

Barcelona

METROPOLIS

Revista de información
y pensamiento urbanos
Núm. 81
Invierno 2011
Precio 3€

Entrevistas con Martha C. Nussbaum
y Roger Bartra

Una utopía inacabada: Évry, la tercera
periferia

¿Ha muerto el multiculturalismo?

¿Dónde va el diseño?

Historias de vida: El clan de Grina

Ajuntament de Barcelona



Menjador Social Paral·lel

Cuaderno central

La pobreza que viene

Con artículos de Luis Enrique Alonso,
Vicenç Batalla, Fina Birulés, Kim
Bradley, David Casassas, Agustí
Colomines i Companys, Sergi Doria,
Josep Lluís Fecé, Wenceslao Galán,
Daniel Gamper, Alicia García Ruiz,
Catalina Gayà, Daniel Giralt-Miracle,
Riie Heikkilä, Rafael Ibáñez Rojo,
Gregorio Luri, Xavier Manteca,
Amado A. Millán, Tariq Modood,
David Moriente, Cristóbal Pera



© Pepa del Pozo



© M. Turkia / AFP / Getty Images



© Anna Boyé

Editorial

Cambiar de ideas, cambiar de vida

Manuel Cruz

Probablemente uno de los servicios de mayor utilidad que puede prestar un pensador a su tiempo es el de llamar la atención sobre esas ideas, categorías, argumentaciones y discursos que son utilizados por sus contemporáneos con absoluta normalidad y sin conciencia de su condición de artefactos, esto es, de construcciones teóricas susceptibles de ser sometidas, por tanto, a revisión crítica. Tal vez un buen ejemplo de tales construcciones lo represente la distinción entre el ámbito de la razón y el ámbito de las emociones, los sentimientos, las pasiones, distinción que hoy en día hemos incorporado a nuestro discurso cotidiano como si constituyera una evidencia incontestable. Cuando, en realidad, sabemos que es una distinción fechada y, por añadidura, reciente desde el punto de vista histórico (es cosa de la modernidad).

¿Por qué este asunto merece ser pensado aquí? Porque, con independencia de la enorme importancia que tiene la esfera emotiva en la vida de los seres humanos, el hecho es que, desde el punto de vista colectivo, la mencionada distinción la hacemos coincidir de alguna manera con lo público y lo privado. Ni se suele enunciar porque se da por descontado: en la esfera pública es donde se razona y se argumenta, y, en cambio, las emociones y los sentimientos pertenecen a la esfera privada. Hasta tal punto es así que mucha gente considera como un signo *de clase* (alta, se sobreentiende) la capacidad para no expresar las emociones en público, atribuyendo la incontinencia de las mismas a los sectores populares (cuando no a países y sociedades subdesarrolladas).

Se observará que esta distinción coincide casi exactamente con otra, a la que dobla y refuerza, que es la que separa lo masculino y lo femenino. Tradicionalmente, la esfera pública ha sido dominada por los hombres (los cuales tenían absolutamente interiorizado que bajo ningún concepto, pongamos por caso, podían permitirse debilidades como la de llover en público), mientras que el ámbito de lo domésti-

co era el territorio de las mujeres (de las cuales se predicaba precisamente como una virtud la *sensibilidad*). Es cierto que esos polos ya no tienen la eficacia de antaño, y probablemente haya que saludar este deshielo como un avance. Pero, por si acaso, no habría que apresurarse en celebrar la victoria. No sólo porque aún no sea completa, sino –lo que sería mucho más grave– porque nunca se sabe si lo que sustituye a lo viejo mejora lo anterior o, por el contrario, lo hace bueno.

Intentemos ejemplificar estas últimas reservas. Alguien podría pensar que la masiva incorporación de las mujeres al ámbito laboral ha traído consigo una alteración radical de los roles masculino y femenino y, en la misma medida, de las expectativas que cada uno de los miembros de la pareja mantenía respecto al otro. Sin embargo, las expectativas no se arrancan de la cabeza a través de una mera decisión, precisamente porque la interiorización de las mismas forma parte del proceso de socialización de los individuos en aspectos básicos, estructurales. De ahí que tenga poco de extraño que muchas mujeres, que reprochan en abstracto a los hombres un determinado tipo de actitudes (por constituir secuelas de un discurso patriarcal, por ejemplo), se apresuren a criticar a sus compañeros cuando creen percibir en ellos falta de iniciativa, de coraje, de decisión, esto es, de aquellas virtudes clásicas asociadas a la masculinidad que, un minuto antes, ellas mismas habían estado criticando.

