diario, significados socialmente legibles.

Vayan a donde vayan, nadie quiere a los refugiados, y se les deja bien claro que es así. Aquellos reconocidos como «inmigrantes económicos» (es decir, las personas que siguen los preceptos de la «elección racional», tan alabada por el coro neoliberal, y que, en consecuencia, buscan medios de subsistencia allí donde existen en vez de permanecer donde no los hay) son condenados abiertamente por los mismos gobiernos que intentan por todos los medios que la

«flexibilidad laboral» sea la virtud cardinal de su electorado, y que exhortan a los desempleados autóctonos a «ponerse manos a la obra» e ir a donde hay trabajo. Pero la sospecha de los motivos económicos salpica también a los recién llegados que, hasta hace bien poco, se consideraba que ejercían sus derechos humanos al buscar protección contra la discriminación y el hostigamiento. A fuerza de repetir esta asociación, la expresión «solicitante de asilo» ha adquirido un matiz peyorativo. Los estadistas de la «Unión Europea» dedican la mayor parte de su tiempo e ingenio a diseñar mecanismos cada vez más sofisticados para sellar y fortificar las fronteras, y a buscar los procedimientos más convenientes para librarse de quienes, a pesar de todo, consiguen cruzar las fronteras en busca de alimento y refugio.

Para no quedar rezagado, David Blunkett, cuando era ministro del Interior británico, propuso en una ocasión extorsionar a los países de origen de los refugiados para que se quedaran con los «solicitantes de asilo no cualificados» y amenazó con que en caso contrario recortaría las ayudas financieras.<sup>14</sup> No fue ésta su única idea novedosa. Blunkett quería «forzar el ritmo del cambio», y se quejaba de que «el progreso ha sido demasiado lento» debido a la falta de entusiasmo entre los otros líderes europeos. Blunkett auspiciaba la creación de una «fuerza conjunta de actuación rápida» y de «un grupo de trabajo de expertos nacionales» para «evaluar los riesgos comunes, identificando los puntos débiles de Europa [...] las fronteras exteriores, tratando el tema de la inmigración ilegal por mar y abordando el tráfico de perso-

nas» (la nueva expresión acuñada para sustituir y denigrar el otrora noble concepto de «pasaje»).

Gracias a la activa cooperación de los gobiernos y de otras figuras públicas que consideran que secundar y fomentar los prejuicios populares son los únicos sustitutos disponibles para afrontar las fuentes originales de la incertidumbre existencial que acecha a sus electores, los «solicitantes de asilo» sustituyen ahora a las brujas de mirada diabólica y a otros malhechores impenitentes, a los espectros malignos y a los duendes de las leyendas urbanas de otros tiempos. El nuevo folclore urbano de veloz crecimiento asigna a las víctimas de la exclusión planetaria el papel de los «malos»; recoge, combina y recicla las espeluznantes historias de terror tradicionales, para las que las inseguridades de la vida en la ciudad han generado, ahora y en el pasado, una demanda constante y cada vez más voraz. Como sugería Martin Bright, las innobles revueltas contra los inmigrantes en la ciudad británica de Wrexham «no fueron un suceso aislado. Las agresiones contra los solicitantes de asilo se están convirtiendo en la norma en el Reino Unido». <sup>15</sup> En Plymouth, por ejemplo, las agresiones de este tipo se han convertido en una costumbre. «Sonam, un campesino nepalí de veintitrés años, llegó a Plymouth hace ocho meses. Cuando sonrío, tímidamente, se ve que le faltan dos dientes: no los ha perdido durante los conflictos violentos de su país, sino cuando volvía de la tienda de la esquina, en Davenport.»

La hostilidad de los nativos, sumada a la negativa de las autoridades a conceder asistencia estatal a los recién llegados que no soliciten el asilo en el mo-

mento de su llegada, el recorte de los fondos para la «protección humanitaria» y la inflexible política de deportación dirigida a los refugiados «indeseables» (10.740 deportados en 2002, 1300 detenidos a la espera de ser deportados en junio de 2003), arrojaron como resultado una brusca caída de las solicitudes de asilo, de 8900 en octubre de 2002 a 3600 en junio de 2003. Los datos fueron interpretados triunfalmente por David Blunkett como la confirmación de la meritoria eficacia de la política gubernamental y como la demostración definitiva de que los «severos» procedimientos «estaban funcionando». Y, en efecto, estaban «funcionando»; incluso el Refugee Council señaló que «simplemente impedir a las personas entrar en el Reino Unido» a duras penas puede considerarse un «éxito», si se tiene en cuenta que «algunas de estas personas pueden necesitar nuestra ayuda desesperadamente».<sup>16</sup>

A esos inmigrantes que, a pesar de las estrategias más ingeniosas, no pueden ser deportados de manera rápida, el Gobierno propone confinarlos en campamentos contruidos, seguramente, en zonas aisladas y remotas del país (una medida que transforma la extendida creencia de que «los inmigrantes no quieren o no pueden integrarse en la vida económica del país» en una predicción ineluctable). El Gobierno ha estado ocupado, como observó Gary Younge, «erigiendo bantustanes en la campiña británica, acorralando a los refugiados para dejarlos aislados y vulnerables».<sup>17</sup> Los solicitantes de asilo, concluye Younge, «tienen más posibilidades de ser víctimas que perpetradores de actos criminales».



De todos aquellos inscritos en los registros del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados, la agencia para los refugiados de la ONU, el 83,2 por ciento de los refugiados de África se encuentra en campamentos, y el 95,9 por ciento de los de Asia. Hasta el momento, sólo el 14,3 por ciento de los refugiados en Europa se encuentra en campamentos. Pero no parece haber signos de que la diferencia a favor de Europa se mantenga por mucho tiempo.

Los refugiados están en medio de un fuego cruzado. Para ser más exactos, en un callejón sin salida.

Se les expulsa a la fuerza o se les intimida para que abandonen su país natal, pero se les deniega la entrada a cualquier otro. No cambian de lugar; pierden su lugar en el mundo, se les catapulta a ninguna parte, al «no lugar» de Augé o a las «nowherevilles» de Garreau, o se les introduce en el «*Narrenschiffen*» de Michel Foucault, «a un lugar sin lugar», a la deriva, «que existe por sí mismo, que está encerrado en sí mismo y al mismo tiempo está a merced de la infinitud del mar»,<sup>18</sup> o (como sugiere Michel Agier) a un desierto, por definición un lugar inhóspito, una tierra hostil al ser humano y rara vez visitada.

Los campamentos de refugiados o de los solicitantes de asilo son artificios a los que el bloqueo de las salidas ha convertido en permanentes. Déjenme repetirlo: los que viven en ellos no pueden volver «al lugar del que vinieron», sus países de origen no los quieren, sus medios de subsistencia han sido diezmados, sus casas arrasadas, vaciadas o saqueadas de

manera abusiva; pero, además, tampoco tienen un camino ante sí: ningún gobierno dará la bienvenida a un flujo de millones de personas sin techo, y cualquier gobierno hará lo imposible para impedir que los recién llegados se instalen.

En cuanto a su nueva ubicación «permanentemente temporal», los refugiados «están allí, pero no son de allí». No pertenecen de verdad al país en cuyo territorio han construido sus chabolas o instalado sus tiendas. Están separados del resto del país que les acoge por un velo de sospecha y resentimiento, invisible pero tupido e impenetrable. Están suspendidos en un vacío espacial en el que el tiempo poco a poco se ha ido deteniendo. No están instalados ni desplazados; no son sedentarios ni nómadas.

Para emplear los términos con que solemos referirnos a las identidades humanas, son *inefables*. Representan la encarnación misma de los «indecidibles» de Jacques Derrida. En medio de gente como nosotros, que nos congratulamos mutuamente y nos felicitamos a nosotros mismos por nuestra capacidad de reflexión y autorreflexión, no son sólo intocables, sino impensables. En un mundo repleto de comunidades imaginarias, ellos son los inimaginables. Y al negarles su derecho a ser imaginados, los otros, agrupados en comunidades —auténticas o que aspiran a serlo— buscan credibilidad a través de sus propias tareas imaginativas.

Los campamentos de refugiados ostentan una nueva cualidad: una «transitoriedad congelada», un estado duradero de continua provisionalidad, una duración parcheada de momentos, ninguno de los cuales

es vivido como un elemento (y menos aún una contribución) de la perpetuidad. Para los ocupantes de los campamentos de refugiados, la perspectiva de las secuelas a largo plazo y sus consecuencias no forma parte de su experiencia. Los encerrados en los campamentos de refugiados viven, literalmente, día tras día, y los contenidos de la vida cotidiana no están influidos por el conocimiento de que los días se combinan en meses y años. Como en las prisiones y en los «hiperguetos» estudiados y vívidamente descritos por Loïc Wacquant, los refugiados encerrados en campamentos «aprenden a vivir, o más bien a sobrevivir [(sur)vivre] día a día en la inmediatez del momento, inmersos en la [...] desesperación que fermenta tras los muros».<sup>19</sup>

Si adoptamos los términos que se derivan del análisis de Loïc Wacquant,<sup>20</sup> podemos afirmar que los campamentos de refugiados mezclan, combinan y cristalizan las características típicas del «gueto comunitario» de la era Ford-Keynes y las del «hipergueto» de nuestros tiempos posfordistas y poskeynesianos. Si bien los «guetos comunitarios» eran «minisociedades» relativamente autosuficientes y autorreproductoras, con réplicas en miniatura de la estratificación del conjunto de la sociedad, de las divisiones funcionales y las instituciones precisas para servir al conjunto de necesidades de la vida comunitaria, los «hiperguetos» son todo menos comunidades autosuficientes. Podríamos decir que son una pila de «cabos sueltos», un agrupamiento artificial e incompleto de lo rechazado; conglomerados, pero no comunidades; condensaciones topográficas incapaces de subsistir por su cuenta.

Cuando las elites de los «guetos comunitarios» lograron salir y dejaron de alimentar la red de actividades económicas que mantenía (aunque fuese de manera precaria) la supervivencia del resto de la población del gueto, hicieron su aparición los organismos de asistencia y control (por regla general, ambas funciones van de la mano) gestionados por el Estado. Los ocupantes de los «hiperguetos» penden de hilos que tienen su origen más allá de sus límites y casi con toda seguridad más allá de su control.

Michel Agier encontró en los campamentos de refugiados algunos rasgos de los «guetos comunitarios», pero entremezclados con los atributos del «hipergueto».<sup>21</sup> Podemos suponer que una combinación de este tipo estrecha aún más los vínculos que unen a los ocupantes del campamento. La atracción que mantiene unidos a los habitantes del «gueto comunitario» y el empuje que concentra y retiene en un «hipergueto», dos fuerzas poderosas en sí mismas, coinciden, se superponen y se refuerzan recíprocamente. En combinación con la hostilidad del ambiente exterior, que bulle y se encona, generan una aplastante fuerza centrípeta a la que es difícil oponer resistencia y, frente a la cual, resultan del todo superfluas las innobles técnicas de reclusión y aislamiento desarrolladas por los gestores y supervisores de los Auschwitz o de los Gulags. Los campamentos de refugiados se asemejan más que cualquier otro microcosmos social artificial al tipo ideal de «institución total» de Erving Goffman: ofrecen, por acción u omisión, una «vida total» de la que no hay escapatoria, que impide con eficacia el acceso a cualquier otra forma de vida.

La permanencia de la transitoriedad; la durabilidad de lo efímero; la determinación objetiva que no se refleja en el carácter consecuencial y subjetivo de las acciones; el rol social definido siempre de manera inadecuada o, para ser más exactos, una inserción en el flujo de la vida sin el ancla de un rol social son características de la moderna vida líquida que, junto con otras vinculadas a ellas, han sido expuestas y documentadas en las investigaciones de Agier.

Uno se pregunta hasta qué punto los campamentos de refugiados pueden verse como laboratorios en los que se prueba y ensaya (de manera quizás involuntaria, pero no por eso con menos energía) el nuevo modelo de vida líquida «permanentemente transitoria»...

Los refugiados y los inmigrantes, que vienen de «tierras remotas» pero solicitan establecerse en la vecindad, sólo sirven para conjurar el espectro de las «fuerzas globales», temidas e invisibles porque llevan a cabo su tarea sin consultar con aquellos que están destinados a sufrir las consecuencias. Después de todo, los solicitantes de asilo y los «inmigrantes económicos» son réplicas colectivas (¿un álter ego?, ¿compañeros de viaje?, ¿imágenes especulares?, ¿caricaturas?) de la nueva elite dominante del mundo globalizado, de la que muchos sospechan, y con razón, que es la verdadera villana de la obra. Al igual que esta elite, no están vinculados a ningún lugar, encarnan el insondable «espacio de flujos» donde hunde sus raíces la precariedad actual de la condición

humana. Estos temores y estas angustias, al buscar en vano otras salidas más adecuadas, emergen bajo la forma del resentimiento popular y el miedo a los «extraños cercanos». Para neutralizar y disipar la incertidumbre, no sirve un enfrentamiento directo con la otra encarnación de la extraterritorialidad: la elite global que se mueve fuera del alcance del control humano. Esta elite es demasiado poderosa para enfrentarse a ella y retarla sin más, incluso si se conociese (y no es así) su localización exacta. Los refugiados, en cambio, desventurados e indefensos, son un blanco visible, inmóvil y sobre el que resulta fácil descargar el exceso de rabia, si bien no son la causa de los sufrimientos ni del miedo a seguir sufriendo que originaron esa rabia.

Puedo añadir que frente a un flujo de «forasteros», los «establecidos» (para retomar los términos memorables de Norbert Elias)\* tienen sobradas razones para sentirse amenazados. Además de representar «lo desconocido» que todo extranjero encarna, los refugiados traen el rumor distante de guerras y el hedor de hogares arrasados y poblados calcinados que sólo pueden recordar a los establecidos cuán fácilmente puede ser quebrado o destruido el capullo de su rutina segura y familiar (segura *porque es familiar*), y cuán ilusoria puede ser la seguridad de su asentamiento. El refugiado, como señalaba Bertolt Brecht en *Die*

\* Elias, Norbert y Scotson, John L., *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*, Frank Cass, Londres, 1965 [trad. esp.: «Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros», en *Reis. Revista española de investigaciones sociológicas*, n.º 104, 2003, págs. 219-251]. (N. de la T.)

*Landschaft des Exils*, es «*ein Bote des Unglücks*» («un pájaro de mal agüero»).

En los años setenta del siglo XX, entraron a formar parte del pasado los «gloriosos treinta años» de reconstrucción de la posguerra, pacto social y optimismo por el desarrollo que acompañaron el desmantelamiento del sistema colonial y la proliferación de «nuevas naciones». Se abría entonces un mundo feliz de fronteras borradas o reventadas, avalancha informativa y globalización galopante; un banquete consumista en el Norte opulento y un «creciente sentimiento de desesperación y de exclusión en una gran parte del resto del mundo», surgido del «espectáculo de riqueza por una parte y de miseria por la otra». <sup>22</sup> Hoy, con la sabiduría que da la experiencia, podemos considerarlo un momento decisivo de la historia contemporánea. Al final de esa década, el escenario en el cual hombres y mujeres se enfrentaban a los desafíos de la vida se transformó de manera subrepticia aunque radical, e invalidó la sabiduría vital existente, exigiendo una revisión y un examen exhaustivo de las estrategias vitales.

El bloqueo de las «soluciones globales a problemas producidos de manera local», y más exactamente la crisis actual de la «industria de eliminación de desperdicios humanos», repercute en el trato que dan a los refugiados y a los solicitantes de asilo aquellos países hacia los que miran los inmigrantes globales en su búsqueda de seguridad ante la violencia, y de pan y agua potable, y está modificando de manera ra-

dical también la difícil condición de los «excluidos internos» en aquellos países.

Uno de los aspectos más desastrosos del cambio en el modo de tratar a los «excluidos internos» (ahora rebautizados como «subclase») se reveló relativamente pronto y, desde entonces, se ha documentado de forma minuciosa: el paso de un modelo de «Estado social» de comunidad inclusiva a un Estado «de justicia criminal», «penal», basado en el «control de la delincuencia»; un Estado «excluyente». David Garland, por ejemplo, observa:

«Ha habido un cambio de énfasis significativo desde la modalidad del bienestar a la penal [...]. La modalidad penal, amén de tornarse más prominente, se ha vuelto más punitiva, más expresiva, más preocupada por la seguridad [...]. La modalidad del bienestar, además de perder importancia, se ha vuelto más condicional, más centrada en el delito, más consciente de los riesgos [...].

»Ahora es menos probable que los delincuentes se vean representados en el discurso oficial como ciudadanos socialmente desvalidos y necesitados de apoyo. Antes bien, son retratados como individuos culpables, indignos y en cierto modo peligrosos».<sup>23</sup>

Loïc Wacquant constata una «redefinición de la misión estatal»;<sup>24</sup> el Estado «se retira de la arena económica, afirma la necesidad de reducir su papel social a favor de la ampliación y el fortalecimiento de su intervención penal».



Ulf Hedetoft describe el mismo aspecto de aquella transformación de hace más de tres décadas desde un ángulo diferente (aunque muy relacionado con el primero): el de los «excluidos externos», los inmigrantes potenciales.<sup>25</sup> Hedetoft observa que «se están volviendo a trazar las fronteras entre Nosotros y Ellos, con más rigidez» que nunca. Como sugiere Hedetoft, siguiendo a Andreas y Snyder,<sup>26</sup> además de adoptar formas más selectivas y diversificadas, las fronteras se han convertido en lo que cabría llamar «membranas asimétricas»: permiten salir, pero «protegen contra la entrada indeseada de elementos del otro lado». Por ello a los clásicos puestos fronterizos repartidos a lo largo de la línea de la frontera territorial se han añadido avanzadillas lejanas, como las estaciones de control situadas en los puertos y en los aeropuertos de otros países.

«Al instituir medidas de control más restrictivas en las fronteras externas, e igual de importante, un sistema más rígido para conceder visados en los países de emigración "del Sur" [...] [Las fronteras] se han diversificado, como lo han hecho los controles fronterizos, llevados a cabo no sólo en los lugares convencionales [...] sino también en aeropuertos, embajadas y consulados, en centros de acogida y en el espacio virtual, en la forma de una colaboración reforzada entre la policía y las autoridades de inmigración en diferentes países.»

Como para dar una prueba inmediata de la tesis de Hedetoft, el primer ministro británico, Tony Blair

recibió a Ruud Lubbers, el alto comisario de las Naciones Unidas para los Refugiados, para sugerirle la creación de «refugios seguros» para futuros solicitantes de asilo *cerca de sus hogares*, es decir, a una distancia segura de Gran Bretaña y de los demás países ricos que, hasta fechas recientes, constituían sus destinos naturales. En la «neolengua» propia de la era posterior a la Gran Transformación, el ministro del Interior David Blunkett describía el tema de la conversación entre Blair y Lubbers como «nuevos retos para los países desarrollados, planteados por aquellos que utilizan el sistema de asilo como una ruta para entrar en Occidente» (empleando esa neolengua, cabría lamentarse, por ejemplo, del reto que representan para la gente asentada los náufragos que utilizan el sistema de rescate como ruta para alcanzar tierra firme).

