



# Comunidad

En busca de seguridad en un mundo hostil

ZYGMUNT BAUMAN

## OBERTURA, O BIENVENIDOS A LA COMUNIDAD ELUSIVA

Las palabras tienen significados, pero algunas palabras producen además una «sensación». La palabra «comunidad» es una de ellas. Produce una buena sensación: sea cual sea el significado de «comunidad», está bien «tener una comunidad», «estar en comunidad». Si alguien se descarría, muchas veces explicaremos su reprobable conducta afirmando que «anda con malas *compañías*». Si alguien se siente fatal, sufre mucho y no se le permite de ninguna manera llevar una vida digna, acusaríamos sin dudarle a la *sociedad*: a la forma en que está organizada, a la forma en que funciona. La *compañía* o la *sociedad* pueden ser malas; no la *comunidad*. Tenemos el sentimiento de que la *comunidad* es siempre algo bueno.

Los significados y sentimientos que comunican las palabras no son, por supuesto, independientes unos de otros. La sensación que transmite «comunidad» es buena por los significados que transmite la palabra «comunidad»: todos ellos prometen placeres, y con harta frecuencia los tipos de placeres que a uno le gustaría experimentar pero que parece echar de menos.

Para empezar, la «comunidad» es un lugar «cálido», un lugar acogedor y confortable. Es como un tejado bajo el que cobijarse cuando llueve mucho, como una fogata ante la que calentar nuestras manos en un día helado. Ahí afuera, en la calle, acechan todo tipo de peligros: tenemos que estar alerta cuando salimos, vigilar con quién hablamos y quién nos habla, estar en

guardia en todo momento. Aquí dentro, en comunidad, podemos relajarnos; nos sentimos seguros, no hay peligros emboscados en rincones oscuros (y qué duda cabe de que aquí dentro no hay ningún «rincón» que sea «oscuro»). En una comunidad todos nos entendemos bien, podemos confiar en lo que oímos, estamos seguros la mayor parte del tiempo y rarísima vez sufrimos perplejidades o sobresaltos. Nunca somos extraños los unos para los otros. Podemos discutir, pero son discusiones amables; se trata simplemente de que todos intentamos mejorar todavía más y hacer nuestra convivencia aun más agradable de lo que lo había sido hasta ahora y, aunque nos guíe el mismo deseo de mejorar nuestra vida en común, puede que no estemos de acuerdo en cuál es la mejor forma de hacerlo. Pero nunca nos desearíamos mala suerte y podemos estar seguros de que todos los que nos rodean nos desean lo mejor.

Para continuar: en una comunidad podemos contar en la buena voluntad mutua. Si tropezamos y caemos otros nos ayudarán a volvernos a levantar. Nadie se burlará de nosotros, nadie ridiculizará nuestra torpeza ni se alegrará de nuestra desgracia. Si damos un mal paso nos queda el recurso de confesarlo, explicarlo y pedir disculpas, arrepentirnos si es necesario; la gente nos escuchará con simpatía y nos perdonará, así que nadie nos guardará rencor para siempre. Y siempre habrá alguien que estreche nuestra mano entre las suyas en un momento de tristeza. Cuando nos lleguen malos tiempos y de verdad tengamos necesidades, la gente no nos pedirá garantías antes de decidirse a avalarnos para sacarnos del atolladero; no nos preguntará cómo y cuándo podremos devolver la ayuda, sino qué necesitamos. Y raro sería que dijeran que ayudarnos no es su obligación, ni se van a negar a ayudarnos porque no hay contrato alguno que obligue a hacerlo, o porque no se haya leído adecuadamente la letra pequeña del contrato. Nuestro deber, pura



y llanamente, es el de ayudarnos de forma mutua, así que nuestro derecho, pura y llanamente, es esperar recibir la ayuda que necesitamos.

Es fácil, pues, entender por qué la palabra «comunidad» transmite tan buena sensación. ¿Quién no desearía vivir entre personas amables y de buena voluntad en las que poder confiar y con cuyas palabras y hechos puede contarse? Para nosotros en particular, que vivimos en tiempos despiadados, en tiempos de rivalidad y competencia sin tregua, cuando la gente que nos rodea parece ocultarnos todas sus cartas y pocas personas parecen tener prisa alguna por ayudarnos, cuando en contestación a nuestros gritos de auxilio escuchamos exhortaciones a ayudarnos a nosotros mismos, cuando sólo los bancos que codician hipotecar nuestras posesiones nos sonrían y están dispuestos a decirnos «sí» (e incluso esto sólo en sus departamentos comerciales, no en sus oficinas principales), la palabra «comunidad» tiene un dulce sonido. Lo que evoca esa palabra es todo lo que echamos de menos y lo que nos falta para tener seguridad, aplomo y confianza.

En suma, la «comunidad» representa el tipo de mundo al que, por desgracia, no podemos acceder, pero que deseamos con todas nuestras fuerzas habitar y del que esperamos volver a tomar posesión. Raymond Williams, el minucioso analista de nuestra condición común, observó cáusticamente que lo notable de la comunidad es que es algo que «siempre ha sido». Podríamos añadir: o que siempre existirá en el futuro. El de «comunidad» es hoy otro nombre para referirse al paraíso perdido al que deseamos con todas nuestras fuerzas volver, por lo que buscamos febrilmente los caminos que puedan llevarnos allí.

Un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar; de uno u otro modo, no cabe duda alguna de que es un paraíso que no habitamos ni el paraíso que co-



nocemos a través de nuestra propia experiencia. Quizá sea un paraíso precisamente por esas razones. La imaginación, a diferencia de las duras realidades de la vida, es un lugar de expansión de la libertad sin trabas. Podemos «dar rienda suelta» impunemente a nuestra imaginación, y de hecho lo hacemos; pues no tenemos muchas oportunidades de someter a la prueba de la vida lo que hemos imaginado.

No se trata sólo de que la «dura realidad», la realidad reconocidamente «no-comunal» o incluso explícitamente hostil a la comunidad difiera de aquella imaginada comunidad del «sentimiento cálido». Esa diferencia, como mucho, no hace sino espolpear nuestra imaginación y hace la comunidad imaginada todavía más seductora. De esta diferencia se nutre y a partir de ella florece la comunidad imaginada (postulada, objeto de nuestros sueños). Pero lo que pone en cuestión esta imagen sin mácula es otra diferencia: la que hay entre la comunidad de nuestros sueños y la «comunidad realmente existente»: una colectividad que pretende ser la comunidad encarnada, el sueño cumplido y que (en nombre de todas las bondades que se supone que ofrece la comunidad) exige lealtad incondicional y trata todo lo que no esté a la altura de tal lealtad como un acto de traición imperdonable. La «comunidad realmente existente», de encontrarlos en su poder, nos exigiría obediencia estricta a cambio de los servicios que nos ofrece o que promete ofrecernos. ¿Quieres seguridad? Dame tu libertad, o al menos un buen trozo de ella. ¿Quieres confianza? No confíes en nadie fuera de nuestra comunidad. ¿Quieres entendimiento mutuo? No hables a extraños ni utilices idiomas extranjeros. ¿Quieres esta acogedora sensación hogareña? Pon alarmas en tu puerta y cámaras de circuito cerrado de televisión en tu calle. ¿Quieres seguridad? No dejes entrar a extraños y abstente de actuar de forma extraña y de tener extraños pensamientos. ¿Quieres calidez? No te acer-

ques a la ventana y nunca abras una. La desventaja es que si sigues este consejo y mantienes selladas las ventanas, el aire de dentro pronto se viciará y terminará haciéndose opresivo.

El privilegio de «estar en comunidad» tiene un precio: y sólo es inofensivo, incluso invisible, en tanto que la comunidad siga siendo un sueño. El precio se paga en la moneda de la libertad, denominada de formas diversas como «autonomía», «derecho a la autoafirmación» o «derecho a ser uno mismo». Elija uno lo que elija, algo se gana y algo se pierde. Perder la comunidad significa perder la seguridad; ganar comunidad, si es que se gana, pronto significaría perder libertad. La seguridad y la libertad son dos valores igualmente preciosos y codiciados que podrían estar mejor o peor equilibrados, pero que difícilmente se reconciliarán nunca de forma plena y sin fricción. En cualquier caso, todavía no se ha inventado ninguna receta infalible para semejante reconciliación. El problema es que la receta a partir de la cual se construyen las «comunidades realmente existentes» sólo hace más paralizante y difícil de corregir la contradicción entre seguridad y libertad.

Dados los ingratos atributos que lastran la libertad sin seguridad, así como la seguridad sin libertad, parece que nunca dejaremos de soñar con una comunidad, pero que jamás encontraremos tampoco en ninguna comunidad autoproclamada los placeres de los que disfrutamos en sueños. Es improbable que se resuelva alguna vez la disputa entre seguridad y libertad, como la disputa entre comunidad e individualidad, y muy probable, por tanto, que perdure durante mucho tiempo; no encontrar la solución acertada y sentirnos frustrados por la que se ha ensayado no nos moverá a abandonar la búsqueda, sino a seguir intentándolo. Siendo humanos, no podemos ni cumplir la esperanza ni dejar de esperar.

Es poco lo que podemos hacer para escapar al dilema: sólo podemos negarlo asumiendo el riesgo. Sin embargo, una de las

cosas buenas que podemos hacer es evaluar las oportunidades y los peligros que ofrecen las soluciones propuestas y ensayadas. Provistos de ese conocimiento, podemos al menos evitar la repetición de errores pasados; podemos evitar también aventurarnos demasiado lejos en los caminos que ya de antemano se sabe que son callejones sin salida. Es una evaluación de este tipo —que reconozco como provisional y ni mucho menos completa— la que he intentado en este libro.

No podemos ser humanos sin seguridad y libertad; pero no podemos tener ambas a la vez, y ambas en cantidades que consideremos plenamente satisfactorias. Esa no es razón para dejar de intentarlo (ni de todos modos dejaríamos de hacerlo aunque lo fuera). Pero es un recordatorio de que nunca deberíamos creer que cualquiera de las sucesivas soluciones provisionales no requiere un escrutinio posterior o no se beneficiaría de otra corrección. Puede que lo mejor sea enemigo de lo bueno, pero sin duda alguna lo «perfecto» es un enemigo mortal de ambos.

Marzo de 2000



## 2. REARRAIGAR LO DESARRAIGADO

Pico della Mirandola puso por escrito el texto de un discurso que ni Dios, el orador, ni Adán, al que iba dirigido, se tomaron la molestia de registrar. Más o menos era como sigue: «El resto de las criaturas tienen una naturaleza definida que yo he prescrito para ellas. Tú puedes determinar tus propios límites conforme a tu propia voluntad [...]. Como un artífice libre y soberano, puedes configurar tu propia forma a partir de tu propia sustancia». El mensaje de ese discurso no registrado era una noticia en extremo estimulante para los hombres de sustancia, aunque no lo eran tanto para el resto, que no tenían suficiente sustancia para «configurar su propia forma» libremente y «conforme a su propia voluntad». El año era el de 1486, el lugar una Italia que enviaba sus barcos a los rincones más alejados del mundo para que los armadores, sus cortesanos y pasajeros (aunque no los marineros ni los estibadores) pudieran enriquecerse de año en año y sentirse a sus anchas en él. Individualidad moderna conforme al canon eclesiástico: el Dios de la Biblia dictaba una sentencia de existencia sin trabas ni determinaciones como retribución y castigo. El Dios del Renacimiento que hablaba a través de Pico della Mirandola describía esa sentencia como recompensa y como un Acto de Gracia. Si el texto bíblico era una verdad a medias, su corrección renacentista no era mejor.

En su estudio de la nueva época de desigualdades, Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon ponderan la «ambivalencia del individualismo moderno»:

Es, al mismo tiempo, un vector de emancipación de los individuos, que potencia su autonomía y les convierte en sujetos de derechos, y un factor de creciente inseguridad, que hace a todos responsables del futuro y les obliga a dar a su vida un sentido que ya no está prefigurado por nada externo<sup>1</sup>.

Fitoussi y Rosanvallon no han sido los primeros en observar el rostro jánico de la individualización que se habría de convertir en patente de la modernidad (al menos de la europea), pero sí expresaron con más agudeza que la mayoría de los autores el conflicto interior que conllevaba. Como todas las demás novedades agrupadas bajo la rúbrica de «Proceso de civilización», la individualización fue, en lo que respecta a los valores humanos, un proceso de intercambio. Los artículos que se intercambiaron en el curso de la individualización fueron la seguridad y la libertad: la libertad se ofrecía a cambio de seguridad, si bien no fue necesariamente evidente que era esto lo que ocurría; no lo fue desde el principio ni, con toda certeza, para Pico della Mirandola y para otros que observaban y hablaban desde torres de observación parecidamente elevadas, hasta las que no podían llegar los gemidos, excesivamente audibles, que procedían de «ahí abajo», del suelo. Dados sus nuevos recursos, y por tanto su distendida confianza en sí mismos, a los altos y poderosos les parecía que la libertad era la mejor garantía de seguridad imaginable; ni qué decir tiene que la receta infalible para tener *a la vez* libertad y seguridad era cortar y desligar las escasas ataduras aun vigentes. La libertad no parece demasiado arriesgada mientras las cosas siguen con docilidad el rumbo que uno desea que sigan. Después de todo, la libertad es la capacidad de lograr que las cosas se hagan conforme a los propios deseos, sin que nadie esté en condiciones de oponerse al resultado, y mucho menos deshacerlo.

El concubinato de libertad y seguridad parece diferente, sin embargo, cuando las cosas se observan desde la perspectiva de los muchos que comparten las tribulaciones de los hebreos esclavizados en Egipto, a quienes el Faraón les ordenó que siguieran fabricando ladrillos mientras les negaba la paja que necesitaban para producirlos; hombres y mujeres que ven que los derechos de los que, según se les ha asegurado, son portadores y beneficiarios son inútiles cuando se trata de llegar a fin de mes. La individualización podía ser pródiga y generosamente indiscriminada al arrojar el don de la libertad personal en cada mano que se tendía, pero el paquete de libertad *cum* seguridad (o, más exactamente, seguridad *a través* de la libertad) no se ofrecía de forma generalizada. Sólo estaba a disposición de unos pocos clientes selectos. La oportunidad de disfrutar de la libertad sin pagar el duro y prohibitivo precio de la inseguridad (o al menos sin acreedores que exigieran pago instantáneo) era privilegio de unos pocos; pero estos pocos dieron el tono a la idea de emancipación durante los siglos venideros. El tono sólo empezó a cambiar perceptiblemente después de que un período de «aburguesamiento» genuino o putativo del proletariado se detuviera, primero, e invirtiera, después, al tiempo que despegaba el proceso, gradual pero incesante, de «proletarización de la burguesía», como sugiere Richard Rorty.

Esto no quiere decir que los pocos privilegiados que podían disfrutar de forma simultánea libertad personal y seguridad existencial (un lujo que se negaba al resto) no tuvieran motivos de descontento. La larga serie de estudios de casos clínicos de Sigmund Freud pueden leerse como *cabiers des doléances* de los ricos y poderosos que, tras conquistar el mundo exterior, percibían como tanto más maliciosos e insoportables dentro de sus hogares (y en particular dentro de sus dormitorios) los retenes correosos, tenaces y renuentes al cambio de ese mundo exte-



rior. *Das Unbehagen in der Kultur* [El malestar en la cultura] resume sus quejas: para disfrutar del doble don de la libertad social y la seguridad personal, uno debe jugar el juego de la sociabilidad conforme a reglas tales que niegan un escape libre a los deseos y pasiones. En la «política vital» (como hubiera dicho Sigmund Freud, si la terminología de Anthony Giddens hubiera estado disponible en la época) de sus pacientes, el conflicto épico de libertad y seguridad emerge sobre todo, quizá exclusivamente, como represión sexual. Al presentar las constricciones impuestas por la sociedad al deseo sexual como el último baluarte de la falta de libertad, el Freud de *Das Unbehagen* se explayaba sobre su inevitabilidad. Sin embargo, una vez señalada e identificada, fácilmente podían reconvertirse en un aspecto más del «proyecto inacabado de la modernidad». Las fortificaciones defensivas de la vida civilizada, ostensiblemente necesarias, se habían convertido rápidamente en el próximo objetivo estratégico de las guerras de emancipación en marcha; en otro obstáculo a eliminar en el camino del progreso imparable de la libertad.

Muy poco antes de redactar *Das Unbehagen*, Freud envió a la prensa otra gran síntesis: *Die Zukunft einer Illusion* [El porvenir de una ilusión]. Ambos libros, en conjunto, señalaron un gran cambio en los intereses de Freud. Como él mismo admitió, después de un gran rodeo psicoterapéutico, provisto de los conocimientos acumulados en el curso de la práctica psicoanalítica, volvió a los problemas culturales que le habían fascinado desde hacía mucho tiempo. A diferencia de *Das Unbehagen*, que era un esfuerzo sostenido por articular la colisión entre la libertad y la seguridad tal como sedimentaban en las neurosis de los pacientes de psicoterapia, *Die Zukunft* arroja sus redes mucho más lejos. Más exactamente, intentó desarrollar una tesis en apoyo de la inevitabilidad de las constricciones sociales a la

libertad humana basada en el análisis objetivo de las tribulaciones de todos aquellos que jamás visitarían las clínicas psicoanalíticas. Freud no tenía ninguna experiencia clínica con los tipos de personas que, tal como exponía su tesis, hacían inevitables las constricciones, pero era propio de la naturaleza de la tesis, tal como se desarrollaba en *Die Zukunft*, que tal experiencia no fuera necesaria. El centro del interés de Freud estaba en lo que Talcott Parsons denominaría después «los prerrequisitos funcionales» del sistema, de modo que Freud podía dejar a un lado, como de hecho dejó, las notas de las sesiones psicoanalíticas y recurrir directamente a la antigua y venerable tradición post-hobbesiana de la «opinión ilustrada», o, mejor dicho, del folklore intelectual, unánime en su convicción de que mientras que algunos especímenes selectos de la humanidad podían llegar a dominar el arte del autocontrol, todos los demás, y eso quiere decir la abrumadora mayoría, requerían la coerción para mantenerse vivos y para dejar vivir al resto.