Por el momento, Europa y sus avanzadillas en el extranjero (al igual que Estados Unidos o Australia) parecen buscar una respuesta a sus problemas desconocidos en políticas también desconocidas y casi nunca llevadas a la práctica en la historia europea. Son políticas que miran al interior antes que al exterior, centrípetas en vez de centrífugas, implosivas en vez de explosivas: se atrincheran y se repliegan sobre sí mismas, erigiendo muros coronados con una red de aparatos de rayos X y circuitos cerrados de televisión, potenciando la presencia de empleados en las oficinas de inmigración y más vigilantes en las fronteras, estableciendo más requisitos en las leyes de inmigración y naturalización, manteniendo a los refugiados en campamentos aislados y estrechamente vigilados, y

deteniendo a quienes se dirigen al país mucho antes de que alcancen las fronteras y tengan la oportunidad de reclamar su condición de refugiados o de solicitantes de asilo; en resumen, sellando el territorio contra las multitudes que llaman a su puerta, y haciendo poco o nada por aliviar esta presión mediante la eliminación de las causas.

Naomi Klein ha señalado una tendencia cada vez más fuerte y más generalizada (promovida por la Unión Europea, pero seguida rápidamente por Estados Unidos) hacia una «fortaleza regional con varios pisos»:

«Un continente fortaleza es un bloque de naciones que suman fuerzas para extraer condiciones comerciales favorables de otros países, mientras patrullan las fronteras externas compartidas para mantener fuera a la gente de dichos países. Ahora bien, si un continente procede con seriedad en cuanto fortaleza, también tiene que invitar a uno o dos países pobres a estar dentro de sus muros, pues alguien ha de hacer el trabajo sucio y pesado».<sup>27</sup>

El Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), el mercado interior estadounidense ampliado para incorporar a Canadá y a México («después del petróleo», señala Naomi Klein, «la mano de obra inmigrante es el motor de la economía del sudoeste» de Estados Unidos), se complementó en julio de 2001 con el «Plan Sur», en virtud del cual el Gobierno mexicano asumía la responsabilidad de la vigilan-

cia masiva de su frontera meridional, así como de la detención eficaz de la marea de desperdicios humanos empobrecidos que afluye a Estados Unidos desde los países de América Latina. Desde entonces, la policía mexicana ha detenido, encarcelado y deportado a centenares de miles de emigrantes antes de que alcanzasen las fronteras de Estados Unidos. En cuanto a la «Fortaleza Europa», dice Naomi Klein, «Polonia, Bulgaria, Hungría y la República Checa son los siervos posmodernos, que proporcionan mano de obra barata a las fábricas en las que se produce ropa, artículos electrónicos y automóviles por el 20 o el 25 por ciento de lo que costaría fabricarlos en Europa occidental». En el seno de los continentes fortaleza se ha creado «una nueva jerarquía social», en un intento por cuadrar el círculo, es decir, por encontrar un equilibrio entre postulados palmariamente contradictorios aunque análogamente vitales: fronteras herméticas y fácil acceso a una mano de obra barata, dócil y poco exigente, dispuesta a aceptar y a hacer cualquier cosa que se le ofrezca; o bien, libre comercio y necesidad de complacer los sentimientos de hostilidad hacia los inmigrantes, la paja a la que se aferran los gobiernos encargados de la soberanía zozobranante de los Estados-nación para buscar salvar de un desmoronamiento veloz su legitimación. «¿Cómo mantenerse abierto a los negocios y cerrado a la gente?», pregunta Klein. Y responde: «Es fácil. Primero amplías el perímetro, luego echas el cerrojo».

Los fondos que la Unión Europea transfirió de buen grado y sin regateos a los países de la Europa del Este y central, incluso antes de aceptar su ingreso

en la Unión, estaban destinados a adoptar tecnología de vanguardia pensada para convertir sus fronteras orientales, que en poco tiempo se convertirían en las fronteras orientales de la «Fortaleza Europa», en impermeables para los forasteros.

Quizá las tendencias señaladas aquí sólo son dos manifestaciones relacionadas de la misma preocupación, incrementada y casi obsesiva, por la seguridad; acaso ambas pueden explicarse por una variación en el equilibrio entre las tendencias incluyentes y excluyentes, eternamente presentes; o tal vez se trate de fenómenos sin relación entre sí, cada uno sujeto a una lógica propia. No obstante, puede demostrarse que, cualesquiera que sean sus causas inmediatas, ambas tendencias proceden de una raíz común: *la propagación global de la forma de vida moderna, que ha alcanzado a estas alturas los límites más remotos del planeta*. Ha anulado la división entre «centro» y «periferia» o, para ser más exactos, entre formas de vida «modernas» (o «desarrolladas») y «premodernas» (o «subdesarrolladas» o «retrasadas»); una división que acompañó la mayor parte de la historia moderna, cuando la discusión sobre los modos heredados quedaba confinada a un sector del globo limitado, aunque en constante expansión. En tanto en cuanto seguía siendo relativamente restringido, dicho sector podía usar el diferencial del poder resultante como una válvula de seguridad para protegerse del recalentamiento, y podía usar el resto del planeta como un vertedero para los residuos tóxicos de su modernización incesante.

Sin embargo, ahora el planeta está lleno, y esto implica, entre otras cosas, que procesos típicamente mo-

ernos, como la construcción del orden y el progreso económico, se dan en todas partes y, como consecuencia, por todas partes se producen y se expulsan «desperdicios humanos» en cantidades cada vez mayores; esta vez, no obstante, faltan los basureros «naturales» apropiados para su almacenamiento y potencial reciclaje. El proceso que hace un siglo anticipara Rosa Luxemburg (aunque ella lo describía en términos esencialmente económicos, más que explícitamente sociales) ha alcanzado su límite extremo.

## El Estado, la democracia y la gestión de los miedos

Ha sido sobre todo en Europa y en sus antiguos dominios, sus brotes de allende los mares, sus ramificaciones y sedimentos (así como en algunos otros «países desarrollados» que mantienen con Europa una relación de *Wahlverwandschaft*, de afinidad electiva, en vez de una relación de *Verwandschaft*, simple parentesco), donde la propensión al miedo y las obsesiones por la seguridad han avanzado de manera más espectacular en los últimos años.

Este fenómeno parece un misterio si se lo contempla al margen de otras novedades importantes acontecidas en «los últimos años». A fin de cuentas, como indica Robert Castel en su incisivo análisis del malestar que ha ocasionado la inseguridad del mundo actual, «nosotros –al menos en los países desarrollados– vivimos sin duda en algunas de las sociedades más seguras (*sûres*) que han existido jamás». <sup>1</sup> Aun así, a pesar de todas las «pruebas objetivas», somos precisamente «nosotros», que hemos sido criados entre mimos y algodones, los que más amenazados, inseguros y atemorizados nos sentimos; somos los más miedosos y los más interesados en todo lo que tenga que ver con la seguridad y la protección, mucho más

que los habitantes de la mayoría de las sociedades conocidas.

Sigmund Freud abordó directamente el enigma de los miedos en apariencia injustificados y sugirió que la solución debía buscarse en el insistente desafío de la mente humana a la árida «lógica de los hechos».<sup>2</sup> El sufrimiento humano (así como el temor a sufrir, el ejemplo de sufrimiento más irritante e insoportable) proviene de «la supremacía de la Naturaleza, de la caducidad de nuestro propio cuerpo y de la insuficiencia de nuestros métodos para regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad».

En cuanto a las dos primeras causas que señala Freud, conseguimos, de un modo u otro, reconciliarnos con los límites últimos de lo que podemos hacer: sabemos que nunca conseguiremos dominar del todo la Naturaleza, y que nuestro organismo no llegará a ser inmortal, ni tampoco inmune al implacable transcurso del tiempo, y por ello, al menos en ese ámbito, estamos preparados para contentarnos con una solución de «segunda clase». El conocimiento de los límites puede ser estimulante e infundir energía, pero también puede ser descorazonador y limitativo: si no podemos erradicar *todos* los sufrimientos, podemos eliminar *algunos* y atenuar *otros*. Vale la pena intentarlo una y otra vez sin desfallecer nunca. Y nosotros lo intentamos tanto como podemos, y en estas reiteradas tentativas consumimos gran parte de nuestra energía y atención, dejando poco espacio para la reflexión apesadumbrada y para preocuparnos, porque algunas mejoras deseables estarán siempre fuera de nuestro alcance, convirtiendo todos los



intentos por lograrlas en un despilfarro de un tiempo precioso.

Las cosas son bastante diferentes, no obstante, en el caso del tercer tipo de sufrimiento: la desdicha que tiene un origen auténtica o supuestamente *social*. *Cualquier cosa* hecha por seres humanos puede ser rehecha *por seres humanos*. En este caso, por lo tanto, no aceptamos límite alguno a la hora de rehacer la realidad; rechazamos la posibilidad de que nuestras actividades puedan tener límites preestablecidos y fijados de una vez por todas, límites que no podamos traspasar con la debida dosis de esfuerzo y buena voluntad: «no llegamos a comprender por qué las normas creadas por nosotros mismos no deberían [...] ser una protección y una ventaja para cada uno de nosotros». Cualquier forma de infelicidad determinada socialmente es un reto, un ultraje y una llamada a las armas. Si la «protección realmente disponible» y los beneficios de que disfrutamos no alcanzan el grado ideal, si las relaciones no nos satisfacen, si las normas no son como deberían ser (o como creemos que podrían ser), estamos inclinados a sospechar, como mínimo, la existencia de una falta censurable de buena voluntad, pero la mayoría de las veces presuponemos que existen maquinaciones hostiles, complots, conspiraciones, un intento criminal, un enemigo esperando en la puerta o bajo la cama, un culpable con un nombre y una dirección aún por descubrir, aún por llevar ante la justicia. En pocas palabras, una malevolencia premeditada.

Castel llega a una conclusión similar, tras haber descubierto que la inseguridad actual no proviene de

una *carencia* de protección, sino de la «*falta de claridad* de su campo de acción» (*ombre portée*) en un universo social que «se ha organizado en torno a la búsqueda infinita de protección y al anhelo frenético de seguridad». <sup>3</sup> La experiencia de la inseguridad, dolorosa e incurable, es un efecto secundario de la convicción de que *la seguridad absoluta puede alcanzarse*, con el ingenio y el esfuerzo adecuados («puede hacerse», «podemos hacerlo»). De este modo, si ocurre que *no se ha logrado*, el fracaso puede explicarse sólo mediante un acto malvado y malintencionado. En esta obra tiene que haber siempre un villano.

Podemos afirmar que la variante moderna de inseguridad se caracteriza claramente por el miedo a la maldad *humana* y a los malhechores humanos. Está atravesada por la desconfianza hacia los demás y sus intenciones, por el rechazo a confiar en la constancia y en la fiabilidad de la compañía humana, y, en última instancia, deriva de nuestra incapacidad o desganancia para convertir tal compañía en duradera y segura, y, por tanto, en digna de confianza.

Castel atribuye esta situación a la individuación contemporánea; sugiere que la sociedad moderna, al suprimir las comunidades y las corporaciones, estrechamente unidas, que en el pasado definían las normas de protección y velaban por su cumplimiento, y sustituirlas por el deber individual de ocuparse cada uno de sí mismo y de sus asuntos, se ha edificado sobre las arenas movedizas de la contingencia. En una sociedad semejante, los sentimientos de inseguridad existencial y el temor a peligros indefinidos son, inevitablemente, endémicos.

Al igual que en las otras transformaciones de la era moderna, Europa desempeñó en ésta un papel precursor. Fue también la primera en hacer frente a las consecuencias imprevisibles y, por regla general, perniciosas del cambio. Esta inquietante sensación de inseguridad no habría surgido si en el continente no se hubiesen dado dos novedades simultáneas que luego, a velocidades distintas, se propagaron a otras zonas del planeta. La primera, según la terminología de Castel, fue la «sobrevaloración» (*survalorisation*)<sup>4</sup> de los individuos, liberados de las restricciones impuestas por la densa red de vínculos sociales. Poco después aparecía la segunda novedad: despojados de la protección que ofrecía en el pasado dicha red de vínculos sociales, los individuos se tornaron frágiles y vulnerables como nunca.

Con la primera novedad, los seres humanos individuales vieron abrirse ante ellos amplios espacios, emocionantes y seductores, en los que experimentar y poner en práctica las nuevas artes de la emancipación y de la autosuperación. Pero la segunda novedad ve-taba a la mayor parte de los individuos la entrada en un territorio tan atractivo. Ser un individuo *de iure* (por decreto de la ley o por la sal arrojada sobre la herida abierta por la impotencia inducida socialmente) no garantizaba en modo alguno la individualidad *de facto*, y muchos carecían de los recursos para hacer valer los derechos implícitos en la primera novedad a la hora de luchar por la segunda.<sup>5</sup> *Miedo a la inadecuación* es el nombre de la enfermedad resultante. Para muchos individuos-por-decreto, si no para todos ellos, la inadecuación fue una sombría realidad, no

un oscuro presagio; pero el *miedo* a la inadecuación se convirtió en un padecimiento universal, o casi. Tanto si se había experimentado ya la auténtica realidad de la inadecuación como si se había tenido la suerte de conseguir mantenerla a distancia hasta aquel momento, el *espectro* de la inadecuación iba a perseguir todo el tiempo al conjunto de la sociedad.

El Estado moderno se encontró desde el principio frente a la ingente labor de *gestionar el miedo*. Tuvo que tejer una red protectora para reemplazar la vieja, destrozada por las revoluciones modernas, y seguir reparándola cuando la continua modernización promovida por ese mismo Estado la tensaba más de lo que daba de sí, volviéndola cada vez más frágil. Contra la opinión general, el núcleo central del «Estado social», consecuencia inevitable del desarrollo del Estado moderno, era la *protección* (la prevención colectiva frente a la desgracia individual) y no la *redistribución de la riqueza*. Para la gente privada de capital económico, cultural o social (de todos los bienes, de hecho, excepto de la capacidad de trabajo, que nadie puede utilizar solo), la «protección puede ser colectiva o no será nada».<sup>6</sup>

A diferencia de las redes de protección social del pasado premoderno, las concebidas y administradas por el Estado o bien fueron construidas a propósito y a partir de un proyecto, o fueron el resultado de una evolución espontánea a partir de otras actividades constructivas a gran escala, propias de la fase «sólida» de la modernidad. Son ejemplos de la primera categoría las instituciones y las prestaciones asistenciales (denominadas a veces «ayudas sociales»), los

servicios sanitarios gestionados o asistidos por el Estado, la educación y la vivienda, además de la legislación laboral, que regulaba con detalle los respectivos derechos y obligaciones de las partes en los contratos de compraventa de mano de obra y, por idéntico motivo, protegían el bienestar y los derechos adquiridos por los empleados. El principal ejemplo de la segunda fue la solidaridad entre trabajadores, sindicatos y profesionales, que echó raíces y floreció «de manera natural» en el entorno moderadamente estable de la «fábrica fordista», encarnación perfecta del escenario de la modernidad sólida, donde estaban instalados casi todos aquellos que «carecían de otro capital».

El compromiso con la otra parte en las relaciones capital-trabajo era mutuo y duradero en la «fábrica fordista», algo que hizo que ambas partes dependieran la una de la otra, pero que al mismo tiempo les permitía pensar y hacer planes para el futuro, amarrarlo e invertir en él. Por esta razón, la fábrica «fordista» era un lugar de conflictos exacerbados que explotaban a veces en abierta hostilidad (pues la misma perspectiva de buscar un compromiso a largo plazo, y la dependencia mutua entre las distintas partes implicadas, condujo a una confrontación que propiciaba una inversión razonable y un sacrificio que arrojaba beneficios), pero que también fermentaban y se encontraban cuando no estaban a la vista. Aun así, aquel tipo de fábrica resultó ser un refugio seguro para confiar en el futuro y, por tanto, para la negociación, el compromiso y la búsqueda de una forma de convivencia consensuada. Gracias a unas trayectorias laborales bien definidas, a rutinas agotadoras pero tranquiliza-

doramente estables, a los escasos cambios en la composición de los equipos de trabajo, a las habilidades profesionales, que resultaban útiles durante mucho tiempo una vez adquiridas (y que significaban un valor añadido a la acumulación de experiencia profesional), podían mantenerse a raya los imprevistos del mercado laboral, la incertidumbre quedaba mitigada o desaparecía por completo, y los temores eran deserrados al ámbito marginal de los «golpes del destino» y de los «accidentes fatales», en vez de saturar el curso de la vida cotidiana. Por encima de todo, aquellos muchos que no contaban con otro capital que su capacidad de trabajo podían confiar en la colectividad. La solidaridad transformó la capacidad de trabajo en un capital sustituto, en un tipo de capital del que se esperaba, no sin razón, que contrarrestase el poder conjunto de los otros capitales.

El conocido y recordado Thomas Humphrey Marshall, poco después de que el «Estado del bienestar» de la posguerra británica se hubiese implantado mediante la amplia legislación parlamentaria, intentó reconstruir la lógica a partir de la cual se había ido desentrañando el significado de los derechos individuales. Según su explicación,<sup>7</sup> el largo proceso se había iniciado con el sueño de la seguridad personal, al que siguió una larga lucha contra el poder arbitrario de reyes y príncipes. Aquello que para reyes y príncipes era el derecho divino a proclamar y revocar las normas a voluntad, en definitiva, para seguir sus antojos y caprichos, significaba para sus súbditos vivir

a merced de una benevolencia real no muy distinta de las extravagancias del destino: una vida de incertidumbre continua e irremediable que dependía de los misteriosos caminos que siguiesen los favores del soberano. Resultaba difícil obtener la gracia del rey o de la reina, y más difícil todavía mantenerla; los soberanos cambiaban fácilmente de idea y resultaba imposible asegurarse para siempre sus favores. Esta incertidumbre se traducía en una humillante sensación de impotencia, que sólo se remedió cuando la conducta de los reinantes se tornó previsible al quedar sujeta a normas legales que no tenían la facultad ni la fuerza de modificar o suspender a su arbitrio, sin el consenso de las personas afectadas. En otras palabras, la seguridad personal sólo podía obtenerse introduciendo reglas que vinculaban a *todos* los jugadores. La universalidad de las normas no convertía a todo el mundo en vencedor; como antes, había jugadores afortunados y desafortunados, ganadores y perdedores. Pero, por lo menos, las reglas del juego se habían explicitado, podían aprenderse y no serían modificadas de manera arbitraria mientras se estuviese jugando; además, los vencedores no tendrían que temer la mirada hostil del rey, ya que los frutos de la victoria les pertenecían y podían disfrutar de ellos para siempre: eran sus propiedades inalienables.

Se puede decir que la lucha por los derechos personales estaba animada por el deseo de quienes ya eran afortunados o esperaban serlo la próxima vez para poder conservar los dones de su buena suerte sin tener que recurrir a esfuerzos costosos y engorrosos, pero sobre todo poco fiables e infructuosos para

caer en gracia al soberano y conservar los favores reales.

Según Marshall, la demanda de derechos *políticos*, es decir, del derecho a desempeñar un papel sustancial en la creación de las leyes, fue en buena lógica el paso siguiente, pues una vez conquistados los derechos *personales* era necesario defenderlos; de lo dicho, puede concluirse que los dos grupos de derechos, personales y políticos, sólo podían ser reivindicados, conquistados y consolidados *juntos*: difícilmente podrían obtenerse y disfrutarse por separado. Entre ambos tipos de derechos parece existir una dependencia circular, una relación similar a la que se da «entre el huevo y la gallina». La protección de las personas y la seguridad de sus propiedades son condiciones indispensables para que éstas sean capaces de luchar con eficacia por el derecho a la participación política, pero no pueden contar con bases sólidas y razonablemente duraderas a menos que la forma de las leyes vinculantes dependa de sus beneficiarios.

Uno no puede estar seguro de sus derechos personales a menos que pueda ejercer sus derechos políticos y hacer valer esa facultad en el proceso de elaboración de las leyes; no obstante, las posibilidades de hacer valer esa facultad serán, como mínimo, débiles, a menos que el patrimonio (económico o social) controlado personalmente y protegido por los derechos personales sea lo bastante consistente como para que se lo incluya en los cálculos del poder. Como ya resultaba evidente para Marshall, aunque era preciso subrayarlo de nuevo a la luz de las últimas tendencias políticas, repetidas con fuerza por Paolo Flores d'Ar-



cais, «la pobreza (antigua o nueva) genera desesperación y sumisión, absorbe toda la energía en la lucha por la supervivencia, y sitúa la voluntad a merced de promesas vacías y engaños insidiosos». <sup>8</sup> El entrelazamiento y la interacción entre los derechos personales y los políticos son para los poderosos, para los ricos, no para los pobres, son para aquellos que «*están seguros* si se les deja solos», pero no para aquellos «que necesitan asistencia externa para *llegar a sentirse seguros*». Sólo podrían ejercer significativamente el derecho al voto (y, de manera indirecta y al menos en teoría, el derecho a influir en la composición de los gobernantes y en la forma de las normas que aglutinan a los gobernados) aquellos «que poseyesen suficientes recursos económicos y culturales» para estar «a salvo de la servidumbre voluntaria o involuntaria que corta de raíz cualquier posible autonomía de elección (o de su delegación)».

No es de extrañar que, durante mucho tiempo, los promotores de las soluciones electorales al dilema de cómo garantizar los derechos personales mediante el ejercicio de los derechos políticos «quisieran limitar el sufragio por cuestiones de riqueza y nivel de instrucción». En la época, parecía evidente que sólo podrían disfrutar de «completa libertad» (es decir, del derecho a participar en el proceso de elaboración de las leyes) quienes tuviesen la plena «propiedad de sus personas», <sup>9</sup> es decir, aquellos individuos cuya libertad personal no estuviese truncada por señores feudales o por patronos de los que dependiesen para subsistir. Durante más de un siglo tras la invención y la entusiasta o resignada aceptación del proyecto de re-

presentación política, los promotores y defensores del mismo se resistieron con uñas y dientes a ampliar el sufragio universal a cualquiera que no formase parte de «los que tenían». La perspectiva de un sufragio más amplio se consideraba, no sin razón, como una agresión contra la democracia y no como su triunfo (el supuesto tácito que añadía vigor a esa resistencia era, probablemente, la premonición de que «los que no tenían» no emplearían el don de la participación política para defender la seguridad de la propiedad y el estatus social, el tipo de derechos personales que no les interesaban).

Para seguir la secuencia lógico/histórica de los derechos expuesta por Marshall, podemos decir que hasta la fase de los derechos políticos (incluida), la democracia es una aventura selectiva y rigurosamente limitada; que el *demos* (pueblo) de la palabra «democracia», que se suponía que debía ostentar el *kratos* (poder) sobre la creación y alteración de las leyes, estaba restringido en aquella fase a unos pocos privilegiados, pues excluía, no sólo en la práctica sino también en la letra de las leyes, a una gran mayoría de personas que se suponía que debían estar vinculadas por las leyes del país, elaboradas políticamente.

De hecho, como John R. Searle ha recordado recientemente, el inventario de las «bendiciones divinas», de los derechos inalienables «concedidos por Dios» y redactados por los Padres Fundadores de la democracia estadounidense, «no incluía la igualdad de derechos para las mujeres –ni siquiera el derecho al voto o a la propiedad– ni contemplaba la abolición de la esclavitud».<sup>10</sup> Y Searle no considera que esta cualidad

de la democracia (la cualidad, podríamos decir, de ser un privilegio que hay que conceder con prudencia y moderación) fuese una característica temporal, pasajera y que forme ahora parte del pasado. Por ejemplo, «siempre habrá opiniones que mucha gente, por no decir la mayoría, encuentra indignantes», de modo que son pocas las probabilidades de que pueda garantizarse, de manera completa y universal, la libertad de expresión que los derechos políticos deben asegurar a todos los ciudadanos. Pero sería preciso añadir un requisito aún más básico: si los derechos políticos pueden emplearse para afianzar y consolidar las libertades personales basadas en el poder económico, entonces difícilmente podrán garantizar el ejercicio de sus libertades personales a los *desposeídos*, que no tienen posibilidad alguna de aspirar a los recursos sin los que no puede conquistarse ni disfrutarse la libertad personal.

Uno se encuentra entonces ante cierto tipo de círculo vicioso: muchas personas poseen poco o nada que valga la pena defender con garra, por lo cual, a ojos de los que sí tienen, esas personas no necesitan los derechos políticos considerados apropiados para tal fin, ni por tanto se les deben reconocer. Sin embargo, dado que por esta razón no son admitidos en el exclusivo club de los electores (y durante toda la historia de la democracia moderna fuerzas poderosas han luchado para convertir en permanente este veto de admisión), tendrán pocas oportunidades para asegurarse los recursos materiales y culturales que les harían dignos de la concesión de los derechos políticos. Abandonada a la lógica de su desarrollo, la «de-

mocracia» podría perpetuarse en la práctica, pero también de manera formal y explícita, como un *affaire* esencialmente elitista. No obstante, como Paolo Flores d'Arcais observa con acierto, sólo había dos soluciones posibles a este dilema: «restringir el sufragio a quienes ya contaban con tales recursos o “revolucionar” progresivamente la sociedad hasta convertir esos privilegios –riqueza y cultura– en derechos que estuviesen garantizados a todo el mundo».

Esta segunda solución inspiró el modelo de Estado del bienestar de Lord Beveridge, la encarnación más completa de la idea de derechos *sociales* de T.H. Marshall, aquel tercer eslabón en la cadena de los derechos sin el cual el proyecto democrático está destinado a detenerse antes de concluir. «Un enérgico programa de bienestar social», como resume Flores d'Arcais más de medio siglo después de Beveridge, «debía ser parte integral, y *constitucionalmente* tutelada, de todo proyecto democrático.» Sin derechos políticos, la gente no puede estar segura de sus derechos personales; pero sin derechos *sociales*, los derechos *políticos* seguirán siendo un sueño inalcanzable, una ficción inútil o una broma cruel para aquellos muchos a quienes la ley, formalmente, les garantiza tales derechos. Si los derechos sociales no están asegurados, los pobres y los indolentes no podrán ejercer los derechos políticos que, en teoría, poseen. Entonces, los pobres sólo contarán con los derechos que los gobiernos estimen oportuno concederles y en la medida en que los consideren aceptables aquellos que cuentan con la fuerza política necesaria para conquistar el poder y mantenerlo. Mientras sigan sin re-

cursos, lo máximo a lo que podrán aspirar los pobres es a ser destinatarios de transferencias, no sujetos de derechos.

Lord Beveridge estaba en lo cierto al creer que su visión de un sistema de protección colectivamente garantizado y ampliado a todos era, al mismo tiempo, la consecuencia inevitable de la idea liberal y la condición indispensable para una democracia liberal plenamente desarrollada. La declaración de guerra que Franklin Delano Roosevelt le hizo al miedo se basaba en una conjetura similar.

La libertad de elección va acompañada de infinitos e innumerables riesgos de fracaso. Muchas personas pueden considerarlos insoportables cuando descubren, o sospechan, que exceden su capacidad personal de hacerles frente. Para la mayoría, la libertad de elección seguirá siendo un fantasma escurridizo o un sueño vano, a menos que el miedo a la derrota quede mitigado por una póliza de seguros suscrita a nombre de la comunidad, una póliza de la que fiarse y en la que confiar en caso de desgracia. Mientras esta libertad sea un fantasma, el dolor de la desesperación estará coronado por la humillación de la mala fortuna; al fin y al cabo, la capacidad para afrontar los retos vitales, que cada día se pone a prueba, es el mismo taller en el que se moldea o forja la confianza en uno mismo.

Sin un seguro garantizado por la colectividad, los pobres y los indolentes (y, en general, los débiles que se balancean al borde de la exclusión), carecen de estímulos para el compromiso político, y, más aún, para participar en el juego democrático de las elecciones.

Es poco probable que la salvación provenga de un Estado político que no sea también, al mismo tiempo, un Estado social o que rechace convertirse en él. Sin derechos sociales para todos, un gran número de personas —cada vez más, seguramente— encontrará que sus derechos políticos son inútiles y carentes de interés. Del mismo modo que los derechos políticos son necesarios para instaurar los derechos sociales, también los derechos *sociales* son indispensables para mantener operativos los derechos *políticos*. Ambos derechos se necesitan para sobrevivir, y esta supervivencia sólo pueden *lograrla conjuntamente*.

Los archivos históricos demuestran que, con cada ampliación del sufragio, las sociedades avanzaron un paso más hacia un Estado social generalizado, «completo», incluso aunque ese destino final no se hubiese previsto de antemano y necesitase muchos años y numerosas leyes, acaloradamente discutidas pero cada vez más ambiciosas, para que sus contornos se tornasen visibles. A medida que aumentaba el número de categorías de la población a las que se les concedían derechos electorales, el «elector medio», aquel en cuya satisfacción se centraban los partidos políticos para ganar, se desplazaba, sin pausa, hacia los sectores relativamente más desfavorecidos del abanico social. En algún momento, inevitable e inesperado, se produjo un giro decisivo: se cruzó la línea que dividía a quienes solicitaban los derechos políticos para estar seguros de que no les serían sustraídos o alterados los derechos personales de los que *ya disfrutaban*, y aquellos que necesitaban los derechos políticos para *obtener* los derechos personales (*o también políticos*)

que no tenían, y que habrían encontrado inútiles si los hubiesen obtenido con independencia de los derechos *sociales*.

En ese momento, la apuesta del juego político experimentó un cambio decisivo. En vez de *adaptar* las instituciones y los procedimientos políticos a las realidades sociales existentes, la democracia moderna pasó a encargarse de desarrollar instituciones y procedimientos con el fin de *reformar* las realidades sociales. En otras palabras, pasó de *conservar* el equilibrio de las fuerzas sociales a *cambiarlo*. Paradójicamente, se enfrentó a la empresa de invertir la secuencia seguida hasta entonces; la consecuencia de haber cruzado el umbral fue una tarea desconocida y nunca antes afrontada: utilizar los derechos políticos para *crear* y asegurar los derechos personales, en vez de limitarse a *confirmarlos* y reafirmarlos. En su nueva forma de «Estado social», el cuerpo político, en lugar de crecer a partir de una «sociedad civil» ya constituida, deseosa de procurarse un escudo político, se encontró ante la labor de colocar los cimientos de la sociedad civil o ampliarlos para dar cabida a los segmentos de la sociedad de los que hasta ese momento había estado ausente.

Los miedos específicamente modernos surgieron durante la primera oleada de liberalización-más-individualización, cuando se aflojaron o se rompieron los lazos de parentesco y vecindad que se habían atado firmemente con nudos comunitarios o corporativos y que parecían eternos o existentes, al menos, desde

tiempos inmemoriales. El modo de manejar el miedo de la modernidad sólida consistió en sustituir los vínculos «naturales», irremediabilmente dañados, por sus equivalentes artificiales en forma de asociaciones, sindicatos y agrupaciones a tiempo parcial aunque casi siempre completo, unificadas por intereses compartidos y rutinas cotidianas; la *solidaridad* ocupó el lugar de la *pertenencia* como escudo principal frente a un destino cada vez más azaroso.

La desaparición de la solidaridad escribió un final para ese estilo de gestionar el miedo propio de la modernidad sólida. Ha llegado el turno de aflojar, dismantelar o romper los mecanismos modernos de protección artificiales o dirigidos. Europa, la primera en llevar a cabo una revisión de la modernidad y recorrer todas sus secuelas, está viviendo, como Estados Unidos, la «segunda fase de la liberalización-más-individualización», si bien esta vez no lo hace por decisión propia, sino sucumbiendo a la presión de fuerzas globales que ya no puede controlar ni espera contener.

Con todo, a esta segunda liberalización no le han seguido nuevas formas societarias de gestionar el miedo. La tarea de afrontar los miedos que emergen de las nuevas incertidumbres ha sido, como lo han sido los propios miedos, liberalizada y «subsidiarizada», es decir, dejada en manos de las iniciativas y de los esfuerzos locales; privatizada y transferida en gran medida a la esfera de la «política vital», esto es, entregada al cuidado, ingenio y astucia de los individuos, y a los mercados, tenazmente hostiles y empeñados en oponerse a cualquier forma de interferencia comunal (política) y, más aún, de su control.



Tan pronto como la competencia sustituye a la solidaridad, los individuos se ven abandonados a sus propios recursos, lastimosamente escasos y a todas luces insuficientes. El deterioro y la descomposición de los vínculos colectivos les convierte, sin pedirles permiso, en individuos *de iure*, si bien aquello que aprenden de sus elecciones vitales es que en la situación actual casi todo concurre para impedirles alcanzar el hipotético modelo de individuos *de facto*. Se ha abierto un abismo enorme (que, por lo que apreciamos, es cada vez mayor) entre la cantidad y la calidad de los recursos necesarios para generar una seguridad que, aunque «fabricada por uno mismo», sea fiable y garantice que puede producirse una liberación genuina del miedo, a partir del conjunto de materiales, instrumentos y habilidades que la mayoría de individuos puede razonablemente aspirar a conseguir y conservar.

Robert Castel alude al regreso de las *clases peligrosas*.<sup>11</sup> Sin embargo, debe observarse que, en el mejor de los casos, la similitud entre la primera y la segunda llegada de estas clases como máximo es parcial.

Las «clases peligrosas» originales estaban constituidas por el exceso de población temporalmente excluida y todavía sin integrar; una población a la que la rapidez del progreso económico había privado de una «función útil» y que, al desintegrarse a toda prisa las redes de vínculos sociales, terminó sin protección alguna. No obstante, se esperaba que con el tiempo estas clases se reintegrasen, atenuasen su resentimien-

to y restableciesen sus intereses en el «orden social». Las nuevas «clases peligrosas», por el contrario, son aquellos grupos sociales que se juzgan *inadecuados* para la reintegración y se declaran inasimilables, ya que no puede imaginarse qué función podrían desempeñar tras la «rehabilitación». No sólo son clases excedentes, sino también *superfluas*. Están excluidas *permanentemente*: se trata de uno de los pocos casos de «permanencia» que la modernidad líquida consiente y fomenta de manera activa. La exclusión actual no se percibe como el resultado de una mala racha pasajera y remediable, sino como un destino irrevocable. Cada vez con más frecuencia, la exclusión suele ser (y se percibe como tal) un callejón sin salida. En cuanto se queman las naves, resulta muy difícil reconstruirlas. Lo que convierte a los excluidos del presente en «clases peligrosas» es la *irrevocabilidad* de su exclusión y las escasas posibilidades que tienen de apelar la sentencia.

La irrevocabilidad de la exclusión es una consecuencia directa, aunque imprevista, de la descomposición del Estado social, considerado como una red de instituciones consolidadas; pero también, tal vez más significativamente, como un ideal y un proyecto a partir del cual juzgar la realidad e incitar a la acción. La degradación del ideal junto con el deterioro y el declive del proyecto anunciaron, después de todo, la desaparición de las oportunidades de redención y la supresión del derecho a apelar, así como el desvanecimiento gradual de la esperanza y el abandono progresivo de la voluntad de resistirse. En lugar de ser una condición derivada de estar «*desempleado*» (tér-

mino que indica una desviación de la norma, que es «estar *ocupado*»; un contratiempo pasajero que puede y debe solucionarse), carecer de un puesto de trabajo se percibe cada vez más como un estado de «redundancia» (ser descartado, etiquetado como superfluo, inútil, incapacitado para trabajar y condenado a permanecer «económicamente *inactivo*»). Estar sin trabajo implica ser prescindible, quizás incluso ser prescindible para siempre, destinado al basurero del «progreso económico», un progreso que, en última instancia, se reduce a realizar el mismo trabajo y conseguir idénticos beneficios, pero con menos personal y «costes laborales» inferiores.

Los desempleados de hoy, sobre todo los que lo son desde hace tiempo, están a un paso de caer en el agujero negro de la «subclase»: hombres y mujeres que no pertenecen a una subdivisión social legítima, individuos al margen de cualquier clase y sin ninguna de esas funciones reconocidas, aprobadas, útiles e indispensables que desempeñan los miembros «normales» de la sociedad; son personas que no aportan nada a la vida de la sociedad, excepto lo que sale ganando la sociedad cuando se desprende de ellos.

Tampoco hay mucha distancia entre los «superfluos» y los delincuentes: la «subclase» y los «delincuentes» son dos subcategorías de los excluidos, de los «socialmente inadecuados» o, más aún, de los «elementos antisociales». Aquello que los diferencia es la clasificación social y el trato que reciben, no su actitud y conducta. Como ocurre con la gente sin trabajo, los delincuentes (es decir, los encarcelados, acusados de un delito y a la espera de juicio, bajo vigilan-

cia policial o simplemente fichados) ya no son vistos como individuos excluidos temporalmente de la vida social normal y destinados a ser «reeducados», «rehabilitados» y «restituidos a la comunidad» lo antes posible. Se les considera, más bien, individuos marginados a perpetuidad, inadecuados para ser «reciclados socialmente» y destinados a permanecer para siempre alejados de los problemas, separados de la comunidad de los ciudadanos respetuosos con la ley.

## Separados, pero juntos

Las áreas habitadas se describen como «urbanas» y se llaman «ciudades» cuando se caracterizan por una densidad de población y unas tasas de interacción y comunicación relativamente altas. En la actualidad son también los lugares en los que las inseguridades, concebidas e incubadas en la sociedad, se manifiestan de una forma extremadamente condensada y por ello tangible de una manera particular. Y también es en los lugares denominados «urbanos» donde la elevada densidad de la interacción humana ha coincidido con la tendencia al miedo, nacido de la inseguridad, a buscar y encontrar válvulas de escape sobre las que descargar, aunque esta tendencia no siempre ha sido una característica distintiva de estos lugares.