*Die Zukunft*<sup>2</sup> parte de la misma hipótesis que unos pocos meses después serviría como punto de partida de *Das Unbehagen*: «toda civilización debe construirse sobre la coerción y la renuncia al instinto». No obstante, Freud distingue cuidadosamente «entre las privaciones que afectan a todos y cada uno y las privaciones que no afectan a todos y cada uno, sino sólo a grupos, clases o incluso a individuos aislados». A la primera categoría Freud asigna el tipo de sufrimientos que posteriormente expondría más detalladamente en *Das Unbehagen*: tribulaciones recogidas durante las sesiones psicoanalíticas con la selecta clientela vienesa, tribulaciones cuyas causas, no obstante, se suponían independientes de la clase y por tanto universalmente compartidas. Las amargas privaciones del segundo tipo (no universales, sino vinculadas a la clase), que muchas veces causaban violento resentimiento, se derivan del hecho de que en una cul-

tura dada «la satisfacción de una parte de sus miembros depende de la represión de otra parte, quizá mayor». Sin las privaciones del primer tipo, a Freud le parecía que la civilización era lógicamente incoherente y por tanto inconcebible. Pero tampoco parecía albergar la esperanza de que una civilización lograra desenvolverse sin recurrir a la coerción del segundo tipo; y eso es porque, en la opinión que Freud compartía con los diseñadores y gestores del orden moderno,

las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo [in]útiles cuantos argumentos se aduzcan para vencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y los individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. [...] En resumen, el hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones.

En efecto, como dicen los franceses, *deux poids, deux mesures*; en el caso de «las masas», naturalmente perezosas y sordas a la voz de la razón, impedir que den rienda libre a sus proclividades naturales es una bendición indudable. Siendo las «masas» como son, el tópico de la época moderna que se repite en *Die Zukunft* no contempla negociación alguna de la porción de libertad asignada. La rebelión de las masas no es en absoluto semejante a las neurosis individuales sufridas en soledad por los clientes sexualmente reprimidos de las clínicas psicoanalíticas. No es un asunto de la psicoterapia, sino de la ley y el orden; no es asunto de psicoanalistas, sino de policías.

La organización moderna —capitalista— de la cohabitación humana era jánica: una de sus caras era emancipadora, la otra coercitiva, y cada una de ellas estaba vuelta hacia un segmento



distinto de la sociedad. Para los compañeros de Pico della Mirandola, la civilización era la trompeta que llamaba a «convertirse en lo que uno desea ser», y trazar límites a esa libertad de autoafirmación quizá era una obligación inevitable pero desgraciada del orden civilizado, un precio que merecía la pena pagar. Para las «masas perezosas y gobernadas por las pasiones», la civilización significaba, en primer lugar y ante todo, un disciplinamiento de las morbosas predilecciones que se suponía que albergaban y que, de desatarse, dinamitarían la cohabitación ordenada. Para los dos segmentos de la sociedad moderna, la autoafirmación ofrecida y la disciplina requerida se mezclaban en proporciones claramente distintas.

Para expresarlo sin ambages: la emancipación de algunos exigía la represión de otros. Y eso es exactamente lo que ocurrió: en la historia, tal ocurrencia se cumplió bajo el nombre, un tanto eufemístico, de «revolución industrial». Las «masas» fueron arrancadas de su rígida rutina antigua (la red de interacciones comunales gobernada por el hábito) para ser introducidas a la fuerza en una rígida rutina nueva (la de la fábrica gobernada por el trabajo regulado), donde su represión podía servir mejor a la causa de la emancipación de sus represores. Las antiguas rutinas no eran útiles para este propósito: eran excesivamente autónomas, se regían por su propia lógica tácita y no negociable, y eran demasiado resistentes a la manipulación y al cambio porque demasiadas cuerdas de la interacción humana estaban entretrejidas en todos y cada uno de los actos, de modo que para tensar una era preciso desplazar o romper muchas otras. La cuestión no era tanto la de cómo despertar la avidez por el trabajo en los perezosos (nadie tenía que enseñar a la futura mano de obra fabril que la vida significaba una condena a trabajos forzados), sino la de cómo hacerles proclives a trabajar en un entorno represivo enteramente nuevo y desconocido.

Para adaptarlos a su nueva indumentaria, era preciso convertir en una «masa» a los futuros trabajadores: despojarles de sus antiguos hábitos apoyados por la comunidad. La guerra declarada a la comunidad se lanzó en nombre de la liberación del individuo de la inercia de la masa. Pero la finalidad genuina, aunque no manifiesta, de esa guerra era en extremo opuesta a su objetivo declarado: desmontar los poderes comunitarios creadores de pautas y roles, de tal modo que las unidades humanas despojadas de su individualidad pudieran condensarse en la masa trabajadora. La «pereza» innata de las «masas» no era más que una (mala) excusa. Como sostuve en *Work, Consumerism and New Poor* (1998), la «ética del trabajo» de la primera edad industrial era un intento desesperado por reconstituir en el entorno frío e impersonal de la fábrica, mediante el mando, la vigilancia y el régimen punitivo, el mismo gusto por el trabajo eficaz que los trabajadores y artesanos desplegaban de forma natural en la densa red de intercambios comunales.

El siglo XIX, el siglo de las grandes dislocaciones, desligamiento, desintegración y desarraigo (así como de los desesperados intentos de religamiento, reintegración y rearraigo) estaba tocando a su fin cuando Thorstein Veblen<sup>3</sup> habló a favor del «instinto del trabajo eficaz» [*instinct of workmanship*] que está «presente en todos los hombres» y que «se afirma en circunstancias muy adversas» para buscar la reparación del daño cometido. El «instinto del trabajo eficaz» fue el nombre que Veblen eligió para el natural «gusto por el trabajo eficaz y el disgusto por el esfuerzo fútil», que en su opinión era común a todos los humanos. Lejos de ser naturalmente perezosos y renuentes a trabajar, como subrayaba Freud, al unísono con una larga cadena de modernos criticones y gruñones, la gente tenía, mucho antes de que empezaran todas las reprobaciones y críticas,

un sentido del mérito de la utilidad o eficiencia y del demérito de lo fútil, el despilfarro o la incapacidad [...]. El instinto del trabajo eficaz se expresa no sólo en la insistencia en una utilidad sustancial, sino también en el sentido permanente de la odiosidad y la imposibilidad estética de lo que es a todas luces fútil.

Si todos nos enorgullecemos del trabajo bien hecho, también tenemos todos, como sugiere Veblen, una repulsión innata hacia el trabajo rutinario, al esfuerzo fútil, a las prisas sin sentido. Lo mismo podía decirse de las «masas», acusadas desde la aparición de la industria (capitalista) moderna del pecado mortal de la pereza. Si Veblen está en lo cierto y la renuencia a trabajar viola los instintos humanos, entonces es que ha tenido que hacerse algo, y se ha tenido que hacer de forma resuelta y decidida, para que la conducta «realmente existente» de las «masas» dé credibilidad a la acusación de indolencia. Ese «algo» tiene que ser el lento pero incesante desmantelamiento/desmoronamiento de la comunidad, aquella enmarañada red de interacciones humanas que dotaban al trabajo de sentido, transformando el mero *esfuerzo* en un *trabajo* dotado de sentido, en *una acción con un propósito*, aquella red que constituía la diferencia, como diría Veblen, entre las «hazañas» (vinculadas a los «conceptos de dignidad, valor u honor») y la «rutina» (que no está vinculada a ninguna de esas cosas y que por tanto se percibe como fútil).

Según Max Weber, el acto fundacional del capitalismo moderno fue la separación entre la producción y el hogar: lo que significó, simultáneamente, la separación de los productores de las fuentes de su medio de vida, como añadiría Polanyi, invocando la percepción de Karl Marx. Ese doble acto liberó a las acciones dirigidas a la obtención de beneficio, así como a ganarse la vida, de la red de lazos emocionales, familiares y de



vecindad, pero de igual modo vació tales acciones de todos los significados que conllevaban previamente. Utilizando la terminología de Veblen, lo que antes era una «hazaña» se convirtió en «rutina». Los trabajadores y artesanos de antaño ya no tenían claro qué podía significar el «trabajo bien hecho», por lo que ya no se vinculaban «dignidad, valor u honor» algunos a «hacerlo bien». Al seguir la rutina sin alma del taller de la fábrica, observados no por los suyos o por los vecinos, sino vigilados exclusivamente por el capataz, que alberga constantemente sospechas y prevención, al ejecutar movimientos dictados por las máquinas sin ninguna oportunidad de admirar el producto del propio empeño, y no digamos juzgar su calidad, cualquier esfuerzo se convertía en «fútil», y un esfuerzo fútil era lo que siempre y en todo momento han aborrecido y resentido los humanos debido a su instinto de trabajo eficaz. De hecho, era a esa repugnancia demasiado humana por la futilidad y lo carente de sentido a la que se dirigía la acusación de indolencia planteada contra los hombres, mujeres y niños arrancados de su entorno doméstico y sometidos a un ritmo que ni habían fijado ni entendían. Los efectos que provocaba el nuevo entorno social antinatural eran achacados a la supuesta «naturaleza» de los obreros de la fábrica. Los gestores de la industria capitalista y los predicadores morales que se apresuraron a prestarles su ayuda mediante la «ética del trabajo» que establecieron y predicaron deseaban forzar o inspirar a los obreros fabriles a ejecutar «tareas fútiles» con la misma dedicación y abandono de sí con la que acostumbraban a desempeñar su «trabajo bien hecho».

Para el empresario, la separación entre la producción y el hogar era una auténtica emancipación. Sus manos quedaban desatadas, el cielo era el único límite cuya ambición no se aventuraba a traspasar. Al seguir lo que la razón le decía que era la

mejor vía hacia una mayor riqueza, «quienes hacían que las cosas ocurrieran», desbordantes y llenos de confianza en sí mismos, ya no tenían que tener en cuenta las antiguas ideas de deber comunal, descartadas ahora como tradición trasnochada (si no como superstición ignorante). Sin embargo, la separación entre los medios de vida y el hogar, la otra cara de la primera separación, no se había concebido como emancipación ni se percibió como tal: como desligamiento de las manos y como liberación del individuo. Se concibió y se percibió como un acto de desposesión, como desarraigo y expulsión de un hogar defendible. Era preciso desvincular primero a hombres y mujeres de la red de los lazos comunales que limitaban sus movimientos para poder redesplesgarlos más tarde como obreros fabriles. Pero su destino era el de ser redesplesgados, y la libertad de indeterminación no fue sino una breve fase transitoria entre dos jaulas de hierro igualmente rígidas.

El capitalismo moderno, como expresaron memorablemente Marx y Engels, «fundió todos los sólidos»; las comunidades que se automanténían y autorreproducían ocupaban uno de los primeros lugares en la lista de sólidos destinados a la licuefacción. Pero ese trabajo de fundición no era un fin en sí mismo: los sólidos se licuaban de tal modo que pudieran forjarse nuevos sólidos, más sólidos que los que se habían fundido. Si para los pocos escogidos el advenimiento del orden moderno significó la apertura de un horizonte vertiginosamente vasto para la autoafirmación individual, para la gran mayoría auguró que fueran reasignados de un entorno rígido y estrecho a otro. Una vez que los lazos comunales que los mantenían en su lugar quedaron cortados, esa mayoría tenía que ser sometida a una rutina enteramente distinta, patentemente diseñada, apoyada por la nuda coerción, y que tenía escaso sentido en cuanto a «dignidad, valor u honor».

Era ingenuo, por decir lo mínimo, esperar que los desheredados abrazaron la rutina diseñada e impuesta con la misma placidez con la que acostumbraban a seguir los ritmos de la vida comunal. Un régimen disciplinador severo y estrictamente supervisado tenía que llenar el vacío que se había abierto donde una vez el consenso y el «entendimiento natural» habían gobernado el curso de la vida humana. Así es como John Stuart Mill<sup>4</sup> resumía el estado de ánimo que predominaba en la época (y que él lamentaba profundamente)

La suerte de los pobres, en todo cuanto les afecta colectivamente, debería ser regulada para ellos, no por ellos [...]. Es el deber de las clases superiores pensar por ellos y tomar sobre sí la responsabilidad de su suerte [...] [para que] puedan resignarse [...] a una auténtica *despreocupación* y descansar a la sombra de sus protectores [...]. Los ricos deberían estar *in loco parentis* para los pobres, guiándoles y convirtiéndoles como a niños.

Más de un siglo después, considerando retrospectivamente las primeras décadas del nuevo mundo feliz de la modernidad capitalista, el historiador John Foster<sup>5</sup> captaba la esencia de la gran transformación al señalar que

La prioridad más acuciante era ligar la mano de obra emergente a la nueva clase de patronos y hacerlo durante un período en el que las antiguas disciplinas autoimpuestas de la sociedad de campesinos y artesanos (a la vez y simultáneamente) se estaban desintegrando y seguían siendo peligrosamente poderosas.

Observando con ironía y escepticismo el frenesí con el que reformadores y revolucionarios dismantelaban la organización social existente, Alexis de Tocqueville sugería que al declarar una guerra de desgaste contra los «retrógrados» y el «provin-

cianismo» de la sociedad de campesinos y artesanos, la clase empresarial en auge estaba alanceando muertos; en efecto, la comunidad local se encontraba en avanzado estado de descomposición mucho antes de que de verdad tuviera lugar la construcción del nuevo orden. Puede que así fueran las cosas, pero fuera cual fuera el estado de desintegración en el que estuviera, la comunidad local siguió percibiéndose como «peligrosamente poderosa» durante los largos años que llevó adiestrar a los campesinos y artesanos de ayer en la nueva disciplina fabril. Ese sentimiento reforzaba el fervor y la inventiva con que los propietarios y gestores de la industria lucharon para regular la conducta de su mano de obra y para sofocar todas las manifestaciones de espontaneidad y libre voluntad.

En efecto, como opinaba John Stuart Mill, las «clases superiores» se pusieron *in loco parentis* de los pobres e indolentes, a quienes, según creían, no se les podía confiar el precioso (y por tanto amenazado si se dejaba en malas manos) juguete de la libertad. El deber de los padres es guiar y contener, pero primero tienen que vigilar y supervisar para poder tomarse en serio ese deber y desempeñarlo de forma responsable.

Se ha dicho que los niños, como los peces, deben ser vistos pero no oídos. Así, durante la mayor parte de su historia la modernidad hizo su trabajo bajo los auspicios del poder «panóptico», imponiendo la disciplina mediante una vigilancia continua. El principio esencial del panóptico es la creencia de los presos de que están bajo observación permanente y que ninguna desviación de la rutina, por minúscula y trivial que sea, será pasada por alto. Para que esa creencia se mantenga viva los vigilantes tienen que pasar la mayor parte de su tiempo en sus puestos de observación, del mismo modo que los padres no pueden dejar durante mucho tiempo el hogar por temor a las travesuras de sus hijos. El modelo panóptico del poder ata a los subordinados



al lugar en el que pueden ser vigilados e instantáneamente castigados por cualquier quebrantamiento de la rutina. Pero también ata a sus vigilantes al lugar desde el que tienen que llevar a cabo su vigilancia y justo castigo.

La era de la gran transformación fue, para expresarlo en pocas palabras, una era de *vinculación* [*engagement*]. Los gobernados dependían de los gobernantes, pero los gobernantes no dependían menos de los gobernados. Para bien o para mal, ambas partes estaban ligadas la una a la otra y no podían deshacer fácilmente ese matrimonio, por gravoso y repulsivo que fuera para ellas. El divorcio no era una opción realista para ninguna de las partes. Cuando en un momento de inspiración Henry Ford tomó su decisión histórica de doblar el salario de sus trabajadores, lo que buscaba era un doble vínculo que les atara a *sus* fábricas con mayor fuerza y seguridad que la mera necesidad de ganarse la vida, que podían cubrir igualmente otros patronos. El poder y la riqueza de Ford no eran ni más extensos ni más sólidos que sus inmensas fábricas, pesadas máquinas e ingente mano de obra; no podía permitirse perder ninguna de ellas. Pasó algún tiempo antes de que ambas partes aprendieran esa verdad a través de muchos ensayos y muchos más errores. Pero una vez aprendida, la incomodidad y el elevado y creciente coste del poder panóptico (y, más en general, de la dominación-a-través-de-la-vinculación) se hicieron evidentes.

Un matrimonio en el que ambas partes saben que estarán atadas la una a la otra durante un largo futuro y que ninguna de ellas es libre de deshacer es, necesariamente, un lugar de conflicto perpetuo. Las probabilidades de que ambas partes opinen de igual forma sobre todos los asuntos que puedan surgir en un futuro impredecible son tan escasas como la probabilidad de que una de ellas ceda en todos los asuntos a la voluntad de la otra sin intentar nunca mejorar su posición. Por tanto, habrá

numerosas confrontaciones, batallas declaradas e incursiones guerrilleras. Sin embargo, las acciones bélicas sólo llevarán al desgaste definitivo de una o ambas partes en casos extremos: la conciencia de que tal desgaste puede producirse y la preferencia por evitarlo será con toda probabilidad suficiente para cortar la «cadena cismogénica» justo antes de que ocurra lo irreparable («como estamos obligados a permanecer juntos ocurra lo que ocurra, hagamos soportable nuestra convivencia»). Por tanto, al lado de la guerra intestina habrá largos períodos de tregua, y entre ellas rondas de regateo y negociación. Y se producirán reiterados intentos de lograr un compromiso sobre la base de un conjunto compartido de normas aceptables para todos.

Dos tendencias acompañaron al capitalismo moderno durante toda su historia, si bien su fuerza y relevancia relativas variaron a lo largo del tiempo. Ya hemos señalado una de esas tendencias: el esfuerzo sostenido por sustituir el «entendimiento natural» de la comunidad extinta, el ritmo campesino regulado por la naturaleza y la rutina regulada por la tradición del artesano, por una rutina artificialmente diseñada e impuesta y controlada de forma coercitiva. La segunda tendencia fue un intento mucho menos sostenido (y tardíamente emprendido) de resucitar o crear *ab nihilo* un «sentimiento de comunidad», esta vez dentro del marco de la nueva estructura de poder.