Nan Ellin, una de las más agudas estudiosas y perspicaces analistas de las tendencias urbanas contemporáneas, indica que protegerse del peligro fue «uno de los incentivos principales para construir ciudades, cuyos límites se definían a menudo con grandes murallas o vallas: desde los antiguos pueblos de Mesopotamia hasta las ciudades medievales y los asentamientos de los nativos americanos». <sup>1</sup> Las murallas, los fosos y las empalizadas delimitaban la fron-

tera entre el «nosotros» y el «ellos», entre el orden y la tierra salvaje, entre la paz y la guerra: eran enemigos quienes estaban al otro lado de la valla sin que les estuviera permitida la entrada. Sin embargo, «de ser un lugar relativamente seguro», la ciudad ha pasado a relacionarse, sobre todo en el último siglo, más «con el peligro que con la seguridad».

Hoy, en una curiosa inversión de su papel histórico y en un claro desafío a las intenciones originales de los constructores de las ciudades y a las expectativas de sus habitantes, nuestras ciudades están dejando rápidamente de ser un refugio frente a los peligros y se están convirtiendo en su principal fuente. Diken y Laustsen llegan incluso a sugerir que se ha invertido el milenario «vínculo entre civilización y barbarie. La vida de las ciudades regresa a un estado de naturaleza caracterizado por el dominio del terror, acompañado por un miedo omnipresente».<sup>2</sup>

Podemos decir que las fuentes del peligro se han trasladado al corazón mismo de las áreas urbanas y se han quedado allí. Los amigos, los enemigos y, sobre todo, los *extraños*, esquivos y misteriosos que tan pronto pueden ser amigos como enemigos, se mezclan ahora codo con codo en las calles de la ciudad. La guerra contra la inseguridad, y en particular contra los peligros y los riesgos para la seguridad personal, se libra ahora *dentro* de la ciudad, y es en ella donde se definen campos de batalla y se trazan las líneas del frente. Las trincheras fuertemente armadas (accesos infranqueables) y los búnkeres (edificios y complejos fortificados y sometidos a estrecha vigilancia) que buscan la separación de los *extraños*, mante-

niéndolos alejados y vetándoles la entrada, están convirtiéndose a pasos acelerados en uno de los aspectos más visibles de las ciudades contemporáneas, si bien las formas que adoptan son muy numerosas y sus diseñadores se esfuerzan por armonizar sus creaciones con el paisaje urbano, algo que contribuye aún más a «normalizar» el estado de emergencia en el que día a día viven los habitantes urbanos, adictos a la seguridad pero siempre inseguros de ella.

«Cuanto más nos separamos de nuestro entorno, más dependemos de la vigilancia del mismo [...]. Hoy en día existen viviendas en todo el mundo que sólo sirven para proteger a sus habitantes, no para integrar a las personas en sus comunidades», observan Gumpert y Drucker.<sup>3</sup> Separar y mantener a distancia se ha convertido en la estrategia más habitual en la lucha urbana por la supervivencia. La línea a lo largo de la cual se trazan los resultados de esta lucha se extiende entre los polos de los guetos urbanos voluntarios e involuntarios. Los residentes sin medios y, por lo tanto, considerados por el resto como amenazas potenciales para su seguridad, suelen verse obligados a abandonar las zonas acogedoras y agradables de la ciudad, y acaban apiñados en barrios separados, parecidos a guetos. Quienes pueden permitírselo compran su casa en escogidos barrios apartados, también parecidos a guetos, e impiden que se establezcan los otros; y por si esto fuese poco, hacen todo lo posible para desconectar su mundo cotidiano del resto de los habitantes de la ciudad. Sus guetos voluntarios se transforman cada vez más en las avanzadillas o guarniciones de la extraterritorialidad.

«Mientras amplían sus espacios de comunicación a la esfera internacional, a menudo, y casi al mismo tiempo, los residentes alejan sus casas de la vida pública mediante infraestructuras de seguridad cada vez más "inteligentes"», comentan Graham y Marvin.<sup>4</sup>

«En casi todas las ciudades del mundo está empezando a verse determinados espacios y zonas que están fuertemente conectadas con otros espacios "valiosos" del paisaje urbano, así como también con regiones muy distantes, nacionales e incluso internacionales. Sin embargo, en esos lugares suele existir al mismo tiempo una sensación palpable, cada vez más acusada, de desconexión local entre espacios y personas físicamente cercanas, pero social y económicamente distantes.»<sup>5</sup>

El material de desecho de la nueva extraterritorialidad física de los espacios urbanos privilegiados, habitados y utilizados por la elite global —una suerte de «exilio interno» de la elite conseguido, manifestado y alimentado mediante instrumentos de «conexión virtual»— son las zonas desconectadas y abandonadas; los «barrios fantasma», como les llamó Michael Schwarzer, lugares en los que «las pesadillas han sustituido a los sueños, y el peligro y la violencia son el pan nuestro de cada día».<sup>6</sup> Si la idea era mantener las distancias infranqueables para conjurar el peligro de fugas y la contaminación de la pureza regional, entonces puede resultar muy útil una política de tolerancia cero, combinada con el destierro de los indigentes de los espacios en los que pueden subsistir,



pero donde al mismo tiempo se hacen visibles de un modo molesto e irritante, y llevándolos a esas zonas acotadas en las que no pueden hacer ni una cosa ni la otra. «Merodeadores», «acosadores», «vagabundos», «pedigüeños fastidiosos», «nómadas» y otras clases de transgresores se han convertido en los personajes más siniestros en las pesadillas de la elite.

Como sugirió por primera vez Manuel Castells, existe una polarización creciente y una fractura cada vez mayor en la comunicación entre ambos mundos, entre el modo de vivir de las dos categorías de ciudadanos:

«En el nivel más elevado de la escala social existe una conexión común con la comunicación universal a las redes de comunicación mundiales y a un inmenso circuito de intercambios, abierto a recibir mensajes y experiencias que abarcan el mundo entero. En el otro extremo, las redes locales fragmentadas, con frecuencia definidas étnicamente, utilizan su identidad como el recurso más precioso para defender sus intereses y hasta su propia existencia».<sup>7</sup>

El cuadro que emerge de esta descripción muestra dos mundos separados y aislados. Sólo el segundo se encuentra circunscrito a un territorio concreto y puede situarse en la red de las nociones topográficas convencionales, mundanas y terrenales. Aquellos que habitan en el primero de los dos mundos puede que

estén, como los otros, físicamente «*en ese lugar*», pero no por ello son «*de ese lugar*»; no lo son en espíritu, sin duda, pero con bastante frecuencia, cada vez que lo deseen, también pueden dejar de serlo físicamente.

Las personas del «nivel superior» no pertenecen al lugar que habitan porque sus preocupaciones e intereses residen (más bien vagan o flotan) en otra parte. Podría decirse que, además de estar a sus anchas sin que nadie les moleste y, por tanto, ser libres para dedicarse por completo a sus pasatiempos, con la garantía de que no les faltarán los servicios indispensables (sean cuales fueren) para su confort cotidiano, no tienen intereses creados en la ciudad donde están fijadas sus residencias. La población ciudadana ya no es su sustento, la fuente de riqueza o una circunscripción a su cuidado, tutela y responsabilidad, como lo era para las elites urbanas de antaño, para los propietarios de las fábricas o para los mercaderes de bienes de consumo e ideas. Así pues, por regla general, las elites urbanas de nuestros días *no están interesadas* en los asuntos de «su» ciudad, que no es sino una localidad entre muchas, un punto minúsculo e insignificante desde la perspectiva superior del ciberespacio que, por muy virtual que sea, es su verdadera casa. Como mínimo, no necesitan preocuparse, y en apariencia nada puede obligarles a hacerlo si deciden lo contrario.

El mundo en el que viven los otros, los habitantes de los niveles «inferiores» de la ciudad, es la antítesis del primero. Su característica principal es que se encuentra aislado de la red mundial de comunicaciones a la que están conectadas, y con la que sintonizan

sus vidas, las personas del «nivel superior». Los habitantes del nivel inferior están «condenados a seguir siendo locales», por lo que es lógico y obligado suponer que centrarán su atención y sus preocupaciones, junto con sus quejas, sueños y esperanzas, en los «asuntos del lugar». Su lucha por la supervivencia y por un lugar digno en el mundo, una lucha que a veces ganan pero que suelen perder, tiene por escenario el *interior* de la ciudad que habitan.

Acerca de São Paulo, la segunda ciudad de Brasil, metrópolis bulliciosa y en rápida expansión, Teresa Caldeira escribe:

«São Paulo es hoy en día una ciudad de murallas. Por todas partes se levantan barreras físicas: alrededor de las casas y los bloques de viviendas, de los parques, las plazas, los edificios de oficinas y las escuelas [...]. Una nueva estética de la seguridad preside todo tipo de construcciones e impone una lógica de vigilancia y aislamiento antes nunca vista [...]».<sup>5</sup>

Quien se lo puede permitir adquiere una residencia en una «urbanización», una ermita situada físicamente dentro de la ciudad, aunque social y espiritualmente fuera de ella. «Las comunidades cerradas se imaginan como mundos aparte. La publicidad las presenta como un "modo de vida total", lo que supondría una alternativa a la calidad de vida ofrecida por la ciudad y a sus espacios públicos degradados.» La carac-

terística más destacada de la urbanización es su «aislamiento y lejanía de la ciudad [...]». Por aislamiento se entiende la separación de aquellos considerados inferiores desde el punto de vista social», y, como no se cansan de repetir los constructores y los agentes inmobiliarios, «la seguridad es el factor clave para garantizar esto, lo cual significa vallas y muros alrededor de la urbanización, guardias jurados que vigilen las entradas a todas horas y un despliegue de instalaciones y servicios [...] para mantener fuera a los otros».

Como sabemos, las vallas se componen de dos lados... Dividen un espacio uniforme en un «dentro» y un «fuera», pero lo que está «dentro» para quien se encuentra a un lado de la valla está «fuera» para quien está al otro. Los que residen en urbanizaciones se mantienen «afuera» de la vida de la ciudad, desagradable, desconcertante y vagamente amenazadora a causa de su caos y dureza, y se recluyen «en» un oasis de calma y seguridad. Por el mismo motivo, sin embargo, separan a los demás de los lugares decentes y seguros cuyos valores están dispuestos a defender con uñas y dientes, y los abandonan en las calles sórdidas y miserables de las que huyen sin reparar en gastos. La valla separa el «gueto voluntario» de los ricos y poderosos de los incontables guetos forzosos en que viven los desheredados. Para los habitantes del gueto voluntario, los demás guetos son lugares a donde «no vamos». Para los habitantes de los guetos involuntarios, en cambio, el área donde se encuentran confinados (al verse excluidos de todas partes) es el espacio del que «no se nos permite salir».

● Vuelvo a plantear el punto de partida de nuestro

análisis: construidas con el propósito de proteger a sus habitantes, las ciudades se asocian de un tiempo a esta parte más bien con el peligro que con la seguridad. Por citar de nuevo a Nan Ellin: «sin lugar a dudas, el factor miedo [en la construcción y reconstrucción de las ciudades] se ha agudizado, como sugiere el aumento de casas y vehículos cerrados con llave, la abundancia de sistemas de seguridad, la popularidad de las comunidades "cercadas" y "seguras" para personas de todas las edades e ingresos, y la vigilancia cada vez mayor de los lugares públicos, por no hablar de las interminables noticias alarmantes que difunden los medios de comunicación».<sup>9</sup>

Las amenazas, auténticas y presuntas, que acechan al cuerpo y a la propiedad privada del individuo se están convirtiendo rápidamente en los principales factores que hay que tener en cuenta a la hora de sopesar las ventajas e inconvenientes del lugar donde vivir. También se les ha concedido la máxima prioridad en la mercadotecnia inmobiliaria. La incertidumbre respecto del futuro, la fragilidad de la posición social y la inseguridad existencial —elementos omnipresentes de la vida en el mundo de la «modernidad líquida», a todas luces enraizados en lugares remotos y, por tanto, al margen del control individual— suelen centrarse en objetivos más cercanos y se dirigen al terreno de los asuntos relacionados con la seguridad personal; la clase de temores que, a su vez, se condensa en impulsos de carácter segregacionista/exclusivista, los cuales derivan inexorablemente en guerras por los espacios urbanos.

Como podemos aprender del perspicaz estudio de

Steven Flusty, un agudo crítico de arquitectura y urbanismo, intervenir en esa guerra con el único afán de concebir métodos para impedir que los malhechores actuales, potenciales o hipotéticos accedan a los territorios reivindicados y, además, mantenerlos a una distancia segura, constituye la principal prioridad de las innovaciones en materia de arquitectura y urbanismo en las ciudades estadounidenses.<sup>10</sup> Los nuevos productos urbanísticos, publicitados con orgullo e imitados profusamente, son los «espacios vetados», «diseñados para interceptar, repeler o filtrar a los posibles intrusos». La finalidad de dichos espacios es dividir, segregar y excluir; en vez de construir puentes, facilitar accesos y lugares de encuentro, facilitar la comunicación y el acercamiento entre los habitantes de la ciudad.

Las innovaciones en materia de arquitectura y urbanismo que Flusty enumera son los equivalentes, técnicamente actualizados, de los premodernos fosos, torreones y troneras de las murallas de las ciudades; pero hoy en día no se erigen para proteger a la ciudad y a sus habitantes del enemigo externo, sino para separar y mantener separados a los distintos tipos de ciudadanos (y lejos de los problemas), y para defender a algunos de ellos de los otros, una vez que se les ha asignado el papel de adversarios al aislarlos espacialmente. Entre las diversas variedades de «espacios vedados» citados por Flusty se encuentra el «espacio escurridizo», «inaccesible debido a vías de acceso tortuosas, larguísimas o inexistentes»; el «espacio espinoso», «que no puede ocuparse cómodamente, pues lo defienden artilugios tales como aspersores monta-

dos en los muros que se activan para ahuyentar a los merodeadores, o salientes y antepechos en pendiente para evitar que se usen como asientos»; el «espacio nervioso», «en el que resulta imposible pasar inadvertido debido a la vigilancia continua de las patrullas o tecnologías de control remoto conectadas con centros de seguridad». Estos y otros tipos de «espacios vetados» tienen un único propósito, aunque complejo: separar los enclaves extraterritoriales de la continuidad del territorio urbano; en otras palabras, erigir pequeñas fortalezas compactas en cuyo interior los miembros de la elite global supraterritorial pueden cuidar, cultivar y gozar de independencia física, sumada a la espiritual, y de su aislamiento geográfico. En el paisaje de la ciudad, los «espacios vetados» se han convertido en los hitos de la *desintegración* de la vida comunitaria compartida de una localidad.

La separación de la nueva elite (asentada localmente pero con una orientación global y vinculada de una manera débil a su lugar de residencia) de los compromisos del pasado con la clase baja local, y la consiguiente brecha espiritual/comunicativa entre los espacios vitales/vividos de quienes se han separado y quienes se han quedado atrás, representan, sin duda, la novedad más importante de carácter social, cultural y político asociada al paso del estado «sólido» de la modernidad al «líquido».

El cuadro de separaciones recíprocas que acabamos de bosquejar contiene muchas verdades y nada más que verdades, pero no toda la verdad.

Entre aquellas partes de verdad omitidas o empujadas, la más significativa es la que explica (por encima de cualquier aspecto más conocido) la característica fundamental (y, a la larga, seguramente la más importante) de la vida urbana contemporánea. Tal característica es la estrecha influencia recíproca que se da entre las presiones globalizadoras y el modo en que se negocian, se forman y se reforman las identidades de los lugares urbanos.

Si bien la falta de compromiso del «nivel superior» sugeriría lo contrario, sería un error imaginar los aspectos «global» y «local» de las condiciones y las elecciones de vida contemporáneas en dos espacios distintos y sellados de manera hermética, que sólo se comunican alguna que otra vez y de modo superficial. En un estudio reciente, Michael Peter Smith cuestiona el enfoque (planteado, en su opinión, por David Harvey o John Friedman, entre otros)<sup>11</sup> que contrapone «una lógica dinámica pero desubicada en cuanto a los flujos económicos globales» a «una visión estática del territorio y la cultura local», que hoy en día «se valora» como el «lugar vital», del «ser-en-el mundo».<sup>12</sup> En opinión de Smith, «en vez de reflejar una ontología estática del "ser" o la "comunidad", las localidades son construcciones dinámicas "en ciernes"».

De hecho, la línea que separa el ámbito abstracto de los operadores globales, «situado en algún lugar de ninguna parte», y el espacio carnal, palpable, «aquí y ahora», al alcance de los «locales», sólo puede trazarse fácilmente en el mundo etéreo de la teoría. Las realidades de la vida urbana desbaratan por completo estas divisiones nítidas. Trazar fronteras en los es-



pacios vividos es una lucha continua y una apuesta en las batallas libradas en numerosos frentes entrecruzados; cada línea trazada es provisional y temporal, a riesgo de ser rediseñada o eliminada, y por ello todas proporcionan una salida natural a la amplia gama de ansiedades generadas por una vida insegura. El único efecto duradero de los continuos pero vanos esfuerzos destinados a reforzar y estabilizar límites tan inestables es el reciclaje de los miedos difusos en prejuicios concretos, antagonismos de grupo, confrontaciones ocasionales y hostilidades cocinadas a fuego lento. En nuestro mundo cada vez más globalizado, nadie puede pretender de veras ser un «operador global» lisa y llanamente. Lo máximo que pueden lograr quienes pertenecen a la elite de trotamundos con influencia global es a un radio de acción mayor para su movilidad.

Si las cosas se complican demasiado como para sentirse a gusto y el espacio que rodea sus residencias urbanas empieza a ser peligroso y difícil de manejar, ellos tienen la posibilidad de mudarse a otra parte; cuentan con una opción de la que carecen sus vecinos cercanos (físicamente). La posibilidad de encontrar una alternativa más grata a las incomodidades locales les otorga un grado de independencia con el que los otros residentes urbanos sólo pueden soñar, y el lujo de una soberbia indiferencia que los demás no pueden permitirse. El interés de estas elites, su compromiso con la tarea de «poner en orden los asuntos de la ciudad» tiende a ser menos amplio e incondicional que en el caso de quienes poseen menos libertad para cortar los vínculos locales de modo unilateral.

Sin embargo, esto no implica que la elite de los conectados globalmente en su búsqueda de «sentido e identidad», que necesitan y desean con el mismo ardor que cualquier otro, pueda dejar de lado el lugar donde vive y trabaja (aunque sea de manera temporal y «hasta nuevo aviso»). Al igual que el resto de los hombres y mujeres, también ellos forman parte del paisaje urbano, y sus metas vitales están inscritas, les guste o no, en la localidad. Como operadores globales, pueden deambular por el ciberespacio, pero como agentes humanos se encuentran todos los días confinados en el espacio físico en el que operan, en el entorno preestablecido y reelaborado una y otra vez en la búsqueda afanosa de sentido, identidad y reconocimiento propia de los seres humanos. La experiencia humana se constituye y se recaba en torno a *lugares*, donde se trata de administrar la vida compartida, donde se conciben, absorben y negocian los sentidos de la vida. Y es *en* lugares donde se gestan e incuban los estímulos y los deseos humanos, donde se espera satisfacerlos, donde se corre el riesgo de la frustración y donde casi siempre terminan frustrados y sofocados.