La primera tendencia culminó a comienzos del siglo XX en la línea de montaje y en el estudio de los «métodos y tiempos» y la «organización científica del trabajo» de Frederick Taylor, que se orientaba a desvincular el rendimiento productivo de los motivos y sentimientos de los productores. Era preciso someter a los productores al ritmo impersonal de la máquina, que establecería la cadencia del movimiento y determinaría cualquier operación; no había que dejar espacio alguno, ni era necesario reservarlo, a la discreción y elección personales. Era preciso

reducir a un mínimo el papel de la iniciativa, la dedicación y la cooperación, incluso de las «habilidades vivas» de los operarios (que era preferible transferir a la máquina). La optimización y rutinización del proceso de producción, la impersonalidad de la relación obrero-máquina, la eliminación de todas las dimensiones del rol productivo ajenas a las tareas productivas establecidas y la homogeneidad resultante de las acciones de los trabajadores se combinaron en el contrapunto exacto del entorno comunal en el que se inscribía el trabajo preindustrial. El taller fabril habría de convertirse en el equivalente mecanizado de la burocracia que, conforme al modelo ideal bosquejado por Max Weber, apuntaba a la total irrelevancia de los lazos y compromisos sociales que se contraían y mantenían fuera del taller y de las horas de taller. Los resultados del trabajo no tenían que quedar afectados por factores tan oscilantes y poco dignos de confianza como el «instinto de trabajo eficaz» con su apetito de honor, valor y dignidad y, sobre todo, su aversión a la futilidad.

La segunda tendencia se desarrolló de forma paralela a la primera, y partió en un principio de las «aldeas modelo» de un puñado de filántropos que asociaron el éxito industrial al factor del «bienestar» de los obreros. En vez de confiar únicamente en los pulverizadores poderes coercitivos de la máquina, apostaron por los estándares morales de los trabajadores, su piedad religiosa, la plenitud de su vida familiar y su confianza en el jefe-patrono. Las aldeas modelo construidas en torno a las fábricas estaban equipadas con viviendas decentes, así como con iglesias, escuelas primarias, hospitales y dotaciones sociales básicas, todas ellas prediseñadas por los propietarios de la fábrica junto con el resto del complejo de producción. La apuesta consistía en recrear la comunidad centrada en torno al lugar de trabajo y, a la inversa, convertir el empleo en la fábrica en el empeño de «toda una vida».

Los filántropos, considerados por sus contemporáneos como «socialistas utópicos» y por esa razón aplaudidos por algunos como pioneros de la reforma moral, mientras que otros les contemplaban con sospecha y les sometían a ostracismo por subversivos, confiaban en embotar el filo despersonalizador y deshumanizador de la era maquinista que se abría paso y preservar algo de la antigua relación paternal, benigna y benevolente entre maestro y aprendiz y el espíritu comunitario en el duro clima de competencia y búsqueda de beneficios. Los filántropos con motivación ética nunca pasaron de ser un fenómeno marginal respecto al movimiento principal del desarrollo capitalista. Pronto se puso de manifiesto que nadaban contra corriente: la sentencia de muerte dictada contra la comunidad era irrevocable, y las probabilidades en contra de que resucitara de entre los muertos abrumadoras. Hizo falta un siglo más o menos para que la segunda tendencia volviera a resurgir, esta vez como esfuerzo por salvar la periclitante eficiencia del trabajo fabril en la victoriosa industria capitalista, ya sin rivales, y no, como un siglo antes, para detener el apisonamiento de la tradición comunal por el avance del orden capitalista.

En los años treinta se fundó en la sociología industrial la «escuela de relaciones humanas» tras los experimentos de Elton Mayo en las empresas Hawthorne. El descubrimiento de Mayo fue que ninguno de los aspectos físicos del entorno de trabajo, ni siquiera los incentivos materiales a los que se atribuía la máxima relevancia en la estrategia de Frederick Taylor, influían en el incremento de productividad y suprimían los conflictos tanto como los factores espirituales: una atmósfera amable y «hogareña» en el lugar de trabajo, la atención prestada por los gestores y capataces a los cambiantes estados de ánimo de los trabajadores y el cuidado con el que se explicaba a los empleados la importancia de sus contribuciones a los efectos globales



de la producción. Podríamos decir que la importancia olvidada y descuidada de la comunidad para la acción con sentido y el «instinto de trabajo eficaz» por el trabajo bien hecho se redescubrían así como recursos todavía no explotados en el esfuerzo perpetuo por mejorar la relación entre coste y efecto.

Lo que garantizó un éxito casi instantáneo a las propuestas de Mayo fue su sugerencia de que los incentivos y los aumentos salariales, así como la pejíguera (y costosa) supervisión minuto a minuto no eran, después de todo, tan importantes... mientras los patronos lograran evocar entre sus empleados el sentimiento de que «todos estamos en el mismo barco» con el fin de promover la lealtad a la empresa e impresionarles con la importancia del rendimiento individual para el esfuerzo conjunto; en suma, si respetaban las ansias de dignidad, valor y honor de los trabajadores y su resentimiento innato frente a la rutina fútil y sin sentido. Las buenas noticias eran que la satisfacción en el trabajo y una atmósfera acogedora podían hacer más que la imposición estricta de las normas y la vigilancia ubicua para promover la eficiencia en el trabajo y para contener la amenaza del conflicto industrial recurrente, al mismo tiempo que tenían «más sentido económico» en términos estrictamente financieros que los métodos disciplinarios a los que sustituían.

La afamada «fábrica fordista» intentó sintetizar ambas tendencias, combinando así lo mejor de ambos mundos, sacrificando tan poco como fuera posible del potencial de la «organización científica» o la convivencia de corte comunal. En la terminología de Tönnies, se orientaba a reforjar la *Kürwille* en *Wessenville*, a «naturalizar» las pautas racionales de conducta patentemente artificiales y diseñadas de forma abstracta. Durante cerca de medio siglo, y en particular durante las «tres décadas gloriosas» de «pacto social» que acompañaron a la reconstrucción de postguerra, la «fábrica fordista» sirvió de modelo

de un ideal que imitaron con éxito diverso todas las demás empresas capitalistas.

Ambas tendencias, la una estricta y explícitamente anticomunal, mientras que la otra flirteaba y jugueteaba con la idea del nuevo avatar de la comunidad, representaron dos formas de gestión alternativas. Pero no estaba en tela de juicio la suposición de que los procesos sociales en general y el trabajo productivo en particular requerían ser *gestionados* en vez de librados a su propio impulso. Como tampoco la creencia en que el deber de «guiar y contener» era un componente obligatorio de la posición de los patronos *in loco parentis*. Durante la mayor parte de su historia, la modernidad fue una época de «ingeniería social» en la que no se podía confiar en la emergencia y reproducción espontánea del orden; una vez desaparecidas para siempre las instituciones autorregeneradoras de la sociedad moderna, el único orden concebible era el que se diseñaba utilizando el poder de la razón y se mantenía mediante el control y la gestión cotidianas.

## 5. DOS FUENTES DE COMUNITARISMO

Este breve examen del nuevo cosmopolitismo parece indicar que los triunfadores (quienes logran convertir la individualidad *de jure*, una *condición* que comparten con el resto de los hombres y mujeres modernos, en individualidad *de facto*, una *capacidad* que les distingue de un gran número de contemporáneos) no necesitan la comunidad. Es poco lo que podrían ganar de la densa red de obligaciones comunitarias, y podrían perderlo todo si quedan atrapados en esa red. Geoff Dench señaló en un estudio muy subestimado (y redactado mucho antes de que se hubieran inventado e incorporado al folklore de los «intelectualoides» la idea de hibridación global y los cosmopolitas flotantes) <sup>1</sup> la característica de la comunidad que impulsa a todos aquellos que pueden permitírselo a salir de ella: un elemento integrante de la idea de comunidad es la «obligación fraternal» de «compartir los beneficios entre sus miembros, con independencia de cuánto talento o cuán importantes sean». Esta característica por sí sola convierte el «comunitarismo» en una «filosofía de los débiles». Y «los débiles», podríamos añadir, son aquellos individuos *de jure* que no son capaces de practicar la individualidad *de facto*, por lo que caerían en el camino si la idea de que la gente merece lo que consigue obtener por su propia inteligencia y energía (y nada más que eso) se impusiera a la de la obligación de compartir. La idea

de que debe recompensarse el mérito, y sólo el mérito, se reelabora rápidamente en un estatuto de autocomplacencia con el que los poderosos y triunfadores pueden autorizarse a sí mismos disponer de generosos beneficios tomados de los recursos sociales. La sociedad abierta a todos los talentos pronto se convierte, a efectos prácticos, en una sociedad en la que la incapacidad de demostrar una habilidad especial se trata como un motivo suficiente para que alguien sea destinado a una vida de sumisión.

Destino que, cada vez más, se convierte en la condena a una miseria sin perspectivas cuando el triunfo de la ideología meritocrática se lleva inexorablemente a su conclusión lógica, es decir, al desmantelamiento de las garantías del estado de bienestar, a las garantías comunitarias frente a las desgracias individuales, o a la reconversión de tales garantías —que en tiempos se consideraron como una obligación fraternal sin discriminaciones, y por tanto un derecho universal— en una limosna que destinan a «quienes la necesitan» aquellos a «los que les da la gana» hacerlo.

Los «poderosos y triunfadores» no tendrían fácil prescindir de la cosmovisión meritocrática sin que se viera gravemente afectada la base social del privilegio que tan caro les es y al que no tienen ninguna intención de renunciar. Y en la medida en que esa cosmovisión se sostenga y se convierta en el canon de la virtud pública, no puede aceptarse el principio comunitario de compartir. La avaricia que tiene como resultado la resistencia a echar mano del propio bolsillo no es la única razón, quizá ni siquiera la única, de esa inaceptabilidad. Aquí intervienen cosas más importantes que la mera repugnancia frente al autosacrificio: entra aquí en juego el principio mismo en el que se basa una codiciada distinción social. Si cualquier cosa que no sea el mérito imputado se reconoce como el título legítimo que



da derecho a las recompensas que se ofrecen, ese principio perdería su maravillosa capacidad para conferir dignidad al privilegio. Para los «poderosos y triunfadores», el deseo de «dignidad, valor y honor» exige paradójicamente la negación de la comunidad.

Por cierto que esto pueda ser, no es toda la verdad. Los «poderosos y triunfadores» pueden sentir, *a diferencia* de los débiles y derrotados, aversión a los lazos comunitarios, pero *al igual* que el resto de los hombres y mujeres, encuentran que la vida vivida en ausencia de comunidad es precaria, muchas veces insatisfactoria y en ocasiones aterradora. La libertad y la comunalidad pueden chocar y entrar en conflicto, pero un compuesto que carezca de uno de ambos elementos no constituirá una vida satisfactoria.

La necesidad de ambos ingredientes se siente con mayor fuerza si cabe por el hecho de que la vida en nuestra sociedad en rápida globalización y desregulación (que ha dado origen a la nueva elite cosmopolita pero que Ulrich Beck ha descrito célebremente como *Risikogesellschaft*, sociedad del riesgo) es una *Risikoleben*, una vida de riesgo, una vida en la que «se colapsa la idea misma de controlabilidad, certidumbre o seguridad»<sup>2</sup>; y porque en ningún otro ámbito social se ha colapsado esa certidumbre y seguridad —y, en particular, el confortante sentimiento «de saber con seguridad qué va a ocurrir»— de forma tan espectacular como en el territorio subdefinido, subinstitucionalizado, desregulado y con demasiada frecuencia anómico de la extraterritorialidad que habitan los nuevos cosmopolitas. Hablar de un «colapso» quizá supondría conceder demasiado crédito a la certidumbre residual. No es que los antiguos mapas se hayan quedado anticuados y ya no ofrezcan una orientación fidedigna en este terreno poco conocido: se trata más bien de que nunca se han llevado a cabo reconoci-

mientos topográficos y que el organismo que debería realizarlos todavía no ha sido instituido ni es probable que se instituya en el futuro previsible. El territorio de frontera al que la huida a la extraterritorialidad ha transportado a los refugiados por elección propia nunca ha sido cartografiado; y tampoco tiene todavía características permanentes susceptibles de quedar fijadas en un mapa, en el caso de que alguien decidiera levantarlo. No es que aquí se «haya perdido» la comunidad; es que nunca ha surgido.

No se trata aquí de que se «nieguen las propias raíces»; no hay raíces que negar. Y lo que es aun más importante, no se trata de que se rechace la responsabilidad respecto a los débiles: no hay débiles a ese lado de los accesos rigurosamente vigilados, y por descontado tampoco responsabilidad respecto a su destino. De hecho, no existen estructuras claramente definidas, ni orígenes de clase que uno no puede dejar detrás, ni pasado reacio a desaparecer o a ser arrojado por la borda. De igual modo que el hábitat extraterritorial de la elite global es informe y desborda con facilidad cualquier frontera establecida y cualquier molde sólido, parece también blando y flexible, listo para laminado y moldeado por manos hábiles. Nadie impide a nadie ser lo que es y nadie parece impedir a nadie ser alguien distinto del que es. La identidad parece ser una cuestión de elección y resolución y hay que respetar las elecciones y recompensar la resolución. Los cosmopolitas son culturalistas innatos, naturales; en su versión del culturalismo, la cultura es un conjunto de convenciones revocables, el lugar de invención y experimentación, pero sobre todo algo que no tiene ningún punto de no retorno.

En el libro citado<sup>3</sup>, Richard Rorty escribe sobre la «izquierda cultural» estadounidense (una categoría que, en general, se solapa con la de la nueva elite cosmopolita que discutimos) que vino

a sustituir a la izquierda políticamente comprometida de la época de la «gran sociedad», y cuyos numerosos miembros

se especializan en lo que denominan «políticas de la diferencia» o «políticas de la identidad» o «políticas del reconocimiento». Esta izquierda cultural se toma más en serio los estigmas que el capital, las motivaciones psicosexuales profundas que la codicia descarada y [...] [Esta «izquierda cultural»] prefiere no hablar de dinero. Su enemigo principal es una estructura mental más que una estructura de relaciones económicas.

Fue una innegable conquista de la nueva izquierda instituir (al reflexionar sobre la experiencia «culturalista» y las prácticas cotidianas de su nuevo hábitat subdefinido) nuevas disciplinas académicas, como la historia de las mujeres, o los estudios sobre negros, gays, hispanoamericanos y otros «estudios de víctimas» (como los denominó genéricamente Stefan Collini); sin embargo, como observa cáusticamente Rorty, no se ven por ninguna parte estudios sobre los desempleados, sobre los sin techo o sobre quienes viven en remolques. Se ha permitido que «demagogos escurridizos como Patrick Buchanan saquen ventajas políticas de la inmensa barrera que separa a ricos y pobres».

En el blando, moldeable e informe mundo de la elite de la empresa global y la industria cultural, en el que todo puede hacerse y rehacerse mientras nada se mantiene duro y sólido durante mucho tiempo, no hay lugar para realidades obstinadas y rígidas como la pobreza, ni para la indignidad de quedarse a la zaga y la humillación vinculada a la incapacidad de sumarse al juego del consumo. La nueva elite, con suficientes coches privados como para no preocuparse por el penoso estado del transporte público, verdaderamente retiró detrás de sí los puentes que cruzaron sus padres, pero también olvidó que tales puen-

tes fueron *socialmente* contruidos y mantenidos y que, de no haber sido así, difícilmente hubieran desembarcado donde se encuentran ahora.

A todos los efectos prácticos, la nueva elite global se ha lavado las manos respecto al tema del «transporte público». La «redistribución» es algo definitivamente pasado de moda, arrojado al cubo de basura de la historia entre otros lamentables errores de juicio a los que ahora se atribuye retrospectivamente la opresión de la autonomía individual y por tanto el angostamiento de aquel «espacio» que, como a todos nos gusta repetir, todos «necesitamos más». También está pasada de moda la comunidad, entendida como un lugar en el que se participa por igual de un bienestar logrado conjuntamente; como una especie de convivencia que presume las responsabilidades de los ricos y da contenido a la esperanza de los pobres de que esas responsabilidades tendrán respaldo.

Eso no quiere decir que la «comunidad» esté ausente del vocabulario de la elite global, o que si lo está, si se habla sobre ella, sea vilipendiada y censurada. Se trata simplemente de que la «comunidad» del *Lebenswelt* de la elite global y aquella otra «comunidad» de los pobres y menesterosos sólo tienen un lejano parecido entre sí. En cada uno de los dos lenguajes en los que aparece, el lenguaje de la elite global y el lenguaje de quienes se han dejado a la zaga, la noción de «comunidad» connota experiencias de vida drásticamente diferentes y representa aspiraciones en agudo contraste.

Por mucho que estimen su autonomía individual, y por mucho que confíen en su capacidad personal y privada para defenderla eficazmente y para hacer buen uso de ella, los miembros de la elite global sienten en ocasiones la necesidad de pertenencia. Saber que uno no está solo y que los propios anhelos personales son compartidos por otros tiene un efecto reconfor-



tante. A la gente que va dando tumbos de una elección arriesgada a otra (después de todo, todos vivimos en la *Risikogesellschaft* y vivir en un mundo semejante es una *Risikoleben*), y que nunca tiene entera certeza de que la elección que han hecho les aportará los beneficiosos resultados en los que confían, no le vendrá mal que se le reconforte en cierta medida.

En nuestra época, tras la devaluación de las opiniones locales y la lenta pero imparable extinción de los «líderes locales de opinión» (cuestión que discutí con más detalle en los primeros dos capítulos de *Globalization: the Human Consequences*), quedan dos y sólo dos autoridades capaces de dotar de un poder reconfortante a los juicios que pronuncian o evidencian a través de sus acciones: la autoridad de los expertos, la gente «que sabe de verdad» (cuya área de competencia es demasiado vasta para que los no iniciados puedan explorarla y ponerla a prueba) y la autoridad del número (basada en el supuesto de que cuanto mayor sea el número, menos probable es que se equivoque). La naturaleza de la primera autoridad convierte a los extraterritoriales de la *Risikogesellschaft* en un mercado natural para el «boom de los consejeros». La naturaleza de la segunda les hace soñar con la comunidad y dar forma a la comunidad de sus sueños.

Esta comunidad de sueños es una extrapolación de las batallas por la identidad de las que está repleta su vida. Se trata de una «comunidad» de quienes piensan como ellos o actúan como ellos; una comunidad de *mismidad*, que, cuando se proyecta sobre la extensa pantalla de una conducta extensamente replicada/copiada, parece dotar a la identidad individual electiva de la sólida base que, de otro modo, quienes eligieron esa identidad no podrían confiar que tuviera. Cuando son monótonamente reiteradas por quienes están en el mismo entorno, las elecciones pierden mucho de su idiosincrasia y ya no aparecen azarosas, du-

dosas o arriesgadas: la solidez que inspira aquella confianza que tanto echarían de menos si hubieran seguido siendo únicos la toman prestada del peso impresionante de la masa.

Sin embargo, como ya hemos visto, la gente inmersa en batallas de identidad teme más a la victoria definitiva que a una sucesión de derrotas. La construcción de la identidad es un proceso inacabable y siempre incompleto y debe seguir siéndolo para cumplir su promesa (o, más exactamente, para mantener la credibilidad de su promesa de cumplimiento). En la política de la vida que envuelve la lucha por la identidad, lo que está en juego es ante todo la autocreación y la autoafirmación, y la libertad de elegir es, simultáneamente, el arma principal y el premio más codiciado. La victoria definitiva liquidaría de un solo golpe lo que está en juego, decomisaría las armas y anularía el premio. Para evitar esa eventualidad, la identidad debe permanecer *flexible* y siempre susceptible de ulterior experimentación y cambio; debe ser, verdaderamente, un tipo de identidad «hasta nuevo aviso». La facilidad para deshacerse de una identidad en el instante en que deja de satisfacer o es privada de su atractivo por la competencia de otras identidades en oferta, distintas y más seductoras, es mucho más vital que el «realismo» de la identidad que se está buscando o de la que uno se ha apropiado y disfruta momentáneamente.

Los mismos rasgos debe poseer la «comunidad», cuyos usos principales son confirmar, en virtud del impresionante poder del número, lo adecuado de la elección actual, y prestar parte de su gravedad a la identidad a la que confiere el sello de la «aprobación social». Debe ser tan fácil de desmontar como fácil ha sido de componer. Debe ser y permanecer flexible, sin ser nunca nada más que «hasta nuevo aviso» y «mientras dure la satisfacción». Su creación y desmantelamiento deben ser determinados por las elecciones que toman quienes la componen: por sus

decisiones de prestarle o retirarle su fidelidad. En ningún caso debe ser irrevocable la fidelidad una vez declarada: el lazo que crean las elecciones no debe perturbar, y no digamos excluir, diferentes elecciones posteriores. El lazo que se busca no debe ser vinculante para quienes lo encuentran. Para utilizar las famosas metáforas de Weber, lo que se busca es una capa ligera, no una jaula de hierro.

Estos requisitos son los que cumple la comunidad de la *Crítica del juicio: la comunidad estética* de Kant. La identidad parece compartir su estatuto existencial con la belleza: al igual que la belleza, no tiene más fundamento que el de un acuerdo ampliamente compartido, explícito o tácito, expresado en una aprobación consensual del juicio o en un comportamiento uniforme. Al igual que la belleza se reduce a la experiencia artística, la comunidad en cuestión se produce y consume en el «círculo cálido» de la experiencia. Su «objetividad» se teje enteramente a partir de los frágiles hilos de los juicios subjetivos, aunque el hecho de que sean tejidos conjuntamente da a esos juicios un barniz de objetividad.

Mientras permanezca viva, es decir, mientras sea experimentada, la comunidad estética está desgarrada por una paradoja: dado que traicionaría o refutaría la libertad de sus miembros si exigiera credenciales no negociables, tiene que mantener abiertas de par en par sus entradas y salidas. Pero si proclamara la falta de poder vinculante que se deriva de ese hecho, no podría desempeñar la función de reconfortar que fue el primer motivo por el que sus fieles se sumaron a ella. Esa es la razón por la que, en palabras del novelista/filósofo checo Ivan Klima<sup>4</sup>, «las fes sustitutivas tienen una fecha de caducidad limitada», y «cuanto más extraña la creencia, más fanáticos sus partidarios». Cuanto menos creíbles son las creencias expresadas por las elecciones (y menos probable que sean ampliamente compartidas,

y no digamos que despierten firme adhesión), tanto mayor pasión se requerirá para reunir y mantener la unión, reconocidamente vulnerable, de los fieles; y siendo la pasión el único cemento que mantiene unida a la compañía de los fieles, la «fecha de caducidad» de la «comunidad del juicio» será inevitablemente próxima. Al fin y al cabo, las pasiones son notorias por su incurable volatilidad y por el modo en el que cambian. La necesidad de la comunidad estética, principalmente de la variedad de comunidad estética que sirve a la construcción/desmantelamiento de la identidad, tiende por estas razones tanto a autopropetarse como a autoanularse. Esa necesidad nunca puede gratificarse, como tampoco dejará nunca de incitar a buscar satisfacción.

La necesidad de la comunidad estética generada por preocupaciones identitarias es el terreno nutricional favorito de la industria del entretenimiento: la vastedad de la necesidad explica en gran medida el asombroso y sostenido éxito de esa industria.

Gracias a las inmensas capacidades de la tecnología electrónica, pueden crearse espectáculos que ofrecen una oportunidad de participación y un foco de atención compartido a una multitud indefinida de espectadores físicamente lejanos. Debido a ese mismo carácter masivo de la audiencia y a la intensidad de la atención, el individuo se encuentra auténtico y plenamente «en presencia de una fuerza que es superior a él y ante la que se inclina»; se cumple así la condición que estableció Émile Durkheim<sup>5</sup> para el poder reconfortante de la guía moral idealizada y puesta en vigor por la sociedad. En estos días, esa guía funciona más estéticamente que éticamente. Su vehículo principal ya no es la autoridad ética de los líderes con sus visiones, ni la de los predicadores morales con sus homilias, sino el ejemplo de las «celebridades visibles» (celebridades *porque* son visibles); tampoco las sanciones vinculadas, ni su poder de imposición, disper-



so pero violento, es su principal arma. Como todos los objetos de la experiencia estética, la guía que insinúa la industria del entretenimiento funciona mediante la seducción. No hay sanciones para quienes se salen de las filas y se niegan a prestar atención, aparte de su propio horror a perderse una experiencia que deleita a otros y de la que disfrutaban otros (¡y cuántos otros!).

La autoridad de las celebridades se deriva de la autoridad de las cifras: crece (y declina) junto con el número de espectadores, oyentes, compradores de libros o de discos. El aumento y disminución de su poder de seducción (y por tanto de su poder reconfortante) está sincronizado con los movimientos pendulares de las audiencias televisivas y de los lectores de prensa sensacionalista; en efecto, la atención que prestan los gestores televisivos a las audiencias tiene una justificación sociológica más profunda de la que ellos son conscientes. El seguimiento de las hazañas de las celebridades no es un asunto de vana curiosidad o apetito por la diversión. La autoridad de las cifras convierte a los «individuos a la vista del público» en ejemplos autorizados: dota a su ejemplo de una gravedad añadida. En efecto, si muchas personas les observan atentamente, su ejemplo debe ser «superior» a lo que un único espectador por sí solo pueda aprender de su propia experiencia vital. No es de extrañar que, por expresarlo en la cita que hace Klima de *A User's Guide to the Millennium* (1997) de G. Ballard,

las entrevistas pululen por las ondas, una cháchara confesional en exceso abierta a quienes escuchan a escondidas. A casi cualquier minuto de la hora, políticos y actores cinematográficos, novelistas y celebridades de los medios de comunicación son preguntados incesantemente sobre su tema favorito, ellos mismos. Muchos describen su desgraciada niñez, alcoholismo y fracasos matrimoniales con una franqueza que

nos resultaría embarazosa en nuestros amigos más íntimos, y no digamos en completos extraños.

Lo que los ávidos espectadores esperan encontrar en las confesiones públicas de quienes están en el escenario es el reconfortante sentimiento de que su soledad, que conocen demasiado bien, no sólo es vivible, sino que con cierta buena suerte puede dar un buen servicio. Pero la gratificación que encuentran en primer término los espectadores que escuchan a escondidas las confesiones de las celebridades es el sentimiento de pertenencia que tanto se echa en falta: lo que se les promete día a día («casi a cada minuto de la hora») es una comunidad de no-pertenencia, una convivencia de solitarios. Al escuchar las historias de infancias desgraciadas, episodios de depresión y matrimonios rotos, se les conforta con la idea de que estar solo significa estar en una gran (y muy renombrada) compañía, y que afrontarlo todo en solitario es lo que les convierte a todos en una comunidad.

Klima lo expresa bien: hoy, la gente «necesita ídolos que les den un sentimiento de seguridad, permanencia y estabilidad en un mundo que es cada vez más inseguro, dinámico y cambiante». Sí, necesitan ídolos... pero decir que los necesitan por el «sentimiento de permanencia y estabilidad» es un error de Klima. En un mundo notoriamente «dinámico y cambiante», la permanencia y estabilidad del individuo, que evidentemente no es común a su entorno, sería una receta para el desastre. Los ídolos son necesarios para otro fin: para garantizar que la *no-permanencia* y la *inestabilidad* no son desastres sin paliativos, y pueden acabar siendo billetes premiados en la lotería de la felicidad; uno puede tener una vida razonable y gozosa entre arenas movedizas. Por consiguiente, los ídolos —es decir, aquellos ídolos que de verdad «son necesarios»— deben transmitir

(es más, encarnar) el mensaje de que la no permanencia perdurará, al tiempo que muestran que la inestabilidad es un lugar del que puede disfrutarse. Por cortesía de la industria publicitaria y de entretenimiento no son escasos tales ídolos. Klima enumera algunos:

Futbolistas, jugadores de hockey sobre hielo, tenistas, jugadores de baloncesto, guitarristas, cantantes, actores, presentadores de televisión y *top models*. De vez en cuando —y sólo simbólicamente— se suma a ellos algún escritor, pintor, estudioso, premio Nobel (¿se acuerda alguien de su nombre un año después?) o princesa cuya trágica muerte recuerda la antigua tradición de los mártires... hasta que también ella es olvidada.

Podemos apreciar que la selección de ninguna manera se ha hecho al azar y sin motivo. Como observa el propio Klima, «no hay nada tan efímero como el entretenimiento y la belleza física, y los ídolos que los simbolizan son igualmente efímeros». Ese es, en efecto, el aspecto crucial. Para servir a su fin, los ídolos tienen que ser lo bastante rutilantes como para deslumbrar a los espectadores y lo suficientemente formidables como para llenar el escenario por completo; pero también tienen que ser volátiles y móviles, de forma que desaparezcan rápidamente en alas de la memoria y dejen la escena libre para la multitud de ídolos en ciernes que esperan su turno. No debe haber tiempo para que se sedimenten vínculos duraderos entre los ídolos y sus *fans* y, en particular, ningún ídolo único debe tener un dominio duradero. Los espectadores permanecen cautivados por lo que, comparado con la duración de su vida, no se considerará más que un efímero instante. Las tumbas de los ídolos tempranamente muertos bordearán como miliarios el curso de la vida de los espectadores; se volverá a visitarlas y se les llevarán flores en los

aniversarios, pero dependerá de los espectadores, que ya han proseguido su camino, rescatar a los difuntos del olvido durante otro fugaz instante. Los ídolos siguen la pauta del «impacto máximo y obsolescencia instantánea» que, según George Steiner, es común a todas las invenciones culturales de la «cultura de casino» de nuestra época.

Los ídolos obran un pequeño milagro: hacen que suceda lo inconcebible; conjuran la «experiencia de comunidad» sin una comunidad real, la alegría de la pertenencia sin la incomodidad de estar atado. La convivencia *se siente como real, se vive como real*, pero sin embargo no está envenenada por la tenacidad, resistencia e inmunidad a los deseos individuales que para Durkheim eran los atributos de la realidad, pero que los habitantes móviles de la extraterritorialidad aborrecen y lamentan como una indebida e insoportable invasión de su libertad. Los ídolos, podríamos decir, se han hecho para adaptarse y servir a una vida rebanada en episodios. Las comunidades que se forman en torno a ellos son comunidades listas para el consumo, comunidades instantáneas para el consumo instantáneo; son totalmente desechables después de su uso. Son comunidades que no requieren una larga historia de construcción lenta y minuciosa, que no requieren un esfuerzo laborioso para garantizar su futuro. Mientras sean festiva y alegremente consumidas, las comunidades centradas en los ídolos son difíciles de distinguir de lo «auténtico»; pero cuando se comparan con lo auténtico tienen la ventaja de estar libres de lo repelentemente «pegajoso» y embarazoso de las *Gemeinschaften* ordinarias, con su odiosa tendencia a sobrevivir a su utilidad y buena recepción. El truco que llevan a cabo las comunidades estéticas centradas en los ídolos es transformar la «comunidad», de un temido adversario de la libertad de elección individual, en una manifestación y reconfirmación (genuina o ilusoria) de la autonomía individual.



No todas las comunidades estéticas están centradas en los ídolos, indudablemente. Ese papel fundamental de la «celebridad en el candelero» puede ser desempeñado por otras entidades, en particular una amenaza verdadera o supuesta, pero que suscite el pánico (por ejemplo, la intención de realojar a solicitantes de asilo cerca de un área residencial establecida, o el rumor de que los estantes del supermercado están repletos de alimentos genéticamente modificados con consecuencias desconocidas para los consumidores); o por algo que represente la figura del «enemigo público» (por ejemplo, un pedófilo excarcelado y que campa ahora por sus respetos, mendigos molestos o «im-presentables» vagabundos que duermen al raso en lugares públicos). En ocasiones, una comunidad estética puede constituirse en torno a un acontecimiento festivo único, como un festival de música pop, un partido de fútbol o un espectáculo de moda que atraiga a las masas. Otras comunidades estéticas se constituyen en torno a «problemas» con los que los individuos bregan independientemente en su propia rutina cotidiana (por ejemplo, el combate contra el exceso de peso); ese tipo de «comunidad» perdura mientras dure el ritual semanal o mensual programado, y vuelve a disolverse una vez reconfortados sus miembros en la seguridad de que enfrentarse a sus problemas individuales utilizando el ingenio y las habilidades individuales es lo correcto y que todos los demás individuos hacen lo propio con cierto éxito y jamás con una derrota definitiva.

Todos los agentes, acontecimientos e intereses de este tipo que proporcionan un centro de atención sirven como «perchas» de las que un gran número de individuos cuelgan temporalmente pesares y preocupaciones que se experimentan y enfrentan de forma individual; pesares y preocupaciones que poco después vuelven a descolgarse y a colgarse en otra parte: por ese motivo, las comunidades estéticas pueden describirse como

«comunidades percha». Sea cual sea su punto focal, la característica común a las comunidades estéticas es la naturaleza superficial y episódica de los vínculos que surgen entre sus miembros. Los vínculos son friables y efímeros. Como se entiende y se ha acordado de antemano que pueden deshacerse a petición, tales vínculos también causan escasas incomodidades y suscitan poco o ningún temor.

Algo que la comunidad estética no hace en modo alguno es tejer entre sus participantes una red de *responsabilidades éticas*, y por tanto de *compromisos a largo plazo*. Sean cuales sean los lazos que se establezcan en la vida explosivamente breve de la comunidad estética, en realidad no atan: son, literalmente, «vínculos sin consecuencias». Tienden a evaporarse en el momento en el que los lazos humanos importan de verdad: es decir, en el momento en que se necesitan para compensar la falta de recursos o la impotencia de los individuos. Como las atracciones que ofrecen algunos parques temáticos, los lazos de las comunidades estéticas están destinados a «ser experimentados», y a ser experimentados en el acto: no a volver a casa con ellos y a consumirlos en la tediosa rutina del día a día. Son, podríamos expresarlo así, «lazos de carnaval», y las comunidades que los constituyen son «comunidades de carnaval».

Sin embargo, este no es el estímulo que impulsa a los individuos *de jure* (es decir, individuos «por designación», a los que se les dice que resuelvan sus problemas por su propio ingenio o por la simple razón de que nadie más lo hará por ellos), que luchan en vano por convertirse en individuos *de facto* (es decir, por convertirse en dueños de su destino por los hechos, y no meramente por pública proclamación o por autoengaño) a buscar un tipo de comunidad que, colectivamente, podría hacer realidad aquello que, individualmente, echan de menos y les falta. La comunidad que buscan sería una comunidad *ética*, casi en

todos sus aspectos lo opuesto a la variedad «estética». Sería preciso que estuviera tejida de compromisos a largo plazo, de derechos inalienables y obligaciones irrenunciables, que gracias a su durabilidad prevista (y mejor aún garantizada institucionalmente) pudieran tratarse como variables conocidas cuando se planea el futuro y se idean proyectos. Y los compromisos que hacen ética una comunidad serían del tipo del «compartir fraternalmente», reafirmando el derecho de todos sus miembros a un seguro comunitario frente a los errores y desgracias que son los riesgos inseparables de la vida individual. En suma, lo que probablemente percibirán los individuos *de jure* pero es evidente que no *de facto* en la visión de la comunidad es una garantía de certidumbre y seguridad, las cualidades que más echan de menos en los empeños de su vida y a las que no pueden acceder mientras sigan actuando en solitario y dependiendo sólo de los escasos recursos de los que disponen privadamente.

Con demasiada frecuencia, ambos modelos de comunidad, bastante distintos, se han colapsado en uno solo y confundido en el «discurso comunitario» actualmente en boga. Una vez que se han colapsado en uno solo, las notorias contradicciones que los separan se presentan equivocadamente como problemas filosóficos y como un dilema a resolver mediante el refinamiento del razonamiento filosófico, en lugar de describirse como productos de genuinos conflictos sociales, que es lo que realmente son.

## 7. DE LA IGUALDAD AL MULTICULTURALISMO

En el mundo contemporáneo parece haber una destacada excepción al proceso aparentemente imparable de desintegración de las comunidades de tipo ortodoxo: las denominadas «minorías étnicas». Éstas parecen conservar de forma cabal el carácter adscriptivo de la pertenencia comunal, la condición para la reproducción continua de la comunidad. Por definición, sin embargo, la adscripción no es cuestión de elección; y, en efecto, elecciones tales como las que median la reproducción de las minorías étnicas como comunidades son el producto de la imposición más que de la libertad de elegir y tienen escasa semejanza con el tipo de libre toma de decisiones que se imputa al consumidor liberado de la sociedad liberal. Los «valores comunales», como ha señalado Geoff Dench<sup>1</sup>,

giran en torno a la pertenencia a un grupo del que en principio no hay escapatoria [...]. Las colectividades poderosas son las que prescriben a otras más débiles la pertenencia a un grupo, sin tener muy en cuenta si esas identidades atribuidas tienen una base subjetiva.