Por este motivo, las ciudades contemporáneas son el escenario o el campo de batalla donde los poderes globales y los sentidos e identidades, obstinadamente locales, se encuentran, chocan, luchan y buscan un acuerdo satisfactorio, o al menos soportable, una modalidad de convivencia que pueda ser una paz duradera, pero que por lo general sólo resulta un armisticio, breves intervalos para reparar las defensas dañadas y volver a desplegar las unidades de combate. Esta con-

frontación, y no cualquier otro factor único, es la que pone en marcha y guía la dinámica de la ciudad de la «modernidad líquida».

Y no nos engañemos: esto puede suceder en *cualquier* ciudad, aunque no del mismo modo. Michael Peter Smith, al referirse a un reciente viaje a Copenhague, recuerda que durante una sola hora de caminata se cruzó con «varios grupos de inmigrantes turcos, africanos y de Oriente Medio», observó «a varias mujeres árabes, con velo y sin él», leyó «carteles en varias lenguas no europeas», y mantuvo «una interesante conversación con un camarero irlandés en una taberna inglesa frente al jardín del Tivoli». <sup>13</sup> Esta experiencia sobre el terreno le resultó muy útil, dice Smith, durante la conferencia sobre las conexiones transnacionales que pronunció en Copenhague esa misma semana, «cuando una persona del público insistió en que el transnacionalismo era un fenómeno que podía darse en “ciudades globales” como Nueva York o Londres, pero que tenía poca importancia en sitios más aislados como Copenhague».

Los verdaderos poderes que determinan las condiciones en las que todos actuamos en estos tiempos se mueven en el espacio *global*, mientras que nuestras instituciones de acción política siguen, en gran medida, amarradas al suelo; son, como antes, *locales*.

Puesto que siguen siendo locales, y porque están destinados a permanecer como tales en el futuro próximo, los organismos políticos que operan en el espacio urbano, en el escenario donde día tras día se representa el drama de la política, suelen adolecer de falta de poder para actuar y, en particular, del tipo de po-

der que les permitiría actuar con eficacia y soberanía. La otra cara de esta relativa desautorización de la política local es la escasez de política en el ciberespacio extraterritorial, el terreno de juego del poder real.

Una de las paradojas más desconcertantes surgidas en nuestra época es que la política, en un planeta en creciente *globalización*, tiende a ser, de forma apasionada y consciente, *local*. Expulsada del ciberespacio, o, mejor dicho, con el acceso vedado, la política retrocede y se concentra en los asuntos «a su alcance», en cuestiones locales y relaciones de vecindario. La mayoría de nosotros piensa casi siempre que los asuntos locales son *los únicos* sobre los que podemos «hacer algo»: influir, reparar, mejorar, redirigir. Sólo en las cuestiones locales nuestras acciones, o la falta de ellas, pueden «establecer la diferencia», mientras que en el caso de los asuntos «supralocales», no hay «alternativa alguna» (como repiten una y otra vez nuestros dirigentes políticos y demás «personas bien informadas»). Llegamos a sospechar que los «asuntos globales», en vista de los medios insuficientes y los escasos recursos con que contamos, seguirán su curso hagamos lo que hagamos o al margen de lo que nos propongamos hacer en la medida de nuestras posibilidades.

Incluso los asuntos cuyas recónditas raíces y causas son indudablemente *globales* y lejanas, sólo entran en el terreno de la preocupación política a través de las derivaciones y repercusiones que tienen en un ámbito puramente *local*. La contaminación atmosférica global y las reservas de agua –al igual que la producción global de individuos «superfluos» y exilia-

dos- se convierten en un asunto *político* cuando se construye un vertedero de residuos tóxicos, o una residencia para refugiados y solicitantes de asilo sin techo, al lado de casa, en «nuestro patio trasero», tan cerca de nuestro territorio que asusta, pero también «a nuestro alcance». La progresiva comercialización de la sanidad, un efecto evidente de la encarnizada competencia entre gigantes supranacionales de la industria farmacéutica, sólo aparece en el panorama *político* cuando se reducen los servicios de un hospital de barrio o cuando se van eliminando las residencias de ancianos o los centros de salud mental. Fueron los habitantes de una ciudad, Nueva York -o, mejor aún, de Manhattan, una parte de esa ciudad diseminada-, quienes debieron afrontar los estragos causados por un ataque terrorista gestado globalmente; son los alcaldes y ayuntamientos de otras ciudades los que deben asumir ahora la responsabilidad de velar por la seguridad personal, de nuevo vulnerable y expuesta a fuerzas bien atrincheradas, inalcanzables para cualquier autoridad municipal, y que asestan golpes mientras están seguros en sus refugios lejanos. La devastación global de los medios de subsistencia y el desarraigo de pueblos establecidos desde tiempo inmemorial sólo aparecen en el horizonte de la acción política con las tareas para integrar a los vistosos «inmigrantes económicos» que atestan las calles que alguna vez parecieron uniformes...

■ Para resumir: *las ciudades se han convertido en el vertedero de problemas engendrados y gestados globalmente*. Sus habitantes y sus representantes electos deben enfrentarse a una tarea imposible, se mire por

donde se mire: encontrar soluciones *locales* a dificultades y problemas *engendrados globalmente*.

De aquí deriva, si se me permite repetirlo, la paradoja de una política cada vez más local en un mundo cada vez más modelado y remodelado por los procesos globales. Como señalaba Castells, el signo siempre más evidente de nuestro tiempo es la intensa (podría decirse compulsiva y cada vez más obsesiva) «producción de sentido e identidad: mi vecindario, mi comunidad, mi ciudad, mi escuela, mi árbol, mi río, mi playa, mi iglesia, mi paz, mi ambiente».<sup>14</sup> «Indefensas ante el torbellino global, las personas se aferran a sí mismas.» Señalemos que cuanto más «se aferran a sí mismas», tanto más «indefensas» quedan ante «el torbellino global», y también menos capaces para decidir, y menos aún afirmar, los sentidos y las identidades locales —que son, en apariencia, las suyas propias—, para gran júbilo de los operadores globales, quienes ya no tienen motivo alguno para temer a los indefensos.

Como sugería Castells en otra parte, la creación del «espacio de flujos» establece una nueva jerarquía (global) de dominación-mediante-la-amenaza-de-desconexión. El «espacio de flujos» puede «escapar al control de cualquier entidad local», mientras que (¡y por eso mismo!) «el espacio de los lugares está fragmentado, circunscrito y, por lo tanto, es impotente frente a la gran capacidad de adaptación del espacio de flujos; el único modo de oponerle resistencia con que cuentan las entidades locales es negar los derechos de tocar tierra a la marea abrumadora de los flujos, sólo para comprobar que se instalan en alguna localidad

vecina, con lo que provocan así la exclusión y la marginalización de las comunidades rebeldes». <sup>15</sup>

Como resultado, la *política local* —y en particular la *política urbana*— está *desesperadamente sobrecargada*, por encima de su capacidad de carga y ejecución. Ahora se espera mitigar las consecuencias de una globalización descontrolada con medios y recursos que esa misma globalización tornó penosamente inadecuados. De ahí se deriva la incertidumbre perpetua con la que se ven obligados a actuar los agentes políticos; una incertidumbre que los políticos admiten a veces, pero que casi siempre tratan de encubrir con demostraciones públicas de fuerza y retórica fanfarrona, que suele ser más enérgica y vocinglera cuanto más desdichados y cortos de recursos son esos mismos políticos.

Sea cual fuere la historia de las ciudades y por muchos cambios drásticos que haya habido en su estructura espacial, aspecto y estilo en el transcurso de los años o de los siglos, siempre hay una característica que permanece constante: las ciudades son espacios donde los *extraños* viven y conviven en estrecha proximidad.

Al ser un elemento permanente de la vida ciudadana, la continua y ubicua presencia de desconocidos al alcance de la vista y de la mano añade una buena dosis de incertidumbre perpetua a las elecciones de vida de los habitantes urbanos. Esta presencia, imposible de evitar salvo por algún instante, es una fuente inagotable de ansiedad y de agresividad, por lo general latente, que de vez en cuando explota.

El miedo a lo desconocido que, aunque sea subliminal, se percibe en el ambiente, pide a gritos válvulas de escape convincentes. En la mayoría de los casos, las ansiedades acumuladas tienden a descargarse contra una categoría particular de «forasteros», elegidos para encarnar la «extrañeza»: la falta de familiaridad, la impenetrabilidad de algunas costumbres, la vaguedad de los riesgos y la naturaleza desconocida de las amenazas. Al echar de sus casas y de sus tiendas a cierta clase de «forasteros» se consigue exorcizar por algún tiempo el fantasma aterrador de la incertidumbre; se conjura el monstruo espantoso de la inseguridad. Las barreras fronterizas cuidadosamente erigidas para, en apariencia, impedir el acceso a «los falsos solicitantes de asilo» y a los inmigrantes «puramente económicos», sirven para fortificar la existencia inestable, errática e imprevisible de aquellos que están dentro. Pero la vida en la modernidad líquida está destinada a seguir siendo errática y caprichosa, a pesar de las medidas que se adopten contra los «forasteros indeseables», de modo que el alivio dura poco tiempo y las esperanzas depositadas en las «medidas severas y resolutivas» se desvanecen nada más nacer.

El extraño es, por definición, un agente movido por intenciones que uno puede intuir en el mejor de los casos, pero que nunca estará seguro de haber captado por completo. El extraño es la incógnita variable de todas las ecuaciones cada vez que los habitantes de las ciudades deben decidir qué hacer y cómo comportarse. De modo que, incluso cuando no son objeto de agresiones directas ni padecen las consecuencias de un resentimiento manifiesto y activo, la presencia



de extraños en el campo de acción sigue produciendo inquietud e imposibilita predecir los efectos de las acciones y las probabilidades de éxito o fracaso.

Compartir el espacio con extraños, vivir en su proximidad molesta y no solicitada, es una condición que los habitantes de las ciudades encuentran difícil, tal vez imposible, evitar. La proximidad de los desconocidos es su destino, un *modus vivendi* permanente que, cada día, hay que analizar y custodiar, experimentar, poner a prueba una y otra vez, y (¡si hay suerte!) modelarlo para que la convivencia con extraños sea agradable y la vida en su compañía más llevadera. Esto es un «elemento dado», innegociable; pero puede elegirse la manera que tienen los habitantes de la ciudad de satisfacer las exigencias impuestas por esta necesidad. Y una suerte de elección se hace a diario, por comisión u omisión; por voluntad propia o por inercia; por decisión consciente o, simplemente, siguiendo a ciegas y de forma mecánica los esquemas habituales; mediante una discusión o de común acuerdo, o bien por simple adhesión individual a los instrumentos de confianza de aquel momento (porque están de moda y aún no han caído en descrédito).

Los desarrollos que describe Steven Flusty y que antes he citado son manifestaciones ultramodernas de la ubicua «mixofobia» urbana.

La «mixofobia» es una reacción —muy extendida y altamente previsible— ante la escalofriante, inconcebible y perturbadora variedad de tipos humanos y costumbres que coexisten en las calles de las ciudades

contemporáneas, no sólo en aquellas zonas oficialmente llamadas (y por esa razón evitadas) «barrios violentos» o «calles de mala fama», sino también en aquellos barrios «corrientes» (léase: no protegidos por «espacios vetados»). A medida que crece el multilingüismo y la diversidad cultural del entorno urbano de la era de la globalización –que, con el paso del tiempo, tiene más probabilidades de intensificarse que de atenuarse–, las tensiones derivadas de la molesta/perturbadora/irritante extrañeza de la situación seguramente seguirán favoreciendo los impulsos segregacionistas.

— La descarga de tales impulsos puede aliviar (temporal aunque repetidamente) la escalada de tensiones. Cada descarga sucesiva renueva la esperanza frustrada por la precedente: así, aunque las diferencias desconcertantes y molestas pueden ser inexpugnables e inmanejables, al menos se les podría quitar el veneno del aguijón al asignar a cada forma de vida un espacio físico separado, inclusivo y exclusivo, bien delimitado y protegido... Mientras tanto, a falta de una solución tan radical, tal vez sería posible garantizar para uno mismo, su familia, amigos y «otra gente como uno», un territorio libre de la confusión y el desorden de que adolecen irremediabilmente otras partes de la ciudad. La mixofobia se manifiesta en el impulso a buscar islas de similitud e igualdad en medio del mar de la diversidad y la diferencia.

— Los orígenes de la mixofobia son banales, se encuentran sin dificultad, son fáciles de comprender aunque no tanto de perdonar. Como sugiere Richard Sennett: «el sentimiento de “nosotros”, que expresa el deseo de parecerse a los demás, es una manera para

los hombres» y para las mujeres «de evitar la necesidad de calar más hondo los unos en los otros». <sup>16</sup> Podríamos decir que promete cierto consuelo espiritual: la perspectiva de tornar más tolerable la vida en común al eliminar el esfuerzo de entender, negociar y pactar que exige vivir entre y con la diferencia. «El deseo de evitar una participación real es innato al proceso de formar una imagen coherente de comunidad. Percibir la existencia de lazos comunes sin una experiencia en común es algo que aparece en primer lugar porque los hombres temen participar, les asustan los peligros y retos que conlleva, tienen miedo del dolor que puede causar.»

La tendencia a buscar una «comunidad de semejantes» es una señal de retirada de la alteridad *exterior* y también de la renuncia a comprometerse con la interacción *interior*, vital aunque turbulenta, estimulante pero molesta. El atractivo de una «comunidad de semejantes» es el de una póliza de seguros contra los múltiples peligros que comporta la vida cotidiana en un mundo multilingüe. Sumergirse en la «igualdad» no reduce dichos peligros ni los elimina. Como todos los paliativos, sólo promete un refugio contra algunos de los efectos más inmediatos y terribles.

Elegir la opción de la huida como remedio para la mixofobia tiene una consecuencia sumamente insidiosa y nociva: una vez adoptado, el presunto régimen terapéutico se perpetúa y se refuerza cuanto más ineficaz resulta. Sennett explica por qué ocurre esto y por qué no puede ser de otro modo: «Durante las dos últimas décadas, las ciudades de Estados Unidos han crecido de tal manera que los barrios donde habitan ex-

tranjeros se han vuelto relativamente homogéneos; no parece casual que el miedo a los forasteros se haya agudizado en paralelo al aislamiento de dichos barrios». <sup>17</sup> Cuanto más tiempo permanecen las personas en un medio uniforme —en compañía de otros «como ellos» con los que se puede «socializar» de modo superficial y trivial, sin exponerse a malentendidos y sin tener que bregar con la molesta necesidad de traducir entre distintos universos de sentido— más probabilidades hay de que «desaprendan» el arte de negociar significados compartidos y un *modus conviviendi* agradable. Puesto que han olvidado o descuidado la adquisición de las habilidades necesarias para vivir una vida grata en medio de la diferencia, no es de extrañar que quienes buscan y practican la terapia de la fuga vean con horror creciente la perspectiva de toparse cara a cara con los foráneos. Los extraños tienden a parecer más aterradores cuanto más ajenos, desconocidos e incomprensibles llegan a ser, y a medida que van desapareciendo, o dejan de arrancar, el diálogo y la interacción mutuos, que podrían terminar asimilando su «alteridad» al mundo propio. Puede que la tendencia hacia un entorno homogéneo, territorialmente aislado, venga provocada por la mixofobia, pero la *práctica* de la segregación territorial es el salvavidas y el alimento de dicha mixofobia, y se transforma de manera gradual en su principal refuerzo.

Sin embargo, la mixofobia no es el único combatiente en el campo de batalla urbano.

La vida en la ciudad es una experiencia notablemente ambivalente. Atrae y repele a la vez y, para complicar aún más la existencia de sus habitantes, son *los*

*mismos* aspectos de la vida urbana los que, de manera alternativa o simultánea, atraen y repelen... La desconcertante variedad del entorno urbano es una fuente de temores (sobre todo para aquellos que ya han «perdido sus costumbres familiares», al verse sumidos en un estado de incertidumbre aguda a causa de los procesos desestabilizadores que ha traído la globalización). *El mismo* brillo y centelleo caleidoscópico de la escena urbana, en la que nunca faltan novedades y sorpresas, constituye el embrujo irresistible de las ciudades y su poder de seducción.

Así pues, encontrarse ante el espectáculo deslumbrante e interminable que ofrece la ciudad no siempre se considera una maldición o una pesadilla; ni tampoco refugiarse se percibe como una completa bendición. La ciudad favorece la *mixofilia* de la misma manera que provoca y alimenta la *mixofobia*. La vida urbana es un asunto *ambivalente* de manera intrínseca e irremediable.

Cuanto más grande y heterogénea es una ciudad, más atractivos puede tener y ofrecer. La concentración masiva de desconocidos es un repelente y, al mismo tiempo, un poderoso imán que atrae a la ciudad a nuevas legiones de hombres y mujeres cansados de la monotonía de la vida rural o provinciana, hartos de su rutina cotidiana, y desesperados ante la falta de oportunidades. La variedad es una promesa de oportunidades, múltiples y diferentes oportunidades, oportunidades para todos los gustos y aptitudes. Así pues, cuanto más grande sea la ciudad, más probable será que atraiga a un número cada vez mayor de personas que rechazan o no encuentran las oportunidades

y las ocasiones de aventura en sitios más pequeños y, por tanto, menos tolerantes para con los distintos modos de pensar y más rígidos en las libertades que ofrecen o, mejor dicho, toleran. Parece ser que la mixofilia, al igual que la mixofobia, es una tendencia autónoma que se propaga y se renueva por sí sola. Es difícil que una u otra puedan agotarse o perder vigor en el curso de la renovación de la ciudad y de la reorganización del espacio ciudadano.

*La mixofobia y la mixofilia coexisten en todas las ciudades, pero también se hallan en el interior de cada uno de sus habitantes. Es una coexistencia difícil, sin lugar a dudas, llena de ruido y de furia, pero que tiene mucha importancia para los destinatarios finales de la ambivalencia propia de la modernidad líquida.*

Como los desconocidos están predestinados a seguir viviendo los unos en compañía de los otros todavía por mucho tiempo –sean cuales fueren las vueltas y los futuros cambios de la historia urbana–, el arte de vivir en paz y armonía con la diferencia, y de beneficiarse de la variedad de estímulos y oportunidades, adquiere una relevancia de primer orden entre las habilidades que un ciudadano necesita (y haría bien en) aprender y poner en práctica.

Dada la creciente movilidad urbana, propia de la época de la modernidad líquida, y los acelerados cambios de actores, argumentos y escenarios del panorama urbano, no es previsible que la mixofobia desaparezca por completo. Tal vez se pueda hacer algo para alterar las proporciones de la mezcla de la mixofilia y

la mixofobia, para reducir el desconcertante impacto de la mixofobia, y la ansiedad y la angustia que provoca. De hecho, parece ser que los arquitectos y urbanistas podrían contribuir bastante a la hora de favorecer el crecimiento de la mixofilia y minimizar las ocasiones que puedan propiciar reacciones mixofóbicas ante los desafíos de la vida urbana. Y, según parece, también pueden hacer mucho, y lo hacen, para favorecer el efecto contrario.