Se asigna a la gente a una «minoría étnica» sin pedirle su consentimiento. Puede que esté satisfecha de esa asignación, que llegue a disfrutar de ella o incluso a luchar por su perpetuación bajo diversos eslóganes del tipo «lo negro es bello». Lo que importa, sin embargo, es que esto no tiene una in-



fluencia tangible sobre el hecho del confinamiento [*enclosure*], que es administrado por las «colectividades poderosas» dominantes, y perpetuado por la circunstancia de su administración. Por tanto, se cumplen las condiciones de separación cultural y de reducción de la comunicación intercultural que Robert Redfield consideraba indispensables para que se constituyera una comunidad, si bien no del modo que Redfield imaginaba al generalizar a partir de su experiencia antropológica: las «minorías étnicas» son en primer lugar y ante todo productos de un «confinamiento desde el exterior», y sólo en segundo término, si acaso, resultado del autoconfinamiento.

La de «minoría étnica» es una rúbrica bajo la que se esconden u ocultan entidades sociales de tipos diferentes, y rara vez se hace explícito qué es lo que las hace diferentes. Esas diferencias no se derivan de los atributos de la minoría en cuestión, y mucho menos de cualquier estrategia que pueda seguir la conducta de los miembros de la minoría. Las diferencias se derivan del contexto social en el que fueron convertidas en lo que son: de la naturaleza de esa adscripción impuesta que condujo al confinamiento. La naturaleza de la «sociedad en sentido amplio» deja su sello indeleble en cada una de sus partes.

Puede decirse que la más crucial de las diferencias que dividen los fenómenos recogidos bajo el nombre genérico de «minoría étnica» está relacionada con el paso de la etapa de la modernidad en la que se construyeron las naciones a la fase posterior al estado-nación.

«Construcción de naciones» significó la aplicación del principio de «un estado, una nación» y por tanto, en última instancia, la negación de la diversificación étnica entre los súbditos. Desde la perspectiva del «estado-nación» culturalmente unificado y homogéneo, las diferencias de idioma o de costumbres que se

encontraban en el territorio bajo jurisdicción del estado no eran sino reliquias del pasado que aún no se habían extinguido del todo. La ilustración o los procesos de civilización que presidían y controlaban los poderes estatales ya unificados estaban concebidos para garantizar que tales vestigios residuales del pasado no sobrevivieran durante mucho tiempo. La nacionalidad compartida estaba destinada a desempeñar un papel legitimador crucial en la unificación política del estado, y la invocación de las raíces comunes y de un carácter común estaba llamada a ser el principal instrumento de movilización ideológica: la producción de la lealtad y la obediencia patrióticas. Ese postulado chocaba con la realidad de los diversos idiomas (redefinidos ahora como dialectos locales y tribales destinados a ser sustituidos por un único idioma nacional estándar), tradiciones y hábitos (redefinidos ahora como provincianismos y destinados a ser sustituidos por una narración histórica estándar y por un calendario estándar de rituales de recuerdo). «Local» y «tribal» significaban atraso; ilustración significaba progreso, y progreso significaba elevar el mosaico de las formas de vida a un nivel superior, común a todos. En la práctica, significaba la homogeneidad nacional, y dentro de las fronteras del estado no había lugar más que para un idioma, una cultura, una memoria histórica y un sentimiento patriótico.

La praxis de la construcción nacional tenía dos caras: una nacionalista y una liberal. Su cara nacionalista era lóbrega, sombría, y severa; a veces cruel, raras veces benigna. La mayoría de las veces el nacionalismo era belicoso y en ocasiones sangriento... siempre que encontraba una forma de vida reacia a abrazar el modelo de «una nación» y deseosa de persistir en sus propios hábitos. El nacionalismo deseaba educar y convertir, pero si la persuasión y el adoctrinamiento fallaban, o si sus resultados tardaban en llegar, recurría debidamente a la coerción: la defensa

de la autonomía local o étnica era criminalizada, los líderes de la resistencia étnica se declaraban rebeldes o terroristas y se encarcelaba o decapitaba, hablar «dialectos» en lugares públicos o en ocasiones públicas se penalizaba. El plan nacionalista para *asimilar* la variedad de formas de vida tradicionales y disolverlas en un único modelo nacional tenía que ser apoyado por el poder. De igual modo que el estado moderno necesitó del fanatismo nacionalista como principal legitimación de su soberanía, así el nacionalismo necesitaba un estado fuerte para cumplir su objetivo de unificación. El poder estatal que demandaba el nacionalismo tenía que estar libre de rivales. Todas las autoridades alternativas eran refugio de la sedición. Las comunidades —étnicas o locales— eran las principales sospechosas y las principales enemigas.

La cara liberal era completamente distinta a la nacionalista. Era amable y benevolente; sonreía la mayor parte del tiempo, y su sonrisa era acogedora. Mostraba repugnancia a la vista de la coerción y odio a la crueldad. Los liberales rechazaban el obligar a actuar a nadie en contra de su propia voluntad, y sobre todo se negaban a permitir que alguien hiciera lo que ellos aborrecían: imponer por la fuerza una conversión no deseada o evitar, también por la fuerza, la conversión, si era la conversión lo que se elegía. Las comunidades étnicas y locales, cuyas fuerzas conservadoras reprimían a los individuos ávidos de autoafirmación y autodeterminación, también eran para los liberales las principales culpables y se convirtieron en los principales enemigos a batir. El liberalismo creía que si se negaba la libertad únicamente a los enemigos de la libertad y no se toleraba a los enemigos de la tolerancia, de los calabozos del provincianismo y la tradición surgiría la esencia pura común a todos los humanos. Nada impediría entonces que ninguno de ellos eligiera libremente una lealtad y una identidad que se ofrecía a todos.



En lo que respecta al destino de las comunidades, la elección entre la cara nacionalista o liberal del estado-nación emergente suponía escasa diferencia: puede que el nacionalismo y el liberalismo prefirieran estrategias diferentes, pero compartían el mismo objetivo. No había lugar para la comunidad, y sin duda alguna no había lugar para una comunidad autónoma o auto-gobernada, ni en la «única nación» de los nacionalistas ni en la república liberal de los ciudadanos libres y sin ataduras. Con independencia de cuál de las dos caras mirara, lo que contemplaba la desaparición inminente de *les pouvoirs intermédiaires*.

Las perspectivas que el proyecto de construcción de naciones abría a las comunidades étnicas era una elección sombría: asimilarse o perecer. Ambas alternativas apuntaban en última instancia al mismo resultado. La primera suponía la aniquilación de la diferencia, la segunda la aniquilación del diferente, pero ninguna de ellas admitía la posibilidad de la supervivencia de la comunidad. El objetivo de las presiones asimilatorias era privar a los «otros» de su «otredad»; hacerlos indiscernibles del resto del cuerpo de la nación, digerirlos completamente y disolver su idiosincrasia en el compuesto uniforme de la identidad nacional. La estratagema de exclusión y/o eliminación de las partes de la población supuestamente indigeribles e insolubles tenía que desempeñar una doble función. Se utilizaba como arma (para separar, física o culturalmente, los grupos o categorías que se consideraban demasiado extraños, demasiado profundamente inmersos en sus propios hábitos o demasiado recalcitrantes al cambio para perder jamás el estigma de su otredad) y como amenaza (para despertar mayor entusiasmo en pro de la asimilación entre los laxos, entre quienes albergaban reservas y mostraban escasa entrega).

La elección del destino no siempre se dejaba a las comunidades. La decisión respecto a quién y quién no era apto para la



asimilación (y, a la inversa, quién estaba destinado a ser excluido para evitar que contaminara el cuerpo nacional y minara la soberanía del estado-nación) tenía que tomarla la mayoría dominante, no la minoría dominada. Y dominar significa, más que ninguna otra cosa, tener la libertad de cambiar las propias decisiones cuando ya no resultaran satisfactorias; ser fuente de una constante incertidumbre en las condiciones de vida de los dominados. Las decisiones de la mayoría dominante eran notorias por su ambigüedad y más aún por su volatilidad. En estas circunstancias, los miembros de las minorías dominadas tomaban al azar la elección entre realizar un esfuerzo serio por asimilarse o rechazar la oferta y perseverar en los propios hábitos comunales independientes, pasara lo que pasara; muchos de los factores de los que dependía la diferencia entre el éxito y el fracaso permanecían obstinadamente fuera de su control. En palabras de Geoff Dench, una vez «suspendidos en el limbo entre la promesa de la plena integración y el temor de la exclusión continua», los individuos pertenecientes a las minorías nunca sabrían

si era realista verse a sí mismos como agentes libres de la sociedad o si no era mejor mandar al infierno toda la ideología oficial y congregarse con otra gente que compartiera la misma experiencia de rechazo [...].

Este problema del énfasis relativo que había que poner en la acción personal en vez de en la acción colectiva [...] es aún más definitorio y perturbador para aquellos individuos pertenecientes a las minorías porque para ellos la elección conlleva una segunda dimensión.

Cara, ganas; cruz, pierdo. La promesa de igualdad que espera al extremo del camino tortuoso y lleno de revueltas que conduce a la asimilación puede ser retirada en cualquier momento

sin que se ofrezca ninguna explicación. Los que exigen el esfuerzo son también quienes están encargados de juzgar sus resultados, y es sabido que son jueces no sólo exigentes, sino también volubles. Además, cualquier esfuerzo sincero por «convertirse en uno de ellos» acarrea indefectiblemente una paradoja. «Ellos» se enorgullecen de (de hecho, se definen por) haber sido desde siempre lo que son, al menos de haberlo sido desde el antiguo acto de creación milagrosa ejecutado por el Héroe Fundador de la Nación; *convertirse* en lo que uno *ha sido* gracias a una larga cadena de ancestros que se remonta a tiempos inmemoriales es una contradicción en los términos cabal y verdadera. Es cierto que la fe moderna permite que cualquiera llegue a ser cualquier cosa, pero algo que no permite es que uno se convierta en alguien que *nunca ha sido ningún otro*. Incluso los más fanáticos y diligentes de quienes se asimilan voluntariamente llevan consigo a la «comunidad de destino» el estigma de sus orígenes extraños, un estigma que jamás hará inexistente ningún juramento de lealtad ni ningún esfuerzo extremo por negarse a sí mismos para probar su sinceridad. El pecado de los orígenes equivocados —el pecado original— puede rescatarse del olvido en cualquier momento y convertirse en un cargo contra los más conscientes y devotos de los «asimilados». El examen de admisión nunca es un examen final; no puede aprobarse de forma definitiva.

El dilema al que se vieron enfrentados aquellos a los que los promotores de la unidad nacional declararon «minorías étnicas» no tenía ninguna solución evidente y carente de riesgos. Además, si quienes aceptaban la oferta de asimilación cortaban sus vínculos con su comunidad nativa y volvían la espalda a sus antiguos hermanos con el fin de demostrar su lealtad inquebrantable a sus nuevos hermanos electivos, inmediatamente se convertían en sospechosos del morboso vicio de chaqueteo des-

leal y por tanto de ser tipos en los que no se podía confiar. Si, por otro lado, se comprometían en el trabajo comunitario para ayudar a sus hermanos de nacimiento a levantarse colectivamente por encima de su inferioridad colectiva y de la discriminación que sufrían colectivamente, eran acusados de inmediato de doble juego y duplicidad y se les preguntaba de qué parte estaban.

Por tanto, en algún sentido perverso puede que fuera mejor, incluso más humano, que uno fuera declarado inepto para la asimilación desde el principio y por tanto se le denegara la elección. Es cierto, sí, que tal declaración conllevaría enormes sufrimientos, pero también podría ahorrar sufrimientos enormes. El tormento del riesgo, el temor de embarcarse en un viaje que podía resultar sin objeto pero también sin retorno, es el mayor de los sufrimientos a los que escapaba aquella «minoría» a la que se le negaba explícitamente una invitación a unirse a la nación, o, en el caso de que se le extendiera esa invitación, le era desvelado en una fase temprana que se trataba de una promesa falsa.

A quienes se les niega sumariamente el derecho a la asimilación les adviene con la mayor naturalidad el «comunitarismo». Se les ha negado la elección: buscar un refugio en la supuesta «fraternidad» del grupo nativo es su única opción. El voluntarismo, la libertad individual, la autoafirmación son sinónimos de la emancipación de los lazos comunales, de la capacidad de pasar por alto la adscripción heredada, y eso es precisamente de lo que han sido privados al no extenderseles o retirarseles la oferta de asimilación. Los miembros de las minorías étnicas no son «comunitaristas naturales». Su «comunitarismo realmente existente» está impulsado desde el poder, es el resultado de la expropiación. La propiedad de la que no se les permite disponer o que se les retira es el derecho a elegir. Todo

lo demás se sigue de ese acto primario de expropiación; en cualquier caso, no se produciría si no hubiera ocurrido la expropiación. La decisión de los dominadores de confinar a los dominados en la concha de una «minoría étnica» porque se resisten a romper esa concha o son incapaces de hacerlo tiene todos los signos de una profecía que se cumple a sí misma.

Para citar a Dench una vez más:

Los valores fraternalistas son inevitablemente hostiles al voluntarismo y a la libertad individual. No tienen una concepción válida del hombre natural y universal [...]. Los únicos derechos humanos que pueden admitirse son aquellos que conllevan lógicamente los deberes con las colectividades que los otorgan.

Los deberes individuales no pueden ser meramente contractuales; la situación de no elección a la que el acto de exclusión sumaria ha arrojado a la «minoría étnica» redundante en una situación de no elección para sus miembros individuales cuando se trata de sus deberes comunales. Una respuesta común al rechazo es el espíritu de «fortaleza asediada», que niega a todos quienes están dentro cualquier opción e impone la lealtad incondicional a la causa común. Será tachado de traición no sólo el rechazo explícito a asumir el deber comunal, sino la dedicación menos que plena a la causa comunal. En cada gesto escéptico y en cada cuestionamiento de la sabiduría de los hábitos comunales se intuirá una siniestra conspiración «quintacolumnista». Los poco entusiastas, los tibios, los indiferentes se convierten en los enemigos capitales de la comunidad; las principales batallas se librarán en el frente interno más que en las murallas de la fortaleza. La sedicente fraternidad revela su cara fratricida.



En el caso de la exclusión sumaria, nadie puede optar fácilmente por quedarse al margen del confinamiento comunal; quienes tienen riqueza y recursos no tienen, como todos los demás, a dónde ir. Esta circunstancia aumenta la resistencia de la «minoría étnica» y le da una ventaja de supervivientes sobre las comunidades que no han sido aisladas por barricadas de la «sociedad en sentido amplio» y que tienden a disipar y perder su peculiaridad mucho más rápidamente, y que son prontamente abandonadas por sus elites nativas. Pero también recorta más aún la libertad de los miembros de la comunidad.

Se han combinado muchas causas para hacer poco realista la doble estrategia de construcción de naciones. Y son todavía más las razones que se han aliado para hacer menos urgente la aplicación de esa estrategia, para que se busque con menos avidez o para que sea indeseable sin más. Puede sostenerse que la globalización acelerada es la «metarrazón», un proceso de transformación del que se siguen todas las demás razones.

Más que ninguna otra cosa, «globalización» significa que la red de dependencias está adquiriendo rápidamente un alcance mundial, un proceso que no está siendo acompañado por una extensión similar de instituciones viables de control político y por la aparición de algo que se asemeje a una cultura auténticamente global. La separación entre el poder y la política está estrechamente interrelacionada con el desarrollo desigual de la economía, la política y la cultura (en otros tiempos coordinadas en el marco del estado-nación): el poder, tal como se encarna en la circulación mundial de capital e información, se hace extraterritorial, en tanto que las instituciones políticas existentes siguen siendo locales, igual que antes. Esto conduce inevitablemente a la progresiva pérdida de poder del estado-nación; incapaces ya de exhibir los suficientes recursos como para cuadrar eficazmente los libros y desarrollar una política social independiente, los go-

biernos de los estados tienen pocas alternativas, salvo seguir una estrategia de desregulación: es decir, renunciar al control sobre los procesos económicos y culturales y cederlo a los «poderes del mercado», es decir, a fuerzas esencialmente extraterritoriales.

El abandono de esa regulación normativa que fue la marca distintiva del estado moderno hace redundantes la movilización cultural/ideológica de la población sometida, que en tiempos fue la principal estrategia del estado moderno, y la evocación de la nacionalidad y del deber patriótico, en tiempos su legitimación principal: han dejado de servir a un propósito visible. El estado ya no preside los procesos formales de integración social o gestión del sistema que hacen indispensables la regulación normativa, la gestión de la cultura y la movilización patriótica, dejando tales tareas (intencionadamente o por abandono) a fuerzas sobre las que no tiene una jurisdicción efectiva. El control policial del territorio administrado es la única función que se deja enteramente en manos de los gobiernos estatales; el estado y sus órganos han abdicado de otras funciones ortodoxas, o han llegado a compartirlas y por tanto sólo las controlan parcialmente, sin autonomía.

Esta transformación, sin embargo, priva al estado de su estatus pasado como sede principal, quizá única, del poder soberano. Las naciones, en tiempos sólidamente amparadas por la coherencia de la soberanía multidimensional del estado-nación, se encuentran en un vacío institucional. La seguridad institucional ha sufrido una conmoción; como ha indicado Jeffrey Weeks en otro contexto<sup>2</sup>, las antiguas historias que se repetían para volver a fortalecer la confianza en la pertenencia pierden progresivamente credibilidad, y a medida que esas antiguas historias de pertenencia grupal (comunal) pierden verosimilitud aumenta la demanda de «historias de identidad» en las que «nos relatamos a nosotros mismos de dónde venimos, qué somos ahora y adón-

de vamos»; hay una necesidad urgente de tales historias para restablecer la seguridad, construir confianza y hacer «posible una interacción con otros que tenga sentido». «A medida que las antiguas certidumbres y lealtades son barridas, la gente busca nuevas pertenencias.» El problema de las nuevas historias de identidad, en agudo contraste con las antiguas historias de «pertenencia natural» verificadas diariamente por la solidez, aparentemente invulnerable, de instituciones profundamente afianzadas, es que «es preciso labrarse la confianza y el compromiso en relaciones que nadie determina que deban perdurar a no ser que los individuos decidan lograr que perduren».

El vacío normativo abierto por la retirada de la puntillosa regulación estatal sin duda trae más libertad. Ninguna «historia de identidad» es inmune a las correcciones; puede ser objeto de una retractación si se desvela insatisfactoria o no tan buena como la próxima. En el vacío, la experimentación es fácil y encuentra escasos obstáculos: el inconveniente es que, gratificantes o no, los productos experimentales nunca son seguros; su expectativa de vida es reconocidamente breve y por tanto la seguridad existencial que prometían volver a traer se resiste a llegar. Si las relaciones (incluida la convivencia comunal) no tienen más garantía de perdurabilidad que la elección de «hacerlas perdurar» por la que han optado los individuos, es preciso repetir diariamente esa elección, y es preciso manifestarla con un celo y dedicación que la haga arraigar de verdad. Las relaciones elegidas no perdurarán a no ser que la voluntad de que arraiguen se proteja frente al peligro de disipación.

Ésta no es una gran tragedia (puede que incluso sea una buena noticia) para los individuos con recursos y confianza en sí mismos que cuentan con su propia capacidad para remontar corrientes adversas y evitar que sus elecciones sean arrastradas

o, si falla eso, para hacer nuevas elecciones, diferentes, pero no menos satisfactorias. Tales individuos no se sienten acuciados a buscar respaldo comunal a su seguridad, dado el elevado precio que conllevan todos los compromisos a largo plazo (y por tanto la pertenencia a una comunidad que no permite la libre elección ni en el momento de entrar ni en el de salir). Las cosas son distintas en el caso de los individuos que ni tienen recursos ni confianza en sí mismos. Para tales individuos, la sugerencia de que la colectividad en la que buscan refugio y de la que esperan protección tiene un fundamento más sólido que la elección individual, notoriamente caprichosa y volátil, es exactamente el tipo de noticia que desean oír. No parece en absoluto siniestro el precio que conlleva una pertenencia involuntaria y vitalicia que no permite una rescisión a petición, dado para los individuos débiles y sin recursos lo que se deniega —el derecho a una libre elección de identidad— nunca dejó de ser una ilusión y, para empeorar las cosas, también motivo de autolamentación perpetua y humillación pública.

Así que, como señala Jeffrey Weeks,

De hecho, el sentimiento más fuerte de comunidad probablemente provendrá de grupos que consideran amenazadas las premisas de su existencia colectiva y que a partir de esto construyen una comunidad de identidad que proporciona un fuerte sentimiento de resistencia y poder. Al sentirse incapaz de controlar las relaciones sociales en las que se encuentra, la gente reduce el mundo al tamaño de sus comunidades y actúa políticamente sobre esa base. Con demasiada frecuencia, el resultado es un particularismo obsesivo como forma de aceptar la contingencia o vérselas con ella.

Refundir fragilidades y debilidades individuales muy reales en la potencia (imaginada) de la comunidad tiene como



resultado una ideología conservadora y una praxis exclusivista. El conservadurismo («la vuelta a las raíces») y el exclusivismo («ellos» son, colectivamente, una amenaza para «nosotros», colectivamente) son indispensables si el verbo ha de hacerse carne, si la comunidad imaginaria ha de tender la red de dependencias que la podría hacer real, y si ha de funcionar el célebre principio de W. I. Thomas según el cual «si la gente define una situación como real, sus consecuencias tienden a hacerse reales».

La triste verdad es que la abrumadora mayoría de la población que quedó huérfana del estado-nación cuando éste abandonó una por una sus funciones de generar seguridad y confianza pertenece a la categoría de los «frágiles y débiles». A todos se nos exige, como observó Ulrich Beck, «buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas», pero sólo una pequeña minoría de la nueva elite extraterritorial puede jactarse de haberlas encontrado o, si todavía no las ha encontrado, de ser plenamente capaces de encontrarlas en el futuro más inmediato. Buscar con la práctica certeza de encontrar es un pasatiempo placentero, y el todavía-no-haber-encontrado o el hecho de que lo que se ha encontrado esta vez aun no sea lo adecuado añade, si cabe, interés al largo viaje de descubrimiento. Buscar con la práctica certeza del fracaso es, sin embargo, una experiencia angustiosa, por lo que la promesa de exonerar de la obligación de seguir buscando a quienes buscan tiene un grato sonido. Siguiendo el ejemplo de Odiseo, es preciso taparse cuidadosamente los oídos para no caer víctimas del canto de las sirenas.

Vivimos en una época de gran y creciente migración global. Los gobiernos llevan al límite su ingenio para congraciarse con los electores endureciendo las leyes de inmigración, restringiendo los derechos de asilo, ensombreciendo la imagen de los «inmigrantes económicos» que, a diferencia de los electo-

res a los que se anima a salir en busca de la prosperidad económica, da la casualidad de que también son extranjeros; pero hay escasas perspectivas de que vaya a detenerse la «segunda versión de la gran migración de naciones». Los gobiernos y los juristas a los que contratan hacen lo imposible por trazar un límite entre la libre circulación del capital, las finanzas, las inversiones y los hombres de negocios que son sus agentes, dándoles la bienvenida y deseando que se multipliquen, y las migraciones de personas en busca de trabajo, migraciones que execran públicamente para no ser derribados por sus electores; sin embargo, no puede trazarse un límite semejante, y, si se trazara, quedaría rápidamente invalidado. Existe un punto en el que ambas intenciones se contradicen: la libertad de comercio e inversión pronto alcanzaría sus límites si no se complementara con el derecho de quienes buscan trabajo a ir a donde hay puestos de trabajo por cubrir.

No puede negarse el hecho de que esas «fuerzas del mercado» en libre flotación extraterritorial contribuyen a poner en marcha las «migraciones económicas». Sin embargo, los gobiernos territoriales se ven obligados a cooperar una y otra vez, por muy reacios que sean. Conjuntamente, ambas fuerzas promueven los procesos que al menos una de ellas desearía ardentemente detener. Según el estudio de Saskia Sassen<sup>3</sup>, las acciones de los agentes extraterritoriales y de los gobiernos locales estimulan una migración cada vez más intensa, digan lo que digan sus portavoces. La gente que carece de ingresos y a la que le quedan escasas esperanzas tras la devastación de las economías locales tradicionales es presa fácil para organizaciones semioficiales o semicriminales especializadas en el «tráfico de seres humanos». (En los años noventa, se calcula que las organizaciones criminales ganaron 3,5 millardos de dólares anuales con la inmigración ilegal, aunque no sin que los gobiernos les

ofrecieran su apoyo tácito o miraran a otro lado. Si, por ejemplo, Filipinas intentaba cuadrar sus libros y pagar parte de la deuda gubernamental mediante la exportación oficial de su población excedentaria, las autoridades estadounidenses y japonesas aprobaban leyes que permitían la importación de trabajadores extranjeros en ramas que sufrían una escasez aguda de mano de obra.)

El sedimento de las presiones combinadas es una extensión global de las diásporas étnicas; la gente sigue siendo mucho menos volátil que los ciclos económicos de expansión y depresión, y la historia de los ciclos pasados deja tras de sí una estela larga y ancha de trabajadores inmigrantes que luchan por asentarse. Incluso aunque desearan embarcarse en otro viaje y marcharse, las mismas contradicciones políticas que «introdujeron» a los inmigrantes les impedirían seguir sus deseos. Los inmigrantes no tienen más elección que la de convertirse en otra «minoría étnica» en el país de acogida. Y los locales no tienen más elección que prepararse para una larga vida entre diásporas. Se espera de ambos que encuentren su propio modo de abordar las realidades a cuya creación ha contribuido el poder.

Como conclusión de su amplio estudio sobre una de esas diásporas en Gran Bretaña, Geoff Dench sugiere que

Mucha gente en Gran Bretaña [...] considera a las minorías étnicas como personas ajenas cuyo destino y lealtades divergen obviamente de los de los británicos, y cuya situación de dependencia e inferioridad en Gran Bretaña se da por supuesta. Siempre que surge un conflicto de intereses, es un axioma que la simpatía pública estará en contra de ellos<sup>4</sup>.

Esto, evidentemente, no se aplica sólo a Gran Bretaña, ni sólo a una «minoría étnica» (la maltesa), objeto del estudio de

Dench. Las actitudes que refiere se han registrado en todo país con diásporas de cierto tamaño, lo que significa prácticamente en todo el globo. La proximidad de «extraños étnicos» desencadena instintos étnicos en los locales, y las estrategias que siguen esos instintos están orientadas a la separación y reclusión en guetos, lo que a su vez repercute en el impulso de autoextrañamiento y autoconfinamiento del grupo recluso a la fuerza en un gueto. El proceso tiene todas las características de la «cadena cis-mogénica» de Gregory Bateson, conocida por su propensión a autopropetarse y notoriamente difícil de detener, y no digamos cortar. Así, la tendencia al confinamiento comunal se desencadena y alienta en ambas direcciones.

Por mucho que los líderes de opinión de orientación liberal puedan lamentar este estado de cosas, parece que no hay en el horizonte agentes políticos genuinamente interesados en quebrar el círculo vicioso de exclusividades que se refuerzan mutuamente, y no digamos por actuar en la práctica para eliminar sus fuentes. Por otro lado, muchas de las fuerzas más poderosas conspiran, o al menos actúan al unísono, para perpetuar la tendencia exclusivista y la construcción de barricadas.

En primer lugar, está el viejo y bien ensayado principio de *divide et impera*, al que los poderes de todas las épocas han recurrido de muy buen grado siempre que se han sentido amenazados por la agregación y condensación de los agravios y descontentos, por lo demás variados y dispersos. Si uno pudiera evitar que las angustias e iras de los que sufren confluyeran en un solo cauce, si las múltiples y diferentes opresiones pudieran ser sufridas independientemente por cada categoría de oprimidos, los tributarios se dispersarían y la energía de la protesta se disiparía y pronto se consumiría en una plétora de enemistades intertribales e intercomunales, mientras los poderes superiores asumirían los papeles de jueces imparciales, promo-



tores de la igualdad entre las reivindicaciones en conflicto, paladines de la paz y salvíficos y benevolentes protectores de todas y cada una de las partes de la guerra intestina; su papel en la producción de las condiciones que han hecho inevitable la guerra sería convenientemente pasado por alto u olvidado. Richard Rorty<sup>5</sup> ofrece una «ruda descripción» de los usos actuales de la antigua estrategia del *divide et impera*:

La meta será distraer a los proletarios con otras cosas y mantener al 65% inferior de estadounidenses y al 95% inferior de la población mundial ocupados con hostilidades étnicas y religiosas [...] si se evita que los proletarios piensen en su propia desesperación a través de la difusión de pseudoacontecimientos creados por los *mass media* —incluyendo guerras ocasionales y sangrientas— los superricos no tendrán nada que temer.

Cuando los pobres luchan contra los pobres, los ricos tienen los mejores motivos para alegrarse. No se trata únicamente de que la perspectiva de que los que sufren firmen un pacto contra los culpables de su miseria se haga infinitamente remota, como ocurrió en el pasado siempre que el principio *divide et impera* se aplicó con éxito. Existen razones menos banales para la alegría: razones específicas del nuevo carácter de la jerarquía global de poder. Como ya se ha indicado, esa nueva jerarquía funciona mediante una estrategia de desvinculación que a su vez depende de la facilidad y velocidad con la que los nuevos poderes globales sean capaces de moverse, desligándose de sus compromisos locales a voluntad y sin previo aviso y dejando a los «locales» y a todos los que queden detrás la abrumadora tarea de recomponer los destrozos. La libertad de movimientos de la elite depende en muy gran medida de la incapacidad o falta de disposición de los locales a actuar conjuntamente. Cuanto más

pulverizados estén, cuanto más débiles y exiguas las unidades en las que estén divididos, tanto más dispararán su ira en la lucha contra sus vecinos de al lado, parecidamente impotentes, y menor será la probabilidad de que actúen conjuntamente alguna vez. Nadie será nunca lo suficientemente fuerte como para evitar otro acto de escamoteo, para contener el flujo, para mantener en su sitio los volátiles recursos de la supervivencia. En contra de una opinión que se escucha muchas veces, la ausencia de organismos políticos con el mismo alcance que los poderes económicos no se debe a un atraso en su desarrollo; no se trata de que las instituciones políticas existentes todavía no hayan tenido el tiempo suficiente para combinarse en un nuevo sistema global de equilibrio entre poderes democráticamente controlado. Por el contrario, parece que la pulverización del espacio público y su saturación con disensiones intercomunales es precisamente el tipo de «superestructura» política (¿o ahora deberíamos llamarla «infraestructura»? ) que requiere en estos momentos la nueva jerarquía de poder a cuyo servicio está la estrategia de desvinculación y que cultivaría abierta o subrepticamente si se le permitiera hacerlo. El orden global precisa mucho desorden local «para no tener nada que temer».

En la última cita de Rorty suprimí una referencia a los «debates sobre costumbres sexuales» como otro factor, junto a las «hostilidades étnicas y religiosas», responsable de que los «suplicados» «no tengan nada que temer». Ésta era una referencia a la «izquierda culturalista» que, pese a todos sus méritos por combatir una intolerancia sádica a la otredad cultural extendida en la sociedad estadounidense, es, en opinión de Rorty, culpable de suprimir de la agenda pública la cuestión de la privación material, la fuente más profunda de toda desigualdad e injusticia. Es indudable que las costumbres sexuales han sido uno de los más importantes bastiones de la intolerancia; pero lo

que importa es que si la atención se centra en la cortesía y en la corrección política en los encuentros con diferentes costumbres, habrá escasas posibilidades de ahondar en las raíces de la inhumanidad. Eso será aún más dañino; absolutizaría la diferencia y suprimirá cualquier debate sobre las virtudes y deméritos relativos de las formas de vida coexistentes. La letra pequeña dice que todas las diferencias son buenas y dignas de preservarse por el mero hecho de ser diferencias; y todo el debate, por serio, honesto y cortés que sea, debe desterrarse en caso de que su objeto sea reconciliar las diferencias existentes para que los estándares generales que vinculan la vida humana puedan situarse en un nivel superior (y presumiblemente mejor). Jonathan Friedman tildó a los intelectuales que sostienen tales opiniones de «modernistas sin modernismo»: es decir, pensadores que se inclinan a la trascendencia siguiendo la sacrosanta tradición modernista, pero privados de cualquier idea del destino al que la trascendencia podría (o debería) terminar conduciendo y que eluden adelantar cualquier consideración de la forma que podría adoptar. El resultado es una inconsciente contribución a la perpetuación, incluso a la aceleración de la actual tendencia pulverizadora; lo que hace tanto más difícil que tenga lugar un auténtico diálogo intercultural, la única acción que podría superar la actual fisiparidad incapacitante de los potenciales agentes políticos de cambio social.

Las actitudes a las que Rorty y Friedman se refieren no son en realidad sorprendentes. Podríamos decir que es exactamente eso lo que cabría esperar de una elite del conocimiento que decidió eludir su moderno papel de ilustradora, guía y maestra y siguió (o fue compelida a seguir) el ejemplo del otro sector de la elite global, el económico, en la nueva estrategia de desvinculación, distanciamiento y falta de compromiso. No es tanto que las actuales clases del conocimiento hayan perdido su fe en el pro-

greso y sospechen de todos los modelos de transformación progresista; una razón más importante para abrazar la estrategia de desvinculación fue, según parece, la repugnancia frente al impacto inmovilizador de los compromisos a largo plazo y los engorrosos y confusos lazos de dependencia que hubiera conllevado inevitablemente la alternativa ahora abandonada. Como tantos de sus contemporáneos, los descendientes de los intelectuales modernos desean, y buscan, «más espacio». El compromiso con «el otro» recortaría esa libertad en vez de aumentarla, a diferencia de lo que ocurre si se «deja ser al otro».

La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del «pluralismo cultural»: la política informada y apoyada por esa teoría es el «multiculturalismo». Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como «diferencias culturales»: algo a cultivar y a obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural. Lo que se ha perdido de vista a lo largo del proceso es que la demanda de reconocimiento es impotente a no ser que la sostenga la praxis de la redistribución, y que la afirmación comunal de la distintividad cultural aporta poco consuelo a aquellos cuyas elecciones toman otros, por cortesía de la división crecientemente desigual de recursos.

Alain Touraine<sup>6</sup> ha propuesto el multiculturalismo en tanto que un postulado de respeto a la libertad de las elecciones culturales en el contexto de una variedad de ofertas culturales se distinga de algo claramente diferente (si no expresamente, sí al



menos en sus consecuencias): de una visión que sería mejor denominar *multicomunitarismo*. La primera exige respeto al derecho de los individuos a elegir sus modos de vida y sus lealtades; la segunda asume, por el contrario, que la lealtad del individuo es un caso cerrado, decidido por el hecho de la pertenencia comunal y que por tanto es mejor dejarla fuera de la negociación. Sin embargo, confundir ambas variedades del credo multiculturalista es tan común como confundente y políticamente perjudicial.

Mientras perdure esa confusión, el «multiculturalismo» sirve de coartada a la globalización sin limitaciones políticas; se permite a las fuerzas globalizadoras que se salgan con la suya con las devastadoras consecuencias que eso conlleva, entre las que las rampantes desigualdades intersociales e intrasociales parecen mayores que ninguna otra. El antiguo hábito, descaradamente arrogante, de explicar la desigualdad por una inferioridad innata de las razas ha sido sustituido por una representación aparentemente humana de condiciones humanas rígidamente desiguales como derecho inalienable de toda comunidad a su propia forma elegida de vida. El nuevo culturalismo, igual que el antiguo racismo, se orienta a aplacar los escrúpulos morales y reconciliar con el hecho de la desigualdad humana, bien como una condición que desborda las capacidades de intervención humana (en el caso del racismo), bien como una situación difícil pero en la que no se debería interferir para no violar sacrosantos valores culturales. La obsoleta fórmula racista de reconciliación con la desigualdad está estrechamente asociada a la moderna búsqueda del «orden social perfecto»: toda construcción de un orden determinado implica necesariamente selección, y era razonable que razas inferiores incapaces de ganarse un nivel humano decente no tuvieran lugar en ningún orden que se aproximara a la perfección. La nueva fórmula culturalista

está, para variar, íntimamente relacionada con el hecho de que se hayan abandonado los planes para construir una «sociedad buena». Si no es probable una revisión del orden social —bien sea dictada por la inevitabilidad histórica, bien sea sugerida por el deber ético— entonces es razonable que cualquiera tenga derecho a buscar su propio lugar en el orden fluido de la realidad y a arrostrar las consecuencias de su elección.

Lo que no dice la visión «culturalista» del mundo es que la desigualdad es su propia causa más poderosa, y que representar las divisiones que disemina como un aspecto inalienable de la libertad de elección, y no como uno de sus más destacados obstáculos, es uno de los principales factores que la autoperpetran.