Como hemos visto antes, la causa principal de dicha mixofobia es, en realidad, la segregación de los barrios residenciales y de los espacios abiertos al público, comercialmente atractiva para los constructores porque les permite obtener beneficios en poco tiempo, pero también para sus clientes como remedio rápido contra las ansiedades que provoca la mixofobia. Las soluciones existentes crean o agravan los problemas que pretenden resolver: los constructores de barrios cercados y edificios de pisos sometidos a vigilancia, así como los arquitectos que proyectan «espacios vetados», son los que crean, reproducen e intensifican la necesidad y la demanda que pretenden satisfacer.

La paranoia mixofóbica se alimenta de sí misma y actúa como una profecía que lleva en sí el germen de su cumplimiento. Si se ofrece y se acepta la segregación como remedio radical para los peligros que representan los forasteros, la convivencia con ellos se vuelve más difícil cada día. Homogeneizar los barrios, y después reducir al mínimo indispensable todo comercio y comunicación entre ellos, es la receta infalible para intensificar y avivar el deseo de excluir y se-

gregar. Semejante medida puede contribuir a aliviar los dolores que padecen las personas aquejadas de mixofobia, pero el remedio es patógeno en sí mismo y empeora la enfermedad, por lo que siempre se requieren dosis más fuertes para que el dolor sea soportable. La homogeneidad social del espacio, acentuada y reforzada por la segregación espacial, reduce la capacidad para tolerar la diferencia de los habitantes de las ciudades y multiplica los casos de reacciones mixofóbicas, algo que hace parecer la vida urbana más «inclinada al riesgo» y, por ello, más angustiosa, en lugar de más segura, más tranquila y agradable.

Una estrategia arquitectónica y urbanística que fuera la antítesis de la actual contribuiría al afianzamiento y al cultivo de sentimientos mixofílicos: la creación de espacios públicos abiertos, atrayentes y hospitalarios, a los que acudirían de buen grado todas las categorías de residentes urbanos, sin tener reparo en compartirlos. Como destacó Hans-Georg Gadamer en su célebre *Verdad y método*, el entendimiento mutuo nace de la «fusión de horizontes», los horizontes cognitivos, es decir, los que se trazan y expanden a medida que se acumula experiencia vital. La «fusión» que requiere el entendimiento mutuo sólo puede provenir de una experiencia *compartida*; y compartir experiencia es inconcebible si no se comparte el espacio.

Los más horribles miedos contemporáneos nacen de la incertidumbre existencial. Sus raíces se extienden más allá de las condiciones de vida, y todo cuanto pueda hacerse en el interior de la ciudad, en la



escala del espacio ciudadano y de los recursos gestionados por la ciudad para arrancar estas raíces, siempre resultará insuficiente respecto de aquello que sería necesario. La mixofobia que amenaza la convivencia de los habitantes urbanos no es la fuente de su inquietud, sino el resultado de una interpretación perversa y engañosa de sus orígenes; una manifestación de intentos desesperados y, a fin de cuentas, provisionales, para atenuar el dolor provocado por la angustia: eliminan la irritación mientras que se equivocan en la cura de la enfermedad. Es la mixofilia, arraigada en la vida de la ciudad como su opuesto, la mixofobia, la que contiene el germen de la esperanza: esperanza no sólo por convertir la vida urbana —un tipo de vida que exige convivencia e interacción con una variedad enorme, tal vez infinita, de desconocidos— en menos preocupante y más fácil de practicar, sino también la esperanza de atenuar las tensiones que tienen su origen, por causas análogas, a escala planetaria.

Como se mencionó antes, las ciudades contemporáneas son vertederos para los problemas producidos globalmente; pero también pueden verse como laboratorios en los que los modos y las maneras de vivir con la diferencia, que todavía tienen que aprender los habitantes de un planeta cada vez más superpoblado, se inventan día a día, se prueban, memorizan y asimilan. El trabajo de la «fusión de horizontes» de Gadamer, aquella condición necesaria de la kantiana *allgemeine Vereinigung der Menschheit*, puede iniciarse en la escena urbana. Sobre este escenario, la apocalíptica visión de Huntington de un conflicto irreconciliable y de un inevitable «choque de civilizaciones»<sup>18</sup>

puede traducirse en benignos y, con frecuencia, gratificantes y placenteros encuentros cotidianos con la humanidad que se oculta tras las máscaras escénicas, atterradoramente desconocidas, de las razas, nacionalidades, divinidades y liturgias diferentes y recíprocamente ajenas. No hay mejor lugar que las calles compartidas de la ciudad para descubrir y aprender que, como dice Mark Juergensmeyer,<sup>19</sup> si bien «las seculares expresiones ideológicas de rebelión» tienden en estos tiempos a ser «reemplazadas por formulaciones ideológicas de naturaleza religiosa», «las quejas –el sentido de alienación, marginalización y frustración social– son con frecuencia las mismas», más allá de las separaciones y de los antagonismos creados por las fronteras religiosas.

## La utopía en la época de la incertidumbre\*

La vida de las personas, incluso de las más felices (o de las más afortunadas, según una opinión común, un poco teñida de envidia, de las infelices) es cualquier cosa menos carente de problemas. Pocos están dispuestos a declarar que en su vida todo va sobre ruedas, e incluso estos pocos conocen momentos de duda.

Todos estamos familiarizados con situaciones desagradables e incómodas cuando las cosas o las personas nos causan preocupaciones que no esperábamos ni habíamos previsto. Aquello que convierte las adversidades (los «golpes del destino», como solemos decir) en algo particularmente molesto es que siempre llegan sin avisar: no esperamos que ocurran, y bastante a menudo ni creíamos que podrían estar a punto de suceder. Nos golpean «como rayos en el cielo sereno», así que no podemos tomar precauciones y evitar la catástrofe; nadie espera un relámpago en un cielo sin nubes...

La llegada imprevista de los reveses, su irregularidad, su desagradable capacidad para venir de cual-

\* Este ensayo se presentó en la London School of Economics el 27 de octubre de 2005 con el título de «Living in Utopia». (*N. de la T.*)

quier parte, los torna imprevisibles y nos deja indefensos. Mientras que los peligros permanecen libres para moverse a su antojo, caprichosos y frívolos, nosotros somos sus objetivos fáciles: poco o nada podemos hacer para prevenirlos. Tal desesperanza es aterradora. Incertidumbre quiere decir miedo. No es de extrañar que soñemos una y otra vez con un mundo sin problemas, un mundo regular, un mundo previsible, y no con un mundo indescifrable; incluso si algunos filósofos, como Leibniz, están en lo cierto al sostener que un «mundo perfecto» no sería perfecto si no contuviese alguna medida de mal, al menos dejemos que ese mal quede confinado en recintos cerrados, bien acotados, controlados y vigilados con atención, de modo que se pueda saber qué es qué, dónde está y cuándo debe esperarse que ocurra algo; y estar así preparados para encararlo cuando llegue. Por decirlo en pocas palabras: soñamos con un mundo fiable, un mundo del que podamos fiarnos, un mundo seguro.

«Utopía» es el nombre que, por cortesía de Tomás Moro, se ha dado a sueños similares desde el siglo XVI; es decir, desde el momento en que las antiguas y, en apariencia, eternas rutinas comenzaron a desplomarse, cuando las viejas costumbres y convenciones empezaron a mostrar su edad y los rituales su aspecto raído, cuando la violencia se convirtió en moneda de uso corriente (o tal era el modo como las personas solían explicar la profusión de peticiones y acciones poco ortodoxas a las que no estaban acostumbradas, peticiones y acciones que los poderes, considerados hasta entonces omnipotentes, encontraban demasia-

do indisciplinadas o demasiado difíciles de manejar para poder mantenerlas a raya, y demasiado poderosas e inmanejables para domesticarlas con los viejos métodos, aparentemente probados). La improvisación y la experimentación, cargadas de riesgos y errores, estaban convirtiéndose a toda prisa en la norma cuando Tomás Moro escribió su proyecto para un mundo libre de amenazas imprevistas.

Moro sabía bien que su proyecto para un mundo limpio de incertidumbre y de miedos incontrolados era el diseño de un escenario idóneo para una vida buena, y también era un sueño. Lo llamó «utopía», aludiendo al mismo tiempo a *dos* palabras griegas: *eutopia*, «buen lugar» y *outopia*, «ningún lugar». Sin embargo, sus numerosos seguidores e imitadores fueron más resueltos o menos prudentes. Vivían en un mundo convencido, con razón o sin ella y para bien o para mal, de poseer la sagacidad necesaria para proyectar un mundo mejor, sin miedo, y de contar con la perspicacia necesaria para trasponer el irracional «ser» al plano del «deber» dictado por la razón. Tal confianza les dio el coraje y las agallas para intentar ambas empresas.

En los siglos posteriores, el mundo moderno debería ser un mundo optimista; un-mundo-que-tiende-a-la-utopía, un mundo convencido de que una sociedad sin utopía no es habitable y que, en consecuencia, una vida sin utopía no es digna de ser vivida. Si se duda, siempre se puede confiar en la autoridad de las más brillantes y veneradas mentes que nos rodean. Por ejemplo, en Oscar Wilde:

«un mapamundi en que no figurase la utopía no valdría la pena de ser mirado, pues faltaría en él el único país al que la Humanidad arriba a diario. Y apenas en él, mira más allá, y divisando una tierra aún más atractiva, vuelve a poner proa hacia ella. El progreso no es más que la realización de las utopías».\*

En cambio, desde la sabiduría que da la experiencia, uno se siente inclinado a corregir la última frase, que parece inexacta por dos motivos. Primero: el progreso fue un «ir en pos de las utopías», en lugar de su *realización*. Las utopías han desempeñado el papel de las liebres mecánicas, perseguidas ferozmente pero jamás alcanzadas por los perros de carreras. Segundo: el movimiento llamado «progreso» casi siempre fue un esfuerzo por alejarse de las utopías fallidas, en vez de un esfuerzo por alcanzar utopías todavía no experimentadas; un escaparse de lo «no tan bueno como se esperaba», en vez de partir de lo «bueno» para llegar a lo «mejor»; un esfuerzo espoleado por las frustraciones pasadas más que por las dichas futuras. Las realidades que se declaraban como «realizaciones» de las utopías solían ser horribles caricaturas de los sueños, y no el paraíso soñado. La razón irrefrenable que empujaba a «volver a poner proa hacia ella» era de nuevo una aversión hacia aquello que *se había* hecho, no la atracción por lo que *todavía se podría* hacer...

\* Wilde, Oscar, *El alma del hombre bajo el socialismo*, Tusquets Editores, Ínfimos 66, Barcelona, 1975 y 1981, pág. 34. (N. de la T.)

Del continente llegó una opinión, en sintonía con la de Oscar Wilde, manifestada por Anatole France, otro hombre sabio:

«Sin las Utopías de otros tiempos, los hombres vivirían todavía en las cavernas, miserables y desnudos. Fueron los utópicos quienes dibujaron el trazado de la primera ciudad [...] Los sueños generosos alumbran realidades provechosas. La Utopía es el principio de todo progreso y el ensayo de un futuro mejor».

Evidentemente, en la época en que nació Anatole France, las utopías se habían asentado con tal firmeza en la conciencia pública y en las ocupaciones de la vida cotidiana que la existencia humana *sin* utopía le parecía al escritor francés inferior e irremediablemente imperfecta, además de inimaginable. Para Anatole France, como para muchos de sus contemporáneos, estaba claro que incluso los trogloditas habían soñado con utopías y que por eso no vivíamos todavía en las cavernas... Anatole France preguntaría: ¿cómo podríamos de otro modo pasear a lo largo de los bulevares parisinos del barón Haussmann? ¡No podría haber existido una «primera ciudad» si la «utopía de una ciudad» no hubiese antecedido a su construcción! Siempre tendemos a proyectar nuestro modo de vida sobre otras formas de vida para conseguir entenderlas y, así, a las generaciones amaestradas e instruidas para apartarse de las utopías sin experimentar, e impelidas por otras utopías ya desacreditadas, una pregunta de este tipo les parecería

puramente retórica, y su verdad absolutamente pleonástica...

Pero en contra de la opinión manifestada por Anatole France y basada en el sentido común de sus contemporáneos, las utopías nacieron al mismo tiempo que la modernidad y sólo pudieron respirar en la atmósfera moderna.

Una utopía es ante todo una imagen de otro universo, diferente del que se conoce por experiencia directa o por haber oído hablar de él. La utopía, además, prefigura un universo enteramente creado por la sabiduría y la devoción humanas. Pero la idea según la cual los seres humanos pueden sustituir el mundo-que-es por otro diferente, construido por ellos, apenas estaba presente en el pensamiento antes de la llegada de los tiempos modernos.

La opresiva monotonía de la autorreproducción de las formas premodernas de vida humana, sometidas sólo a cambios demasiado lentos para ser percibidos, no invitaba, y mucho menos estimulaba, a reflexionar sobre formas alternativas de vida humana en la tierra, excepto con la imagen del Apocalipsis o del juicio universal, ambos de origen divino. Para conseguir que la imaginación se sentase a la mesa de dibujo sobre la que se esbozaron las primeras utopías, se necesitó un colapso acelerado de la capacidad autorreproductiva del mundo humano; un colapso que pasó a la historia como el nacimiento de la era moderna.

El sueño utópico precisaba dos condiciones para nacer. Primera: una abrumadora (aunque general e



inarticulada) sensación de que el mundo no estaba funcionando como debía y que difícilmente podría arreglarse sin una revisión total. Segunda: la confianza en la energía humana para llevar a cabo la tarea, la creencia de que «nosotros, humanos, podemos hacerlo», armados como estamos con la razón, capaces de analizar qué es lo que no funciona en el mundo y encontrar qué usar para reemplazar las partes insanas, así como con una habilidad para construir los instrumentos y los útiles precisos para injertar tales proyectos en la realidad humana. En resumen, se necesitaba confiar en que, bajo la dirección humana, el mundo pudiese ser moldeado de un modo más adecuado para satisfacer las necesidades humanas, al margen de las que fueran o pudieran llegar a ser.

Podemos decir que la postura premoderna hacia el mundo era semejante a la de un guardabosque, mientras que la metáfora más adecuada para expresar la concepción y la práctica del mundo moderno es aquella del jardinero.

La tarea principal de un guardabosque es proteger el territorio a su cargo de cualquier interferencia humana, defender y preservar, por así decirlo, su «equilibrio natural», encarnación de la infinita sabiduría de Dios o de la Naturaleza. El guardabosque tiene que descubrir con presteza, e inutilizar, las trampas que hayan colocado los cazadores furtivos y evitar el acceso a los cazadores extraños, no autorizados, para no poner en peligro la perpetuación del «equilibrio natural». Los servicios del guardabosque se basan en la creencia de que las cosas están mejor cuando no se tocan; en la época premoderna se concebía el mundo como

una cadena divina del ser, una cadena en la que cada criatura tenía su lugar adecuado y su función, incluso si las capacidades mentales humanas eran demasiado limitadas para abarcar la sabiduría, la armonía y el orden del designio divino.

El jardinero no piensa así: da por sentado que no habría orden en el mundo (o al menos en aquella pequeña parte del mundo a su cargo) si no fuese por sus cuidados y esfuerzos continuados. El jardinero sabe qué tipos de plantas crecerán y cuáles no en la parcela que cuida. Primero elabora en su cabeza la disposición más adecuada y luego procede a convertir en realidad esta imagen sobre la tierra. Impone al terreno su proyecto preconcebido, estimulando el crecimiento de las plantas adecuadas (en la mayoría de los casos, plantas que él mismo ha sembrado o cultivado) y arrancando y destruyendo el resto, ahora rebautizadas como «malas hierbas», cuya presencia no se ha pedido ni se desea; no se desea *porque* no se ha pedido, no cuadra con la armonía general del designio.

Los más entusiastas y expertos (uno está tentado a decir: profesionales) creadores de utopías son los jardineros. Es algo que está en la idea misma que los jardineros tienen de la armonía ideal y que desde el comienzo llevan trazada en sus mapas mentales, que «los jardines siempre están a nuestro alcance», un prototipo del modo en que la humanidad, parafraseando el postulado de Oscar Wilde, tiende a arribar en el país llamado «utopía».

Si uno escucha hoy en día expresiones como «la muerte de la utopía», «el fin de la utopía» o bien «el desvanecimiento de la imaginación utópica», salpica-

das en los debates contemporáneos con la suficiente densidad como para enraizar en el sentido común y, por tanto, ser consideradas evidentes, es porque la actitud del jardinero ahora está cediendo el paso a la del cazador.

A diferencia de los dos tipos que prevalecían antes de que éste empezara a ejercer, al cazador le da igual el «equilibrio de las cosas», ya sea éste «natural», premeditado o artificial. Lo único que interesa a los cazadores es «cobrarse» una nueva pieza que llene su morral. La mayoría de ellos, seguro, no considera que la disponibilidad de nuevas presas corriendo por el bosque —tras sus cacerías, o mejor a pesar de ellas— sea algo de su incumbencia. Si los bosques quedan vacíos por culpa de una partida de caza particularmente provechosa, los cazadores se trasladarán a otra espesura aún sin explotar, que todavía albergue futuros trofeos de caza. Tal vez especulen que quizás en algún momento, en un futuro distante y sin definir, el planeta puede quedarse sin nuevos bosques que explotar, pero en tal caso no lo verán como un motivo de preocupación inmediata, y desde luego jamás como algo de lo que ellos tuvieran que preocuparse. Algo así no pondrá en peligro los resultados inmediatos de la partida de caza en que se ven inmersos ahora, ni los de la siguiente, y de esta manera, dado que no hay nada que ahora me obligue, sólo uno entre muchos cazadores, o uno de nosotros, o una asociación cinegética entre muchas, se preocupará acaso por las posibles consecuencias, aunque no por ello vaya a hacer nada por remediarlo.

Hoy en día todos somos cazadores, o se nos dice

que lo somos, y se nos incita a que actuemos como los cazadores, bajo amenaza de quedar excluidos de la cacería, si es que no (¡Dios nos libre!) de vernos relegados al rango de animal. Y lo más seguro es que cada vez que miremos a nuestro alrededor veamos a otros cazadores solitarios como nosotros, o a cazadores que se agrupan del modo en que los cazadores suelen hacerlo. Y deberíamos esforzarnos mucho para lograr avistar a un jardinero que se halle divisando algún tipo de armonía preestablecida más allá de la valla de su jardín privado, y que luego salga a crearla (los científicos sociales discuten acerca de la relativa carencia de jardineros y la creciente profusión de cazadores bajo el término acuñado de «individualización»). Con seguridad no encontraremos gran número de guardabosques, ni siquiera cazadores que compartan los principios de los guardabosques, y ésta es la razón primordial por la que la gente con «conciencia ecológica» se alarma y procura alertarnos por todos los medios (esa lenta aunque reiterada extinción de la filosofía del guardabosque, sumada a la carencia de su variante jardinera es lo que los políticos ensalzan sirviéndose del término «liberalización»).

Parece razonable pensar que, en un mundo poblado en su mayor parte por cazadores, no hay lugar para ilusiones utópicas, ni existe mucha gente dispuesta a tomarse en serio los postulados utópicos, eso en el caso de que hubiera alguien dispuesto a someterlos a su consideración. E incluso si hubiese alguien que supiera cómo mejorar el mundo y se tomara a

pecho la tarea de convertirlo en un lugar mejor, la pregunta en verdad acuciante sería: ¿quién cuenta con suficientes recursos y una voluntad lo bastante fuerte como para hacer lo que hay que hacer...?

La autoridad soberana de los Estados-nación solía ser la encargada de procurar dichos recursos y la voluntad para llevar a cabo dicha empresa, pero, como ha señalado hace poco Jacques Attali en *La Voie humaine*, «las naciones han perdido su influencia en el transcurso de los acontecimientos y han cedido a las fuerzas de la globalización la potestad de guiar el mundo hacia algún destino, y de erigir una defensa contra todas las variedades del miedo». Y las «fuerzas de la globalización» que se han apropiado de gran parte de los antiguos poderes del Estado-nación rara vez se conocen por alentar instintos, filosofías o estrategias de «guardabosque» o de «jardineros». Más bien defienden las de la caza y las de los cazadores.

Como libro de referencia para cazadores, el *Roget's Thesaurus*, merecidamente alabado por registrar de forma fidedigna los cambios sucesivos de los usos verbales en lengua inglesa, ahora parece hallarse en su derecho para registrar el concepto *utopian* [utópico] junto a otros como *fanciful* [soñador], *fictional* [ficticio], *chimerical* [quimérico], *air-built* [sin pies ni cabeza], *impractical* [inviabile], *unrealistic* [poco realista], *unreasonable* [poco razonable, desproporcionado] e *irrational* [irracional]. Entonces, ¿estaremos tal vez presenciando el fin de la utopía?

Supongo que si la utopía tuviera voz, y por añadidura, y por fortuna, el ingenio de Mark Twain, seguramente haría hincapié en que las noticias sobre su

muerte siempre han corrido de un modo acaso exagerado... Y no le faltarían motivos para afirmarlo. Hace un momento que acabo de teclear la palabra «utopía» en mi ordenador y el buscador Google me ha señalado 4,4 millones de páginas web (y seguro que habrá añadido unas cuantas para cuando lea estas palabras); un número impresionante incluso para los criterios por lo general formidablemente excesivos de Internet, y difícilmente un síntoma de hallarnos ante un cadáver putrefacto o ante un cuerpo aquejado de convulsiones terminales.

No obstante, echemos un vistazo más de cerca al catálogo de páginas web. La primera de la lista, y a ciencia cierta la más impresionante, informa a los internautas de que «Utopía es uno de los mayores juegos online, interactivos y gratis del mundo, con 80.000 jugadores». Y luego, repartidas por aquí y por allá, hay referencias a la historia de las ideas utópicas y a centros que ofrecen cursos sobre dicha historia, destinados por lo general a los amantes de las antigüedades y a los coleccionistas de curiosidades: las referencias más comunes entre ellos se remontan al mismísimo Tomás Moro, el precursor de todo el asunto. Aunque lo cierto es que las páginas web de estas características representan una minoría de entradas.

No voy a hacer como que he rastreado todas y cada una de los 4,4 millones de entradas (la misma intención de llevar a cabo algo así podría tal vez considerarse como el más utópico de todos los proyectos utópicos), pero la impresión obtenida tras leer una muestra estadísticamente decente y realizada al azar es que las empresas vacacionales, de diseño interior

y de cosmética, así como las marcas de ropa, se han apropiado del término «utopía». Las páginas web tienen algo en común: todas ellas ofrecen servicios *individuales* a individuos que buscan una satisfacción *individual* y una vía de escape a los malestares sufridos *de forma individual*.

Y ésta es otra impresión: en las raras ocasiones en que, al abrir dichas páginas web de carácter comercial, aparece la palabra «progreso», ésta ya no significa un *«impulso hacia delante»*. En vez de ir en pos de un señuelo que corre por delante, parece sugerir e inspirar la compulsión por *escapar* de un desastre que nos viene pisando los talones...

El término «utopía» solía hacer referencia a un objetivo codiciado, soñado y lejano, hacia el que el progreso debería, podría y habría de dirigirse para al final conseguir que los que van en su busca logaran que el mundo se adaptase mejor a las necesidades humanas. No obstante, en los sueños contemporáneos la imagen del «progreso» parece haberse distanciado de la noción de *mejoras compartidas* para empezar a significar *supervivencia individual*. Cuando uno piensa en el progreso, ya no tiene en mente un impulso por ir hacia delante, sino permanecer en la carrera por todos los medios. La conciencia del progreso le hace a uno cauteloso, le fuerza a agudizar los sentidos: al oír hablar de que «los tiempos están cambiando», nos preocupa si nos estamos quedando atrás, si estaremos cayendo por la borda de un vehículo que acelera sin parar, si no encontraremos asiento en la siguiente ronda del «juego de las sillas». Cuando uno lee, por ejemplo, que Brasil es «el único destino soleado *este*

invierno», sabe que el próximo invierno debe evitar por todos los medios ser visto allá donde la gente con aspiraciones similares a las suyas debían ser vistos el *pasado* invierno. O bien lee que debe «deshacerse del poncho», que tan de moda estaba la temporada anterior, pues los tiempos están cambiando y ahora le dicen que, si se pone un poncho «parecerá un dromedario». O bien uno aprende que se ha acabado eso de combinar un traje de rayas con camiseta por debajo –lo que causaba «furor» y «era ir a la última» la temporada pasada–, porque ahora ya no se le ocurre «a nadie» vestirse de ese modo. Y así, una y otra vez. El tiempo pasa volando, y el truco consiste en mantenerse a flote con las olas. Si uno no quiere hundirse, debe seguir haciendo *surf*, y eso implica cambiar de vestuario, de muebles, de papel pintado, de aspecto y de hábitos –cambiar uno mismo, en definitiva– tan a menudo como le sea posible.

No necesito añadir, por obvio, que este nuevo énfasis en deshacerse de las cosas, en quitárselas de encima y desprenderse de ellas, en vez de apropiarse de ellas, es algo que obedece a la lógica de la economía orientada hacia el consumo. Que la gente conserve la ropa de ayer, así como el ordenador, el teléfono móvil o los cosméticos podría significar el desastre para una economía cuyo mayor interés, y también la condición *sine qua non* de su supervivencia, es que los productos vendidos y comprados vayan a la basura con rapidez y sin dilación; y en este aspecto de la economía el saber qué hacer con lo que no sirve es en sí una industria de máxima calidad.

Cada vez más, *escapar* se convierte en nuestra más



preciada atracción de feria. En el orden semántico, escapar es lo opuesto a la utopía, pero en el psicológico, en las presentes circunstancias, es su único sustituto lógico: uno debería hablar de su nueva y actualizada interpretación, hecha a imagen y semejanza de nuestra sociedad liberalizada e individualizada de consumidores. Uno ya no puede pensar seriamente en convertir *el mundo* en un lugar mejor para vivir, ni siquiera se puede hacer más seguro ese mejor *lugar* en el mundo que uno se las ha arreglado para conseguir. La inseguridad ha venido para quedarse, suceda lo que suceda. Y así, «buena suerte» sólo puede significar que mantenemos la «mala suerte» a distancia.

Lo que nos queda, lo que requiere nuestro esfuerzo y nuestra atención, es luchar para *no perder*: intentar estar al menos entre los *cazadores*, puesto que la única alternativa en caso contrario es pasar a engrosar las filas de los *cazados*. Para resultar efectiva, para lograr alguna posibilidad de éxito, toda lucha encaminada a no perder requiere nuestra total atención y concentración, una vigilancia de 24 horas al día, siete días por semana, y, sobre todo, mantenerse a la carrera, tan deprisa como podamos...

Joseph Brodsky, el poeta y filósofo ruso-americano, describió de forma vívida el tipo de vida que aguarda a quienes están siempre a la carrera, acuciados por el deseo de huir. Lo que espera a los perdedores confesos, a los pobres que han sido eliminados del juego del consumo, es una vida de rebelión esporádica, aunque con mayor frecuencia de adicción a las drogas:

«Por lo general, un hombre se inyecta heroína por la misma razón por la que vosotros compráis un vídeo», les dijo Brodsky a los estudiantes del Dartmouth College en julio de 1989. Y en cuanto a las habituales recompensas que aguardan a los hombres en que querían convertirse los alumnos de Dartmouth,

«os aburrirán vuestros empleos, vuestras esposas, las vistas desde vuestras ventanas, los muebles y el papel pintado de vuestras habitaciones, vuestros pensamientos, vosotros mismos. Por tanto, intentaréis encontrar vías de escape. Además de los chismes gratificantes que ya he mencionado, tal vez os dé por cambiar de trabajo, de residencia, de empresa, de país, de clima, tal vez os deis a la promiscuidad, al alcohol, a los viajes, a las clases de cocina, las drogas o el psicoanálisis [...].

»De hecho, tal vez juntéis todas estas cosas, y durante un tiempo os servirán. Claro que llegará el día en que os despertaréis en una nueva habitación y con una nueva familia y distinto papel pintado, en un estado y clima diferente y con un fajo de facturas de vuestra agencia de viajes y del psiquiatra, y aun así la luz que se cuele por la ventana os producirá la misma sensación rancia...».\*

Andrzej Stasiuk, un novelista polaco sobresaliente y un analista de la condición humana contemporánea especialmente agudo, sugiere que la «posibilidad

\* Brodsky, Joseph, «In Praise of Boredom», *Harper's Magazine*, marzo de 1995, vol. 290, n.º 1738, pág. 11. (N. de la T.)

de convertirse en otro» es el sustituto actual para la salvación y la redención, durante largo tiempo descartadas y desechadas.

«Aplicando varias técnicas, podemos alterar nuestros cuerpos y rehacerlos de acuerdo con distintos patrones [...]. Al echar un vistazo a las revistas de moda, uno tiene la impresión de que por lo general todas le cuentan la misma historia: la del modo en que puede rehacer su personalidad, empezando por la dieta, por lo que le rodea y por el hogar, para acabar rehaciendo la estructura psíquica, todo ello bajo la solapada proposición de "sé tú mismo".»

Slawomir Mrozek, un escritor polaco de fama mundial, con experiencia de primera mano de distintas tierras y culturas, está de acuerdo con la hipótesis de Stasiuk: «En los viejos tiempos, cuando nos sentíamos descontentos, acusábamos a Dios, que por aquel entonces era el administrador del mundo; presuponíamos que no estaba ocupándose del negocio como debía: de modo que lo despedimos y nos convertimos en los nuevos directores». Pero —como descubre Mrozek, un librepensador comprometido que aborrece a los clérigos y todo lo clerical— el negocio no fue a mejor con el cambio de dirección. Y no lo hizo porque cuando el sueño y la esperanza de una vida mejor se enfocan de lleno en nuestros propios egos y quedan reducidos a jugar con nuestros cuerpos y almas,

•nuestra ambición y la tentación de engordarnos el ego no conocen límites, y de hecho se niegan a

aceptar cualquier límite [...]. Se me dijo: "Invéntate a ti mismo, inventa tu vida y concúctete por ella como gustes, en cualquier instante y de principio a fin". Ahora bien, ¿soy capaz de enfrentarme a semejante tarea? ¿Sin ayuda, sin tentativas, sin pruebas, sin errores, sin contrariedades, sin repeticiones y, sobre todo, sin dudar ni un instante?».

El dolor que causaba una elección excesivamente limitada ha sido reemplazado por otro no menos doloroso, aunque en esta ocasión el dolor proviene de la obligación de escoger sin fiarnos de lo que elegimos y sin confiar en que las futuras elecciones que hagamos nos acerquen a nuestro objetivo. Mrožek compara el mundo que habitamos con un

«puesto de mercado lleno de bonitas prendas y rodeado de gente que husmea entre los colgadores [...]. Uno puede cambiarse de ropa sin cesar, por lo que la libertad de que disfrutaban los visitantes es asombrosa [...]. Vayamos en busca de nosotros mismos, menuda diversión, siempre y cuando lo hagamos con la condición de no encontrarnos jamás. Porque, si así fuera, la diversión se acabaría [...]».

El sueño de convertir la incertidumbre en algo menos desalentador y lograr que la felicidad sea algo permanente gracias a retocar el ego, y retocarlo cambiándole el aspecto, es la «utopía» de los cazadores: una versión «liberalizada», «privatizada» e «individualizada» de las viejas visiones de la buena sociedad, de aquella sociedad hospitalaria para con la humanidad

y sus miembros. Cazar es un quehacer a tiempo completo, consume un montón de atención y energías, apenas deja tiempo para nada más; y de este modo distrae la atención de la imposibilidad de acabar la tarea y pospone *ad calendas graecas* el momento de reflexión, en el transcurso del cual uno debería darse de bruces con la imposibilidad de realizar la tarea. Tal y como advirtió Blaise Pascal de forma profética hace siglos, lo que la gente quiere es «distraerse de pensar qué es [...] mediante alguna pasión noble y agradable que la mantenga ocupada, como el juego, la caza o algún espectáculo atractivo [...]».\* La gente quiere escapar de la necesidad de pensar en «nuestra condición infeliz», y por eso «preferimos salir a cobrarnos alguna pieza». «En sí, la liebre no nos librará de pensar» en los inmensos aunque desabridos defectos de nuestra común condición, «pero el acto de cazar sí».

Aunque la pega es que, tras probarla, la caza se convierte en una compulsión, una adicción, una obsesión. Cazar una liebre actúa como un anticlímax; sólo convierte la posibilidad de la próxima cacería en algo más atractivo, pues las expectativas que suscita la caza representan la experiencia más placentera (¿la única placentera, tal vez?) de todo el asunto. Y capturar la liebre anticipa el fin de dichas expectativas, a menos que se haya planeado una nueva cacería para el próximo día y todo empiece de nuevo a la mañana siguiente.

¿Marca esto el final de la utopía? En cierto sentido, sí, en lo concerniente a aquello que las primeras

\* Pascal, Blaise, *Pensamientos*, Altaya, Barcelona, 1994. (N. de la T.)

utopías modernas anunciaban, el momento en que el tiempo se detendría, el mismo final del tiempo como *historia*. En la vida de un cazador, sin embargo, no existe dicho momento, no hay lugar para el instante en que la tarea pueda llegar a buen término, para el instante en que el caso quede cerrado y la misión completada: el instante en que se pueda pensar en pasar el resto de la vida «viviendo felices y comiendo perdices, de aquí hasta la eternidad».

Más aún, el hecho de pensar que la cacería puede finalizar no es atractivo sino aterrador en una sociedad formada por cazadores, pues dicho final sólo puede ser entendido como una derrota personal y sólo puede conllevar la exclusión del cazador. Los cuernos seguirán anunciando el inicio de una nueva aventura, los ladridos de los galgos resucitarán los recuerdos de antiguas persecuciones, habrá otros que seguirán cazando y la excitación universal no tendrá fin... Y yo seré el único que quedará al margen, descartado, relegado, excluido de las dichas de los demás: un espectador pasivo al otro lado de la barrera que observa la fiesta pero al que no se le permite deleitarse con los otros, que como mucho alcanza a escuchar y ver la fiesta desde la distancia y por poderes.

Si una vida de cacería incesante e ininterrumpida es otra utopía, entonces –a diferencia de las utopías del pasado– se trata de una utopía *sin final*. Una utopía de lo más rara, de hecho, si la medimos por criterios ortodoxos; las antiguas utopías adquirirían sus magnéticos poderes gracias a que prometían que los duros trabajos tendrían un final; la utopía del cazador es el sueño de un trabajo sin final.

Una utopía extraña y poco ortodoxa, pero utopía al fin y al cabo, que promete el mismo premio inalcanzable que propusieron todas las utopías, una solución radical y postrera para las penas y los dolores de la condición humana pasados, presentes y futuros. Es poco ortodoxa, pues ha trasladado el escenario de las soluciones y los remedios del «más allá», al «aquí y ahora». En vez de encaminarse *hacia* la utopía, a los cazadores se les ofrece vivir *dentro* de una utopía.

Para los jardineros, la utopía suponía el final del trayecto; para los cazadores, en cambio, es el camino mismo. Los jardineros visualizaban el final del trayecto como la vindicación y el triunfo último de la utopía. Para los cazadores, el final del camino sólo puede ser entendido como la *derrota* ignominiosa y última de la utopía. Añadir mofa al escarnio conllevaría también una *derrota personal* completa y la prueba viviente del fracaso individual. No hay visos, siquiera, de que los demás cazadores vayan a interrumpir la cacería y, por tanto, sólo puede sentirse la no participación en la que ahora está teniendo lugar como ignominia y exclusión personal y, de este modo (es de suponer) como inadecuación personal.

Una utopía traída desde un «más allá» remoto y brumoso hasta un «aquí y ahora» tangible, una utopía que *se vive* en vez de *perseguirla* se convierte en algo inmune a cualquier examen, y en algo inmortal, ajeno a cualquier ejercicio y propósito práctico. Pero dicha inmortalidad se ha conseguido a costa de la misma fragilidad y vulnerabilidad de todos y cada uno de los que, encantados y seducidos, la viven.

A diferencia de las utopías de antaño, la utopía de

los cazadores no brinda significado alguno, ya sea genuino o fraudulento, a la vida. Se limita a ofrecer preguntas sobre el significado de la vida que extrae de las mismas mentes vivas. Al rehacer el curso de la vida en una serie ininterrumpida de anhelos ensimismados, cada episodio se vive sólo en función del siguiente y no da lugar a meditar en qué dirección o con qué sentido se avanza. Cuando (si) por fin llega la ocasión de hacerlo, porque a uno se le ha expulsado de la cacería o se ha quedado rezagado, ya es demasiado tarde para que echar la vista atrás nos aclare algo sobre el modo en que debe entenderse la vida —la de uno y, por añadidura, la de los demás—, y, por lo tanto, es demasiado tarde para alterar la manera como la entendemos ahora o, por cuestiones de forma efectiva, si resulta adecuada o no.

Es difícil, por no decir imposible, resumir a medio camino esta representación sin guión ni final, cuya trama aún queda por descubrir; una representación en la que, de forma intermitente o simultánea, todos somos accesorios, *atrezzo* y actores sobre el escenario. Pero nadie podría aspirar a ofrecer una mejor semblanza de los dilemas a los que se enfrentan los personajes que la que nos ofrecen las palabras que el gran Italo Calvino puso en boca de Marco Polo en *Las ciudades invisibles*:

«El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos.



Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es riesgosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio».\*

Elucubrar si vivir en una sociedad de cazadores es, o no es, vivir en el infierno resulta, por descontado, un asunto ocioso; los cazadores más curtidos dirán que ser un cazador entre cazadores aporta instantes muy dichosos... Lo que ya es menos discutible, no obstante, es que son «muchos» los que recurrirán a la estrategia de «es fácil para muchos», sin cuestionar su retorcida lógica ni molestarse por sus ubicuos, inoportunos y, en la mayoría de los casos, caprichosos requerimientos. Tampoco deja lugar a dudas la perspectiva de que aquellos hombres y mujeres que luchan por descubrir «quién y qué no es infierno» necesitarán afrontar todo tipo de presiones para que acepten lo que ellos insisten en llamar «un infierno».