Sin embargo, hay que considerar algunos otros problemas antes de volver a examinar el «multiculturalismo» en el último capítulo.

## 9. ¿MÚLTIPLES CULTURAS, UNA SOLA HUMANIDAD?

El «multiculturalismo» es la respuesta más habitual entre las clases cultas y creadoras de opinión a la incertidumbre mundial respecto a qué tipos de valores merecen ser estimados y cultivados y qué direcciones deben seguirse con firme determinación. Esa respuesta se está convirtiendo rápidamente en el canon de la «corrección política»; es más, se convierte en un axioma que ya no es necesario explicitar, en el prolegómeno a cualquier deliberación posterior, la piedra angular de la *doxa*: no en un conocimiento en sí mismo, sino en la asunción tácita, no pensada, de todo pensamiento que lleva al conocimiento.

En pocas palabras, la invocación del «multiculturalismo», en boca de las clases cultas, esa encarnación contemporánea de los intelectuales modernos, significa: *lo siento, no podemos sacarte del lío en el que estás metido*. Sí, hay confusión sobre los valores, sobre el significado de «ser humano», sobre las formas adecuadas de convivir; pero de ti depende arreglártelas a tu modo y atenerte a las consecuencias en el caso de que no te satisfagan los resultados. Sí, hay una cacofonía de voces y es improbable que se cante una canción al unísono, pero no hay que preocuparse: ninguna canción es necesariamente mejor que la siguiente, y si lo fuera, no habría de todos modos forma de saberlo, así que canta con entera libertad (compón, si sabes) tu propia canción (en cualquier caso, no aumentarás la cacofonía; ya es ensordecedora y una canción más no cambiará nada).

Russell Jacoby dio el título de *El final de la utopía*<sup>1</sup> a su incisiva exposición de la fatuidad del credo «multiculturalista». Ese título tiene un mensaje: las clases cultas de nuestra época no tienen nada que decir sobre la forma preferible de la condición humana. Es por esta razón por la que buscan un escape en el «multiculturalismo», esa «ideología del final de la ideología».

Enfrentarse al *statu quo* siempre requiere valor, considerando las tremendas fuerzas que se reúnen tras él; y el valor es una cualidad que intelectuales famosos en tiempos por su vociferante radicalismo han perdido en el camino hacia sus nuevos papeles y «nichos» como expertos, académicos o celebridades mediáticas. Uno siente la tentación de aceptar esta versión levemente actualizada de *le trahison des clerics* como la explicación al enigma de la resignación e indiferencia de las clases cultas.

Sin embargo, es preciso resistirse a esa tentación. Tras el viaje de los intelectualistas hasta su actual ecuanimidad hay una razón más importante que la cobardía de las clases cultas. Las clases cultas no han hecho solas el viaje. Han viajado con una compañía muy numerosa: en compañía de los poderes económicos cada vez más extraterritoriales, en compañía de una sociedad que vincula a sus miembros cada vez más a su papel de consumidores en vez de al de productores, y en compañía de una modernidad cada vez más fluida, «licuada», «desregulada». Y en el curso de ese viaje han sufrido transformaciones parecidas a las que les tocó en suerte al resto de sus compañeros de viaje. Entre las transformaciones compartidas por todos los viajeros destacan sobre todo dos como explicaciones plausibles de la espectacular carrera de la «ideología del fin de la ideología». La primera es la *desvinculación* como la nueva estrategia del poder y de la dominación; la segunda el *exceso* como el actual sustituto de la regulación normativa.



Los intelectuales modernos eran gente con una misión: la vocación que les había sido asignada y que se tomaron en serio fue ayudar a «rearraigar lo desarraigado» (o, utilizando los términos que los sociólogos prefieren actualmente, «reintegrar lo desintegrado»). Esa misión se dividía en dos tareas.

La primera de ellas era «ilustrar al pueblo», es decir, proveer a los desorientados hombres y mujeres arrancados de la monótona rutina de la vida comunal de giróscopos axiológicos y marcos cognitivos que permitieran a cada uno de ellos navegar en aguas desconocidas y turbulentas que exigían habilidades vitales que no habían necesitado jamás y que nunca habían tenido la oportunidad de aprender; establecer nuevos puntos de orientación, nuevos fines vitales, nuevas lealtades y nuevos estándares de conformidad en sustitución de los que solían proveer las comunidades en las que estaba inscrita la vida humana de la cuna a la sepultura, pero que ahora habían perecido, ya no eran accesibles o habían caído rápidamente en desuso.

La otra tarea era contribuir a la empresa acometida por los legisladores: diseñar y construir nuevos entornos bien estructurados y cartografiados que hicieran posible y eficaz semejante navegación, y dar forma a una «masa» temporalmente amorfa; establecer el «orden social», o, más exactamente, una «sociedad ordenada».

Ambas tareas derivaban de la misma gran empresa de la revolución moderna: la construcción del estado y la nación: la sustitución de un mosaico de comunidades locales por un sistema más estrechamente integrado de estado-nación, de «sociedad imaginada». Y ambas tareas requerían una confrontación directa, cara a cara, de todos sus agentes —económicos, políticos o espirituales— con los cuerpos y las almas de los objetos de la gran transformación en marcha. Construir la industria moderna se reducía al desafío de transplantar a los productores de la

rutina tradicional, ligada a la comunidad, a otra rutina diseñada y administrada por los propietarios de las fábricas y sus supervisores a sueldo. Construir el estado moderno consistía en sustituir las antiguas lealtades hacia la parroquia, la comunidad del vecindario o el gremio artesano por nuevas lealtades de corte ciudadano hacia la totalidad abstracta y distante de la nación y de las leyes del país. Las nuevas lealtades, a diferencia de las antiguas y obsoletas, no podían confiar en mecanismos de autorreproducción espontáneos y que se seguían sin más; tenían que ser cuidadosamente diseñadas y meticulosamente instiladas en un proceso de educación organizada de las masas. La construcción y mantenimiento del orden moderno requería gestores y profesores. La era de la construcción del estado-nación tenía que ser, y fue, una época de vinculación directa entre los gobernantes y los gobernados.

Eso ya no ocurre; en todo caso, ocurre cada vez menos. Los nuestros son tiempos de desvinculación. El modelo panóptico de dominación que utilizaba la vigilancia y el control hora a hora y la corrección de la conducta de los dominados como su estrategia principal está siendo rápidamente desmantelado y deja paso a la autovigilancia y autocontrol por parte de los dominados, algo que es tan eficaz para suscitar el tipo de conducta «correcta» (funcional para el sistema) como el antiguo método de dominación... sólo que considerablemente menos costoso. En lugar de columnas en avance, enjambres.

A diferencia de las columnas en avance, los enjambres no requieren sargentos ni cabos; los enjambres encuentran su camino infaliblemente sin los oficiales del estado mayor ni sus órdenes de marcha. Nadie conduce a un enjambre hacia los prados floridos, nadie tiene que reconvenir y sermonear a los remolones, ni fustigarlos para que vuelvan a la fila. Quien quiera mantener a un enjambre centrado en su objetivo debe aten-

der a las flores del prado, no a la trayectoria de la abeja individual. Es como si el bicentenario oráculo de Claude Saint-Simon y la visión del comunismo de Karl Marx se hubieran realizado: la gestión de los seres humanos está siendo sustituida por la gestión de las cosas (confiándose en que los seres humanos sigan a las cosas y ajusten sus propias acciones a la lógica de éstas).

A diferencia de las columnas en avance, los enjambres están *coordinados* sin estar *integrados*. A diferencia de las columnas en avance, cada una de las «unidades» que se combinan en un enjambre es «voluntaria», autopropulsada y autodirigida, pero, una vez más, a diferencia de las columnas, el posible comportamiento errático derivado de los efectos globales de la autonomía se anula sin recurrir a la integración mediante la obediencia a las órdenes. No se da ninguna orden, no se escucha ninguna llamada a la disciplina. Si se escucha alguna apelación, esta se dirige al «interés individual» y al entendimiento. La sanción que se cierne sobre la conducta inapropiada es el perjuicio autoinfligido, y el perjuicio se achaca a la ignorancia del interés... del interés individual, no del «bien de la totalidad». El enjambre puede moverse de forma sincronizada sin que ninguna de sus entidades tengan la menor idea de qué puede querer decir «bien común». Al igual que las torres de vigilancia del panóptico, se han hecho redundantes esos otros costosos aditamentos del «poder vinculado», el adoctrinamiento ideológico y la movilización.

Según la versión del drama de la gran desvinculación que ofrece Daniel Cohen<sup>2</sup>, economista de la Sorbona, la función de la empresa ya no es guiar, regular y controlar a sus empleados; ahora es al revés: compete a los empleados probar su capacidad, demostrar que aportan valores de los que carecen otros empleados. En una curiosa inversión del modelo de relación capitalista-trabajador de Karl Marx, en la que los capitalistas pa-

gaban únicamente por el mínimo estrictamente imprescindible para que se reprodujera la capacidad de trabajar de los obreros, su «fuerza de trabajo», pero exigían un trabajo muy superior a su gasto, las actuales empresas pagan a los empleados por el tiempo que se les exige trabajar para la compañía pero reivindican todas sus demás capacidades, toda su vida y toda su personalidad. La competencia a muerte ha pasado de fuera a dentro de las oficinas de la empresa: el trabajo significa exámenes diarios de capacidad y dedicación, los méritos acumulados no garantizan la estabilidad futura. Cohen cita un informe de la Agencia Nacional de Condiciones Laborales: la «frustración, el aislamiento, la competencia dominan» la situación de los empleados. Cita también a Alain Ehrenberg<sup>3</sup>: las neurosis provocadas por los conflictos con las figuras de la autoridad han sido sustituidos por «depresiones causadas por el temor de no estar “a la altura” y no aportar un “rendimiento” tan bueno como el del colega más cercano». Y finalmente a Robert Linhart<sup>4</sup>: la otra cara de la autonomía y del espíritu de iniciativa son el «sufrimiento, la confusión, el malestar, los sentimientos de impotencia, estrés y temor». Si el esfuerzo laboral se ha transformado en una lucha cotidiana por la supervivencia, ¿quién necesita supervisores? Si los empleados son fustigados por su propio horror a la inseguridad endémica, ¿quién necesita gestores que chasqueen las fustas?

De columnas en avance a enjambres; de las aulas a la red mediática, Internet y el software de aprendizaje, cada vez más difícil de distinguir de los juegos de ordenador. Se espera (y se confía en) que los demandantes de empleo «se movilicen» o contraten los servicios de un amable consultor de pequeñas empresas (Gordon Brown, el ministro de Economía británico, propuso que se dotara a todos los demandantes de empleo de teléfonos móviles gratuitos para garantizar su continua dispo-



nibilidad); igual que ocurre con las acciones y las monedas, se espera (y se confía en) que quienes aprenden «encuentren su propio nivel». En ningún caso se requiere la anticuada vinculación, esa mezcla de rigurosa supervisión y vigilancia solícita. Lo que queda de gestión significa manipulación a través de la seducción oblicua, indirecta: gestión a distancia.

La segunda desviación fecunda —la sustitución de la regulación y control normativo por los poderes seductores del exceso— está estrechamente relacionada con la transformación de las estrategias de dominación y el surgimiento de la coordinación sin integración.

Nunca se dictó oficialmente, y mucho menos llegó a los titulares, la sentencia de muerte contra las normas, pero el destino de la norma quedó sellado cuando a partir de la crisálida de la sociedad capitalista de productores surgió, metafóricamente hablando, la mariposa de la sociedad de consumidores. Esta metáfora sólo es parcialmente correcta, sin embargo, puesto que la transición en cuestión no fue ni mucho menos tan abrupta como el nacimiento de una mariposa. Requirió mucho tiempo advertir que habían cambiado demasiadas cosas en las condiciones de la vida humana y en los fines de la vida humana para que el estado de cosas emergente no pudiera considerarse ya como una versión nueva y mejorada del antiguo; para que el juego de la vida adquiriera las suficientes normas y apuestas como para merecer un nombre propio. Retrospectivamente, sin embargo, podemos situar el nacimiento de la sociedad de consumo y de la mentalidad de consumo aproximadamente en el último cuarto del siglo pasado, cuando la teoría del trabajo de Smith/Ricardo/Marx/Mill fue puesta en tela de juicio por la teoría de la utilidad marginal de Menger/Jevons/Walras: cuando se afirmó a las claras que lo que da a las cosas su valor no es el sudor requerido para producirlas (como diría Marx), o la auto-

rrenuncia que se precisa para obtenerlas (como diría Georg Simmel), sino un *deseo que busca satisfacción*; cuando la antigua *querelle* respecto a si era el productor o el usuario el mejor juez del valor de las cosas se resolvió sin ningún tipo de ambigüedad a favor del usuario, y la cuestión del derecho a emitir un juicio competente se mezcló con el tema de los derechos de valor-autoría. Cuando ocurrió eso quedó claro que, como dijo Jean-Joseph Goux, «para crear valor, todo lo que se necesita es crear una intensidad de deseo suficiente a través de cualquier medio posible», y que «lo que en último término crea una plusvalía excedentaria es la manipulación del deseo excedentario»<sup>5</sup>.

En efecto, como más tarde afirmó célebremente Pierre Bourdieu, la tentación y la seducción han llegado a sustituir a la regulación normativa y al control obstructivo como los principales medios de construcción de sistemas e integración social. El quebrantamiento de las normas (o más bien, el trascender la norma con un apresuramiento que priva a los hábitos del tiempo que requieren para coagularse en normas) es el principal efecto de la tentación y la esencia de la seducción. Y en ausencia de normas, el exceso es la única esperanza de la vida. En una sociedad de productores, exceso equivalía a derroche, y por esa razón ofendía y se predicaba contra él; pero nació como una enfermedad de la vida orientada a normas (una enfermedad terminal, como acabó viéndose). En un mundo carente de normas, el exceso había pasado de ser un veneno a convertirse en una medicina para las enfermedades de la vida; quizá en el único apoyo a la vida disponible. El exceso, el enemigo jurado de la norma, se había convertido él mismo en la norma. Una norma curiosa, qué duda cabe; una norma que elude toda definición. Habiendo roto las cadenas normativas, el exceso perdió su significado. Nada es excesivo cuando el exceso es la norma.

En palabras de Jacques Ellul<sup>6</sup>, el temor y la angustia son hoy las «características esenciales» del «hombre occidental», arraigadas como están en la «imposibilidad de reflexionar sobre una multiplicidad de opciones tan enorme». Se construyen nuevas carreteras y se bloquea la entrada a las antiguas; las incorporaciones, salidas y direcciones del tráfico permitido no cambian incessantemente, y *Land-Rovers* recientemente de moda (tanto los de cuatro ruedas como, aún más, aquellos que se componen de señales eléctricas) han hecho totalmente redundantes las sendas trilladas y las carreteras señalizadas. El nuevo cálculo de ganancias y pérdidas hace que los viajeros de día valoren su libertad de movimientos y exhiban orgullosamente su velocidad y la potencia de aceleración de sus vehículos, mientras que de noche sueñan también con más seguridad y confianza en sí mismos para cuando, ya de día, tengan que decidir qué camino escoger y a qué destino orientarse.

Heather Höpfl<sup>7</sup> observó hace pocos años que el abastecimiento del exceso se está convirtiendo en la principal preocupación de la vida social tardomoderna, y arreglárselas con el exceso es lo que ha llegado a considerarse libertad individual en la sociedad tardomoderna: la única forma de libertad que conocen los hombres y mujeres de nuestra época.

A medida que se acerca el final del siglo XX hay una creciente preocupación por la producción elaborada, aparentemente para servir al interés del consumo, y una proliferación del exceso, una proliferación de una heterogeneidad de elección y experiencia que prometen liberación, de construcción y persecución de sublimes objetos de deseo. La construcción de artefactos sublimes, objetos de deseo, personalidades, «estilos de vida», estilos de interacción, formas de actuar, formas de construir la identidad, etc. se convierte en una opresiva rutina enmascarada como una elección continuamente ampliada. La materia

llena por completo la totalidad del espacio. La elección es una ilusión desconcertante.

Ilusión o no, esas son las condiciones de vida a las que hemos sido arrojados: eso es lo único respecto a lo que no hay elección. Si la secuencia de pasos no está predeterminada por una norma (y no digamos por una norma carente de ambigüedad), la experimentación continua es lo único que alienta la esperanza de encontrar alguna vez el objetivo, y semejante experimentación exige numerosos caminos alternativos. George Bernard Shaw, gran ingenioso y gran aficionado a la fotografía, afirmó humorísticamente en cierta ocasión que, igual que el bacalao necesita diseminar miríadas de huevos para que puedan sobrevivir hasta la madurez unos pocos descendientes, un fotógrafo necesita hacer una miríada de tomas para que unas pocas fotografías logren auténtica calidad. Ahora parece que todos seguimos la receta que emplea el bacalao para sobrevivir. El exceso se convierte en un precepto de la razón. El exceso ya no parece excesivo, como el derroche tampoco parece derrochador. El significado principal de «excesivo» y de «derrochador» y el principal motivo por el que ofendían en el modo sobrio, fríamente calculador de la racionalidad instrumental era, al fin y al cabo, su «inutilidad»; pero en una vida de experimentación, el exceso y el derroche son cualquier cosa menos inútiles. En realidad, son las condiciones indispensables de la búsqueda racional de fines. ¿Cuándo se hace excesivo el exceso? ¿Cuándo se hace derrochador el derroche? Estas preguntas no tienen ninguna respuesta obvia y, con toda certeza, no hay forma alguna de responderlas de antemano. Uno puede lamentar los años derrochados y los gastos excesivos de energía y de dinero, pero uno no puede distinguir la medida excesiva de la adecuada ni el derroche de la necesidad antes de que nos



hayamos quemado los dedos y haya llegado el momento de arrepentirse.

Sugiero que la mejor forma de interpretar la «ideología multiculturalista del final de la ideología» es como glosa intelectual de la condición humana tal como la configura el doble impacto del poder-mediante-la-desvinculación y la regulación-mediante-el-exceso. El «multiculturalismo» es una forma de ajustar el papel de las clases cultas a esas nuevas realidades. Es un manifiesto en pro de la reconciliación: nos rendimos a las nuevas realidades, no las desafiamos ni las combatimos; dejemos que las cosas (los sujetos humanos, sus elecciones y el destino que determinan) «sigan su propio curso». Es también un producto del mimetismo de un mundo caracterizado por la desvinculación como la principal estrategia del poder y por la sustitución de normas con un objeto por la variedad y el exceso. Si no se cuestionan las realidades y se supone que no permiten ninguna alternativa, uno sólo puede hacerlas tolerables replicando su modelo en la propia forma de vida.

En la nueva *Weltanschauung* de los creadores y diseminadores de opinión, las realidades en cuestión se visualizan conforme al modelo del Dios tardomedieval construido por los franciscanos (en particular los *fratricelli*, su fracción de «Hermanos Menores») y por los nominalistas (el más célebre de los cuales es Guillermo de Ockham). Según el resumen de Michael Allen Gillespie<sup>8</sup>, aquel Dios franciscano/nominalista era «caprichoso, temible en Su poder, incognoscible, impredecible, irrestricto por la naturaleza o por la razón e indiferente al bien y al mal». Por encima de todo, Él se mantenía inmutablemente más allá del alcance de la capacidad intelectual y pragmática humana. Nada podía ganarse a través de los esfuerzos por forzar la mano de Dios, y como todos los intentos de hacerlo estaban condenados a la futilidad y a dar testimonio de la soberbia humana, eran peca-

minosos e indignos de intentarse. Dios no debía nada a los humanos. Una vez que los había hecho independientes y les había encomendado que buscaran su propio camino, Él se quedó al margen y se retiró. En el ensayo sobre la *Dignidad del hombre*, Giovanni Pico della Mirandola<sup>9</sup>, el gran codificador de las ambiciones renacentistas, llenas de seguridad en sí mismas, extrajo las únicas conclusiones que podían derivarse razonablemente de la retirada de Dios. Dios, afirmó, hizo

del hombre la hechura de una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué.

Ahora le toca a la sociedad seguir el ejemplo del Dios franciscano/nominalista y retirarse. Peter Drucker, ese Guillermo de Ockham y Pico della Mirandola de la época del capitalismo «líquido moderno» combinados en una sola persona, resumía la nueva sabiduría, en conformidad con el espíritu de los tiempos, en una frase rotunda: «Ya no hay salvación por la sociedad». Depende ahora de los individuos humanos plantear el caso «conforme a su deseo y criterio», probar ese caso y defenderlo contra los promotores de otros casos. No tiene sentido invocar los veredictos de la sociedad (la última de las autoridades a las que el oído moderno se prestaba a escuchar) para apoyar el propio caso: primero, esa invocación no sería creíble porque los veredictos —si es que hay alguno— son desconocidos y seguirán siéndolo; en segundo lugar, algo que se sabe a ciencia cierta de

los veredictos de la sociedad es que nunca rigen durante mucho tiempo y que no hay forma de saber qué derrotero van a seguir después; y en tercer lugar, como el Dios del Medioevo tardío, la sociedad es «indiferente al bien y al mal».

El «multiculturalismo» sólo es sostenible cuando se supone que la sociedad tiene una naturaleza de ese tipo. Si la «sociedad» no tiene más preferencia que la de que los seres humanos, aislada o colectivamente, construyan sus propias preferencias, entonces no hay manera de saber si una preferencia es mejor que otra. Comentando el llamamiento de Charles Taylor a aceptar y respetar las diferencias entre culturas comunalmente elegidas, Fred Constant<sup>10</sup> observaba que de ese llamamiento tenía un efecto doble: se reconoce el derecho a ser diferente junto con el derecho a la *indiferencia*. Añadiré que aunque el derecho a la diferencia se otorga a otros, es la norma que quienes otorgan semejante derecho usurpen para sí mismos el derecho a permanecer indiferentes; a abstenerse de juzgar. Cuando la tolerancia mutua se combina con la indiferencia, las culturas comunales pueden vivir unas junto a otras, pero rara vez hablan entre sí, y si lo hacen tienden a utilizar el cañón de una pistola como teléfono. En un mundo de «multiculturalismo» las culturas pueden coexistir pero les resulta difícil beneficiarse de una vida compartida.

Constant pregunta: ¿es el pluralismo cultural un valor por derecho propio, o su valor se deriva de la sugerencia (y la esperanza) de que pueda mejorar la calidad de la existencia compartida? No está claro sin más cuál de las dos respuestas prefiere el programa multiculturalista; la pregunta no es retórica, ni mucho menos, y la elección entre respuestas requeriría que se precisara mejor qué se entiende por «derecho a la diferencia». Caben dos interpretaciones de ese derecho, cuyas consecuencias difieren drásticamente.

Una interpretación implica la solidaridad de los exploradores: como todos, aislada o colectivamente, estamos embarcados en la búsqueda de la mejor forma de humanidad, puesto que a fin de cuentas todos quisiéramos beneficiarnos de ella, cada uno de nosotros explora una vía diferente y trae de la expedición hallazgos que difieren en algo. A priori, no puede declararse que ninguno de esos hallazgos carezca de valor, y ningún esfuerzo sincero por encontrar la mejor forma para la humanidad común puede descartarse de antemano como errado e indigno de benévola atención. Al contrario: la variedad de hallazgos hace más probable que sean menos las posibilidades humanas que se pasen por alto y se dejen sin ensayar. Cualquier hallazgo puede beneficiar a todos los exploradores, con independencia del camino que hayan elegido. Eso no significa que todos los hallazgos tengan idéntico valor, sino que su auténtico valor quizá sólo pueda establecerse mediante un prolongado diálogo en el que se permita que sean escuchadas todas las voces y puedan establecerse comparaciones *bona fide*, bien intencionadas. En otras palabras, el reconocimiento de la variedad cultural es el principio, no el fin, del asunto; no es más que un punto de partida para un *proceso político* largo y quizá tortuoso, pero a fin de cuentas beneficioso.

Si hubiera que asumir desde el principio la superioridad de algunos contendientes y la inferioridad de otros, se impediría y haría inviable un auténtico proceso político de diálogo y negociación y orientado a una resolución acordada. Pero ese proceso también se detendría antes de empezar si se impusiera la segunda interpretación de la pluralidad cultural: es decir, si se asumiera (como hace, abierta o tácitamente, el programa «multiculturalista» en su versión más habitual) que cada una de las diferencias existentes es digna de perpetuación por el solo hecho de ser una diferencia.



Charles Taylor<sup>11</sup> rechaza acertadamente la segunda posibilidad:

un respeto adecuado por la igualdad requiere algo más que la suposición de que el posterior estudio nos hará ver las cosas de ese modo, pero que en el momento actual hay que juzgar de igual valor las costumbres y creaciones de esas culturas diferentes [...]. En esta forma, la demanda de igualdad de reconocimiento es inaceptable.

Sin embargo, Taylor hace depender su negativa de la afirmación de que la pregunta por el valor relativo de las elecciones culturales tiene que dejarse al *estudio posterior*: «en esta fase, lo último que uno desea de los intelectuales eurocentristas son juicios positivos sobre el valor de culturas que no han estudiado intensamente». Está claro que el reconocimiento del valor sigue siendo competencia de los intelectuales. Y fiel a la naturaleza de la profesión académica, sería tan erróneo como extraño esperar un juicio meditado sin un «proyecto de estudio» diseñado y desarrollado *sine ira et studio*. «Tras el examen, o encontramos algo de gran valor en la cultura C o no lo encontramos.» Sin embargo, somos nosotros, los investidos de cargos académicos, quienes tenemos competencia para considerar que un hallazgo es un hallazgo. Taylor reprocha a los intelectuales de predisposición «multiculturalista» la traición a su vocación académica, en tanto que debería censurarlos por eludir los deberes del *homo politicus*, miembro de la *comunidad política*.

Taylor prosigue sugiriendo que en los casos en los que nos parezca que sabemos que una determinada cultura es valiosa en sí misma y por tanto también digna de perpetuación no debería quedar ninguna duda de que la diferencia encarnada por una determinada comunidad tiene que ser preservada para el futuro, y por tanto es necesario restringir los derechos de los

individuos actualmente vivos a tomar elecciones tales que hicieran dudoso el futuro de esa diferencia. Al obligar a sus habitantes a enviar a sus hijos a escuelas francófonas, Quebec —de ningún modo un ejemplo exótico y misterioso, sino cabalmente estudiado y conocido— proporciona a Taylor un modelo de lo que podría (o debería) hacerse en un caso semejante:

No se trata únicamente de hacer accesible el idioma francés a todos quienes pudieran elegirlo [...]. También implica cerciorarse de que en el futuro exista una comunidad de personas que podrá beneficiarse de la oportunidad de utilizar el idioma francés. Las políticas orientadas a la supervivencia tratan de *crear* activamente miembros de la comunidad asegurándose, por ejemplo, de que generaciones futuras sigan identificándose como francófonas.

Quebec es un caso «blando» (podríamos decir que inocuo), lo que hace mucho más fácil suponer su valor general. La validez de lo que se defiende sería más difícil de sostener si se hubiera elegido otro ejemplo de la distinción-cultural-con-separación; un caso que, a diferencia del idioma francés (o de cualquier otro idioma), a nosotros, los «intelectuales eurocentristas», multilingües como somos, aunque por lo demás aficionados a nuestras manías y debilidades habituales, nos pareciera detestable y frente al que preferiríamos guardar las distancias, ocultándonos tras proyectos de investigación todavía-no-emprendidos o aún-por-concluir. La generalización también nos parecería mucho menos convincente si recordáramos que el francés en el caso de Quebec no es más que un miembro, inusualmente benigno, de una gran familia de casos, la mayoría de los cuales son considerablemente más malignos, que tienden a utilizarse por comunidades de todo el mundo para mantener entre sus filas los

miembros vivos y para «crear nuevos miembros» (es decir, para obligar a los recién nacidos o a los no nacidos a permanecer entre sus filas, predeterminando por eso mismo sus elecciones y perpetuando la separación comunal); otros miembros de esa familia son, por ejemplo, la circuncisión femenina o los tocados rituales de las escolares. Si se recuerda esto, puede que estemos más dispuestos a aceptar que, tanto como debemos respetar el derecho de una comunidad a protegerse frente a las fuerzas asimilatorias o atomizadoras administradas por el estado o por la cultura dominante, debemos respetar igualmente el derecho de los individuos a protegerse contra presiones comunales que deniegan la elección o que impiden la elección. Es notoriamente difícil reconciliar y respetar ambos derechos simultáneamente, y la pregunta que se nos plantea a diario y que debemos responder a diario es cómo actuar cuando chocan. ¿Cuál de los dos derechos es más fuerte, lo suficientemente fuerte como para anular o marginar las demandas que invoca el otro?

Replicando a la interpretación de Charles Taylor del derecho al reconocimiento, Jürgen Habermas<sup>12</sup> introduce en el debate otro valor, el «estado constitucional democrático», en gran parte ausente del razonamiento de Taylor. Si estamos de acuerdo en que el reconocimiento de la variedad cultural es el punto de partida correcto y adecuado para toda discusión razonable de los valores humanos compartidos, también deberíamos estar de acuerdo en que el «estado constitucional» es el único marco en el que puede desarrollarse semejante debate. Para aclarar mejor qué es lo que implica la noción, preferiría hablar de «república», o siguiendo a Cornelius Castoriadis, de «sociedad autónoma»: Una sociedad autónoma es inconcebible sin la autonomía de sus miembros; una república es inconcebible sin los derechos sólidamente arraigados del ciudadano individual. Esta consideración no resuelve necesariamente la cuestión del conflicto

entre la comunidad y los derechos individuales, pero sí evidencia que sin una praxis democrática por parte de individuos con libertad para autoafirmarse esa cuestión no puede abordarse, y mucho menos resolverse. La protección del individuo de la exigencia de conformidad de su comunidad puede que no sea una tarea «naturalmente» superior a la del empeño de la comunidad en su supervivencia como entidad separada. Pero proteger al individuo/ciudadano de la república *tanto* de las presiones anticomunales como de las comunales es la condición preliminar para desempeñar cualquiera de esas tareas.

Como afirma Habermas,

Una teoría de los derechos adecuadamente entendida requiere una política del reconocimiento que proteja la integridad del individuo en los contextos de la vida en los que se forma su identidad [...]. Todo lo que se precisa es la actualización consistente del sistema de derechos. Esto sería poco probable, por supuesto, sin movimientos sociales y luchas políticas [...] el proceso de actualización de derechos está, efectivamente, integrado en contextos que requieren tales discursos como un componente importante de la política: discusiones sobre una concepción compartida de lo bueno y una forma deseada de vida que se reconozca como auténtica.

La universalidad de la ciudadanía es la condición preliminar de toda «política del reconocimiento» que tenga sentido. Y, permítaseme añadir, la universalidad de la humanidad es el horizonte respecto al que tiene que orientarse toda política de reconocimiento para tener sentido. La universalidad de la humanidad no está en oposición al pluralismo de las formas de vida humana; pero el test de la humanidad auténticamente universal es su capacidad para acomodar el pluralismo y hacer que el pluralismo sirva a la causa de la humanidad: permitir y alen-



tar una «discusión continuada sobre la concepción compartida de lo bueno». Semejante test puede aprobarse sólo si se cumplen las condiciones de la vida republicana. Como Jeffrey Weeks señala con agudeza<sup>13</sup>, la discusión sobre los valores comunes que buscamos requiere «la potenciación de las expectativas de vida y la maximización de la libertad humana»:

No existe un agente social privilegiado para alcanzar los fines; únicamente la multiplicidad de las luchas locales contra el peso de la historia y las diversas formas de dominación y subordinación. La contingencia, no el determinismo, es lo que subyace a nuestro complejo presente.

Indudablemente, la visión de lo desigual amedrenta. Pero también puede movilizar para un esfuerzo mayor. Una respuesta posible a la indeterminación es la «ideología del fin de la ideología» y la práctica de la desvinculación. Otra respuesta, igualmente razonable pero mucho más prometedora, es asumir que la búsqueda intensa de una sola humanidad común y la praxis que se sigue de semejante asunción en ningún otro momento ha sido tan imperativa y urgente como es ahora.

Fred Constant cita a Amin Maalouf, el escritor franco-libanés establecido en Francia, a propósito de las reacciones de las «minorías étnicas» a las presiones culturales entrecruzadas a las que se exponen en su país de acogida. La conclusión de Maalouf es que cuanto más perciban los inmigrantes que su acervo cultural original se respeta en su nuevo hogar, y cuanto menos perciban que ofenden, son expulsados, amenazados o discriminados debido a su identidad diferente, tanto mejor dispuestos estarán a abrirse a las ofertas culturales del nuevo país y tanto menos convulsivamente se aferrarán a sus propios hábitos separados. Ésta es una idea crucial para las perspectivas del día-

logo intercultural. Apunta una vez más a lo que tantas veces hemos vislumbrado antes: por un lado, a la estrecha relación entre el grado de seguridad, por otro, a la «difuminación» del tema de la pluralidad cultural, con la superación de la separación cultural y la disposición a participar en la búsqueda de una única humanidad.

La inseguridad (tanto entre los inmigrantes como entre la población nativa) tiende a transformar la multiculturalidad en «multicomunitarismo». Diferencias culturales profundas o triviales, conspicuas o apenas perceptibles se utilizan como materiales de obra en la frenética construcción de muros defensivos y rampas de lanzamiento de misiles. La «cultura» se convierte en sinónimo de fortaleza asediada, y en una fortaleza sitiada se exige a sus habitantes que manifiesten diariamente su lealtad inquebrantable y que se abstengan de cualquier trato familiar con los de fuera. La «defensa de la comunidad» debe ser prioritaria frente a cualquier otro compromiso. El sentarse a la misma mesa con «los extraños», alternar con ellos frecuentando los mismos lugares, y no digamos enamorarse y casarse cruzando las fronteras de la comunidad, son signos de traición y razones para el ostracismo y el destierro. Las comunidades así construidas se convierten en instrumentos orientados principalmente a la perpetuación de la división, la separación, el aislamiento y el extrañamiento.

La seguridad es el enemigo de la comunidad amurallada y cercada. El sentirse seguro hace que el temible océano que nos separa a «nosotros» de «ellos» parezca más bien una atractiva piscina. El tremendo precipicio que se abre entre la comunidad y sus vecinos parece más bien un ameno y cómodo terreno para deambular, vagabundear y pasear, repleto de gratas aventuras. Comprensiblemente, los defensores del aislamiento comunal tienden a quedarse perplejos ante los síntomas que

muestran que los temores que acosan a la comunidad se están disipando; a sabiendas o no, acaban por tener intereses creados en los cañones enemigos que apuntan a los muros de la comunidad. Cuanto mayor es la amenaza, más profunda la inseguridad, tanto más probable es que se cierren estrechamente las filas de los defensores y que permanezcan cerradas en el futuro previsible.

La seguridad es una condición necesaria para el diálogo entre culturas. Sin ella hay pocas posibilidades de que las comunidades se abran unas a otras y traben una conversación que pueda enriquecerlas a todas y potenciar la humanidad de su convivencia. Con ella, las perspectivas para la humanidad parecen esperanzadoras.

La seguridad en cuestión, sin embargo, es un problema más amplio de lo que está dispuesta a admitir la mayoría de los abogados del multiculturalismo, en colusión tácita (o inconsciente) con los predicadores de la separación entre comunidades. Limitar la cuestión de la inseguridad endémica a las amenazas genuinas o supuestas a la unicidad sostenida por la comunidad es un error que desvía la atención de las auténticas fuentes de esa inseguridad. Hoy, se busca la comunidad como refugio de las oleadas de turbulencia global que se están acumulando: oleadas que, por lo general, se originan en lugares remotos que ninguna comunidad local puede controlar por sí sola. Las fuentes del abrumador sentimiento de inseguridad están estrechamente arraigadas en la brecha cada vez mayor entre la condición de la «individualidad *de jure*» y la tarea de adquirir la «individualidad *de facto*». La construcción de comunidades amuralladas no contribuye en nada a cerrar esa brecha, sino todo a hacer que cerrarla sea más difícil, mejor dicho, imposible. En vez de apuntar a las fuentes de la inseguridad, desvía de ellas la atención y la energía. Ninguno de los adversarios de la actual guerra de

«nosotros contra ellos» obtiene más seguridad de ella; todos, por el contrario, se convierten en objetivos más fáciles, en «blancos fijos», para las fuerzas globalizadoras, las únicas fuerzas que probablemente se beneficien de la suspensión de la búsqueda de una sola humanidad común y un control conjunto sobre la condición humana.