\* Calvino, Italo, *Le città invisibili*, Einaudi, Turín, 1972 [trad. esp.: *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 1998]. (N. de la T.)

Los cambios en la estructura de la economía mundial y el rol de los países en desarrollo en el mundo globalizado, así como el impacto de la globalización en los países en desarrollo, son temas que se abordan en este libro. El autor analiza el impacto de la globalización en los países en desarrollo, así como el rol de los países en desarrollo en el mundo globalizado. El libro es una obra de referencia para los estudiantes de economía y desarrollo.

El impacto de la globalización en los países en desarrollo es un tema que ha sido objeto de mucha atención en los últimos años. Este libro ofrece una visión crítica y equilibrada de los efectos de la globalización en los países en desarrollo. El autor analiza el impacto de la globalización en los países en desarrollo, así como el rol de los países en desarrollo en el mundo globalizado. El libro es una obra de referencia para los estudiantes de economía y desarrollo.

«El impacto de la globalización en los países en desarrollo es un tema que ha sido objeto de mucha atención en los últimos años. Este libro ofrece una visión crítica y equilibrada de los efectos de la globalización en los países en desarrollo. El autor analiza el impacto de la globalización en los países en desarrollo, así como el rol de los países en desarrollo en el mundo globalizado. El libro es una obra de referencia para los estudiantes de economía y desarrollo.»

El libro es una obra de referencia para los estudiantes de economía y desarrollo. El autor analiza el impacto de la globalización en los países en desarrollo, así como el rol de los países en desarrollo en el mundo globalizado. El libro es una obra de referencia para los estudiantes de economía y desarrollo.

### 1. *La crisis de la globalización y sus efectos*

1. Kundera, Milan, *La vida invisible*, Gallimard, París, 1996 (trad. esp.: *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Marginales 99 Barcelona, 1964, pág. 21).
2. J. J. Hall, Jacques, *La Vie invisible*, Pour une nouvelle social-démocratie, Fayard, París, 2004.
3. Roy, Arundhati, «L'Empire n'est pas invulnérable», *Monde de Vie*, 75, junio-julio de 2004, págs. 43-60.
4. Citado en Matthew J. Soberg, «The garrison state revisited: civil-military implications of terrorism and security», *Contemporary Politics*, 101, marzo 2004, págs. 1-19.
5. Véase Alexander Hamilton, «The consequences of hostilities between states», en *The Federalist Papers*, New American Library, 2002.
6. Alberto Dado L., «Mass media, crime and the discourse of fear», *Hedgehog Review*, 53, otoño de 2003, págs. 9-25.
7. *Hedgehog Review*, 53, otoño de 2003, págs. 5-7.
8. Graham, Stephen, «Postmodern city towards an urban geopolitics», *City*, 2, 2004, págs. 165-196.
9. Serrano, Rog. *Medio, Crimen and Criminal Justice*, Howell Cole, Pacific Grove (Cal.), 1992, pág. 43.
10. Véase Andy Beckett, «The making of the terror myth», *The Guardian*, 62, 15 de octubre de 2004, págs. 2-3.
11. Véase Jacques Lagrange, *Desordres de «terror»*, Seuil, París, 2004.

## Appendices

The following appendices provide additional information related to the study. Appendix A contains the list of participants and their demographic information. Appendix B provides a detailed description of the experimental procedure. Appendix C contains the list of questions used in the study. Appendix D provides a list of the stimuli used in the study. Appendix E contains the list of the dependent variables used in the study. Appendix F provides a list of the statistical tests used in the study. Appendix G contains the list of the results of the statistical tests. Appendix H provides a list of the conclusions drawn from the study. Appendix I contains the list of the limitations of the study. Appendix J provides a list of the future research directions. Appendix K contains the list of the acknowledgments. Appendix L provides a list of the references. Appendix M contains the list of the tables. Appendix N contains the list of the figures. Appendix O contains the list of the appendices.

### 1. *La vida líquida moderna y sus miedos*

1. Kundera, Milan, *L'Art du roman*, Gallimard, París, 1986 [trad. esp.: *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Marginales 99 Barcelona, 1986, pág. 21].

2. Attali, Jacques, *La Voie humaine. Pour une nouvelle social-démocratie*, Fayard, París, 2004.

3. Roy, Arundhati, «L'Empire n'est pas invulnérable», *Manière de Voir*, 75, junio-julio de 2004, págs. 63-66.

4. Citado en Matthew J. Morgan, «The garrison state revisited: civil-military implications of terrorism and security», *Contemporary Politics*, 10/1, marzo 2004, págs. 5-19.

5. Véase Alexander Hamilton, «The consequences of hostilities between status», en *The Federalist Papers*, New American Library, 2003.

6. Altheide, David L., «Mass media, crime and the discourse of fear», *Hedgehog Review*, 5/3, otoño de 2003, págs. 9-25.

7. *Hedgehog Review*, 5/3, otoño de 2003, págs. 5-7.

8. Graham, Stephen, «Postmortem city: towards an urban geopolitics», *City*, 2, 2004, págs. 165-196.

9. Surette, Ray, *Media, Crime and Criminal Justice*, Brooks/Cole, Pacific Grove (Cal.), 1992, pág. 43.

10. Véase Andy Beckett, «The making of the terror myth», *The Guardian*, G2, 15 de octubre de 2004, págs. 2-3.

11. Véase Hugues Lagrange, *Demandes de sécurité*, Seuil, París, 2003.

12. Véase Victor Grotowicz, *Terrorism in Western Europe: In the Name of the Nation and the Good Cause*, PWN, Varsovia, 2000.

13. Meacher, Michael, «Playing Bin Laden's game», *The Guardian*, 11 de mayo de 2004, pág. 21.

14. Véase Maurice Druon, «Les Stratégies aveugles», *Le Figaro*, 18 de noviembre de 2004, pág. 13.

15. Véase Deborah Orr, «A relentless diet of false alarms and terror hype», *The Independent*, 3 de febrero de 2004, pág. 33.

16. Véase Duncan Campbell, «The ricin ring that never was», *The Guardian*, 14 de abril de 2005.

17. Véase «War on terror fuels small arms trade», *The Guardian*, 10 de octubre de 2003, pág. 19.

18. Véase Conor Gearty, «Cry Freedom», *The Guardian*, G2, 3 de diciembre de 2004, pág. 9.

19. Véase Benjamin R. Barber, en conversación con Artur Domoslawski, *Gazeta Wyborcza*, 24-26 de diciembre de 2004, págs. 19-20.

## 2. La humanidad en movimiento

1. Luxemburg, Rosa, *The Accumulation of Capital*, Routledge, Londres-Nueva York, 2003, 161, págs. 387, 416 [trad. esp.: *La acumulación de capital*, Orbis, Barcelona, 1985, vol. II, págs. 43 y 84].

2. Véase Jeremy Seabrook, «Powder keg in the slums», *The Guardian*, 1 de septiembre de 2004, pág. 10 (fragmento del libro *Consuming Cultures: Globalization and Local Lives*).

3. Véase Clifford Geertz, «The use of diversity», en *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton University Press, Princeton, 2000, págs. 68-88 [trad. esp.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Paidós, Barcelona, 2002].

4. En la época de la guerra del Golfo, «cuando Sadam lanzó sus helicópteros de combate contra los kurdos iraquíes, éstos trataron de huir hacia el norte, atravesando las montañas hasta Turquía, pero los turcos se negaron a dejarles entrar. Les repelieron cuerpo a cuerpo en los pasos fronterizos. Oí decir a un oficial turco: "Odiarnos a esta gente. Son unos jodidos puercos". De este modo, los kurdos estuvieron atrapados en las montañas durante semanas a 10 grados bajo cero, a menudo sólo con las ropas que llevaban cuando huyeron. Los niños fueron los que más sufrieron: disentería, fiebre tifóidea, malnutrición...»; véase Maggie O'Kane, «The most pitiful sights I have ever seen», *The Guardian*, 14 de febrero de 2003, págs. 6-11.

5. Younge, Gary, «A world full of strangers», *Soundings*, invierno de 2001-2002, págs. 18-22.

6. Véase Alan Travis, «Treatment of asylum seekers "is inhumane"», *The Guardian*, 11 de febrero de 2003, pág. 7.

7. Véase Alan Travis, «Blunkett to fight asylum ruling», *The Guardian*, 20 de febrero de 2003, pág. 2.

8. Véase Michel Agier, *Aux bords du monde, les réfugiés*, Flammarion, París, 2002, págs. 55-56.

9. *Ibid.*, pág. 86.

10. Véase Fabienne Rose Émilie Le Houerou, «Camps de la soif au Soudan», *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2003, pág. 28 [trad. esp.: «Los campos de la sed en Sudán», edición española de *Le Monde Diplomatique*, mayo de 2003, accesible en la página web del diario].

11. Agier, Michel, *op. cit.*, pág. 94.

12. *Ibid.*, pág. 117.

13. *Ibid.*, pág. 120.

14. Véase Alan Travis, «UK plan for asylum crackdown», *The Guardian*, 13 de junio de 2002, pág. 14.

15. Bright, Martin, «Refugees find no welcome in city of hate», *The Guardian*, 29 de junio de 2003, pág. 14.

16. Véase Alan Travis, «Tough asylum policy "hits genuine refugees"», *The Guardian*, 29 de agosto de 2003, pág. 11.
17. Younge, Gary, «Villagers and the damned», *The Guardian*, 24 de junio de 2002.
18. Véase Michel Foucault, «Of Other Spaces», en *Diacritics*, 1 (1986), pág. 26 [«Des espaces autres», Conferencia dictada en el Cercle des Études Architecturales, 14 de marzo de 1967].
19. Véase Loïc Wacquant, «Symbole fatale. Quand ghetto et prison se ressemblent et s'assemblent», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septiembre de 2001, pág. 43.
20. Véase Loïc Wacquant, «The new urban colour line: the state and fate of the ghetto in postfordist America», en Craig J. Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell, Londres, 1994; véase también «Elias in the dark ghetto», *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, diciembre de 1997.
21. Véase Michel Agier, «Entre guerre et villa», en *Ethnography*, 2, 2004.
22. Hall, Stewart, «Out of a clear blue sky», *Soundings*, invierno de 2001-2002, págs. 9-15.
23. Garland, David, *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford, 2001, pág. 175 [trad. esp.: *La cultura del control*, Gedisa, Barcelona, 2005].
24. Wacquant, Loïc, «Comment la "tolérance zéro" vint à l'Europe», *Manière de Voir*, marzo-abril de 2001, págs. 38-46.
25. Hedetoft, Ulf, *The Global Turn: National Encounters with the World*, Aalborg University Press, Aarhus, 2003, págs. 151-152.
26. Véase Peter Andreas y Timothy Snyder, *The Wall around the West*, Rowman and Littlefield, Lanham-Oxford, 2000.
27. Klein, Naomi, «Fortress continents», *The Guardian*, 16 de enero de 2003, pág. 23. El artículo se publicó primero en *The Nation*.

### 3. El Estado, la democracia y la gestión de los miedos

1. Castel, Robert, *L'insécurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, París, 2003, pág. 5 [trad. esp.: *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*, Manantial, Buenos Aires, 2004].

2. Freud, Sigmund, *Civilization and Its Discontents*, Penguin-Karnac, Londres, 2002, vol. 12, págs. 274 y sigs. [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1970, págs. 29 y sigs.].

3. Castel, Robert, *L'insécurité sociale*, pág. 6.

4. *Ibid.*, pág. 22.

5. Para un tratamiento más amplio véase mi libro *Individualized Society, Polity*, Cambridge-Malden (MA), 2001 [trad. esp.: *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid, 2001].

6. Castel, Robert, *L'insécurité sociale*, pág. 46.

7. Marshall, Thomas Humphrey, *Citizenship and social class, and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950 [trad. esp.: *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998].

8. Flores d'Arcais, Paolo, *The US elections: a lesson in political philosophy: populist drift, secular ethics, democratic politics* (citado aquí a partir de una traducción manuscrita realizada por Giacomo Donis).

9. Gledhill, John, *Rights and the poor*, en Richard Ashby Wilson y Jon P. Mitchell (eds.), *Human Rights in Global Perspective. Anthropological Studies of Rights, Claims and Entitlement*, Routledge, Londres, 2003, págs. 210 y sigs. (Gledhill cita a Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1962 [trad. esp.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Fontanella, Barcelona, 1979]).



10. Searle, John R., «Social ontology and free speech», *Hedgehog Review*, 6/3, otoño 2004, págs. 55-66.

11. Castel, Robert, *L'insécurité sociale*, págs. 47 y sigs.

#### 4. Separados, pero juntos

1. Ellin, Nan, «Fear and city building», *Hedgehog Review*, 5/3, otoño de 2003, págs. 43-61.

2. Diken, B. y Laustsen, C., «Zones of indistinction: security, terror and bare life», *Space and Culture*, 5, 2002, págs. 290-307.

3. Drucker, Susan J. y Gumpert, Gary. «The mediated home in a global village», en *Communication Research*, 4, 1996, págs. 422-438.

4. Graham, Stephen y Marvin, Simon, *Splintering Urbanism*, Routledge, Londres-Nueva York, 2001, pág. 285.

5. *Ibíd.*, pág. 15.

6. Schwarzer, Michael, «The ghost wards: the flight of capital from history», *Thresholds*, 16, 1998, págs. 10-19.

7. Castells, Manuel, *The Informational City*, Blackwell, Oxford-Cambridge (MA), 1989, pág. 228 [trad. esp.: *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 321].

8. Caldeira, Teresa, «Fortified enclaves: the new urban segregation», *Public Culture*, 8/2, 1996, págs. 303-328.

9. Ellin, Nan, «Shelter from the storm, or form follows fear and vice versa», en Ellin, Nan (ed.), *Architecture of Fear*, Princeton Architectural Press, Princeton, 1997, págs. 13 y 26.

10. Flusty, Steven, «Building paranoia», en Ellin, Nan (ed.), *Architecture of Fear*, *op. cit.*, págs. 48-52.

11. Véase John Friedman, «Where we stand: a decade of world city research», en Knox, P.L. y Taylor, P.J. (eds.), *World*

*Cities in a World System*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; Harvey, David, «From space to place and back again: reflections on the condition of postmodernity», en Bird, John et al. (eds.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, Routledge, Londres-Nueva York, 1993.

12. Smith, Michael Peter, *Transnational Urbanism: Locating Globalization*, Blackwell, Malden (MA)-Oxford, 2001, págs. 54-55.

13. *Ibid.*, pág. 108.

14. Castells, Manuel, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II: *The Power of Identity*, Blackwell, Malden (MA), 1997, pág. 61 [trad. esp.: *La era de la información*, vol. II: *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid, 1998].

15. Castells, Manuel, «Grassrooting the space of flows», en J.O. Wheeler, Y. Aoyama y B. Warf (eds.), *Cities in the Telecommunications Age: The Fracturing of Geographies*, Routledge, Londres-Nueva York, 2000, págs. 20-21.

16. Sennett, Richard, *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Faber & Faber, Londres, 1996, págs. 39 y 42 [trad. esp.: *Vida urbana e identidad personal*, Península, Barcelona, 2001].

17. *Ibid.*, pág. 194.

18. Véase Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996 [trad. esp.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997].

19. Véase Mark Juergensmeyer, «Is religion the problem?», *Hedgehog Review*, 6/1, primavera de 2004, págs. 21-33.

## Índice onomástico

- Agier, Michel, 57, 61, 67, 70, 71
- Altheide, David L., 18, 22
- Andreas, Peter, 75
- Attali, Jacques, 14, 40, 143
- Augé, Marc, 67
- Barber, Benjamin R., 41
- Beveridge (Lord), 94, 95
- Blair, Tony, 52, 58, 75, 76
- Blunkett, David, 37, 64, 66, 76
- Bolton, John R., 35
- Brecht, Bertolt, 72
- Bright, Martin, 65
- Brodsky, Joseph, 147, 148 y n
- Bush, George W., 17, 28
- Caldeira, Teresa, 109
- Calvino, Italo, 154, 155n
- Campbell, Duncan, 36
- Cass, Frank, 72n
- Castel, Robert, 81, 83, 84, 85, 99
- Castells, Manuel, 107, 120
- Chirac, Jacques, 28
- Clausewitz, Carl P., 17
- Collins (juez), 55, 56
- Curtis, Adam, 27, 30, 33
- Derrida, Jacques, 68
- Diken, B., 104
- Drucker, Susan, 105
- Druon, Maurice, 35
- Elias, Norbert, 72 y n
- Ellin, Nan, 103, 111
- Flores d'Arcais, Paolo, 90-91, 94
- Flusty, Steven, 112, 123
- Ford, Henry, 69
- Foucault, Michel, 67
- France, Anatole, 137, 138

- Freud, Sigmund, 82  
 Friedman, John, 114
- Gadamer, Hans-Georg, 130,  
 131
- Garland, David, 74
- Garreau, 67
- Gearty, Conor, 38
- Geertz, Clifford, 48
- Goffman, Erving, 70
- Graham, Stephen, 22, 106
- Grotowicz, Victor, 30, 31
- Gumpert, Gary, 105
- Habermas, Jürgen, 26
- Hamilton, Alexander, 18
- Harvey, David, 114
- Haussmann, Georges-Eugène,  
 137
- Hedetoft, Ulf, 75
- Huntington, Samuel, 131
- Jospin, Lionel, 28
- Juergensmeyer, Mark, 132
- Keynes, John Maynard, 69
- Klein, Naomi, 77, 78
- Kundera, Milan, 14
- Laden, Osama ben, 33, 34, 37
- Lagrange, Hugues, 29
- Lautsen, 104
- Leibniz, Gottfried W., 134
- Lévi-Strauss, Claude, 47
- Lubbers, Ruud, 76
- Luxemburg, Rosa, 43, 44, 80
- Marco Polo, 154
- Marshall, Thomas H., 88, 90,  
 91, 94
- Marvin, Simon, 106
- Meacher, Michael, 32, 34, 35
- Moro, Tomás, 134, 135, 144
- Mrożek, Sławomir, 149, 150
- Orr, Deborah, 36, 37
- Pascal, Blaise, 151 y n
- Popper, Karl, 15
- Powell, Colin, 37
- Roosevelt, Franklin D., 95
- Roy, Arundhati, 16, 17
- Rumsfeld, Donald, 17
- Schmidt, Helmut, 31
- Schwarzer, Michael, 106
- Scotson, John L., 72n

- Seabrook, Jeremy, 44  
Searle, John R., 92  
Sennett, Richard, 124, 125  
Smith, Michael Peter, 114, 117  
Snyder, Timothy, 75  
Sonam, 65  
Starmer, Keir, 55, 56  
Stasiuk, Andrzej, 148, 149  
Surette, Ray, 24  
Twain, Mark, 143  
Wacquant, Loïc, 69, 74  
Wilde, Oscar, 135, 136n, 137, 140  
Younge, Gary, 54, 66