Parecidas contradicciones, sin duda, podríamos encontrar en los hombres. En cierto sentido, tanto da: las de unas y las de otros estarían mostrando que las ideas más importantes que conforman la atmósfera de una época, lejos de ser simples juguetes especulativos para los amantes de la contemplación, constituyen las herramientas imprescindibles para desenvolvernos en medio del mundo. De ahí que cualquier alteración en las mismas represente un desafío, tan apasionante como arriesgado, a vivir de otra manera. **M**



Barcelona METRÓPOLIS
número 81, invierno 2011

Editor

Ajuntament de Barcelona.

Consejo de Ediciones y Publicaciones

Ignasi Cardelús, Enric Casas, Eduard Vicente, Jordi Martí, Jordi Campillo, Glòria Figuerola, Víctor Gimeno, Màrius Rubert, Joan A. Dalmau, Carme Gibert, José Pérez Freijo.

Edición y producción

Direcció de Comunicació Corporativa i Qualitat.
Director: Enric Casas.

Direcció d'Imatge i Serveis Editorials.

Director: José Pérez Freijo.

Passeig de la Zona Franca, 66. 08038 Barcelona.
Tel. 93 402 30 99.

Dirección

Manuel Cruz.

Dirección editorial

Carme Anfosso. Tel. 93 402 31 11.

Edición de textos

Jordi Casanovas. Tel. 93 402 31 08.

Redacción

Margarida Pont. Tel. 93 402 30 87.

Coordinación Cuaderno central

Alicia García Ruiz y Luis Enrique Alonso.

Colaboradores habituales

Catalina Gayà, Sergi Doria, Gregorio Luri, Lilian Neuman.

Colaboradores en este número

Luis Enrique Alonso, Vicenç Batalla, Fina Birulés, Kim Bradley, David Casassas, Colectivo Ioé, Agustí Colomines i Companys, Josep Lluís Fecé, Carlos Jesús Fernández Rodríguez, Wenceslao Galán, Daniel Gamper, Alicia García Ruiz, Daniel Giralt-Miracle, Ignacio González Sánchez, Riie Heikkilä, Rafael Ibáñez Rojo, Xavier Manteca, Amado A. Millán, Tariq Modood, Empar Moliner, David Moriente, Cristóbal Pera, Jaume Radigales, José Manuel Rodríguez Victoriano, Antonio Santos Ortega, Anabella L. Di Tullio.

Diseño original

Enric Jardí, Mariona Maresma.

Diseño y maquetación

Santi Ferrando, Olga Toutain.

Fotografía

Gianluca Battista, Dani Codina, Laura Cuch, Antonio Lajusticia, Guido Manuilo, Layetanaoffice, Rodrigo Llopis, Christian Maury, Eva Parey, Pere Virgili, Kai Widell.

Fotografía Cuaderno central

Guido Manuilo.

Archivos

Ciné-Tamaris, Corbis / Córdón Press, Fundación "la Caixa", Getty Images.

Ilustraciones

Adrià Llarch, Cristina Sampere.

Corrección y traducción

Babel Traductors, L'Apòstrof SCCL, Tau Traductors, Daniel Alcoba.

Edición de web

Miquel Navarro.
Manfatta SL.

Gestión editorial

Jeffrey Swartz.

Administración general

Ascensión García. Tel. 93 402 31 10.

Gestión administrativa BM

Jaume Novell. Tel. 93 402 30 91. jnovell@bcn.cat.

Distribución

M. Àngels Alonso. Tel. 93 402 31 30.

Comercialización

Àgora Solucions Logístiques, SL. Tel. 902 109 431.
info@agorallibres.cat.

Depósito legal

B. 37.375/85 ISSN: 0214-6215.

Direcciones electrónicas

bcnrevistes@bcn.cat
www.bcn.cat/publicacions
www.barcelonametropolis.cat
http://twitter.com/bcnmetropolis.

Los artículos de colaboración que publica Barcelona METRÓPOLIS expresan la opinión de sus autores, que no ha de ser necesariamente compartida por los responsables de la revista.

Los contenidos de Barcelona METRÓPOLIS se encuentran disponibles en catalán, castellano e inglés en la página web de la revista bajo una licencia Creative Commons de Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 2.5 España. Más información en www.barcelonametropolis.cat.

Consejo de redacción

Carme Anfosso, Jaume Badia, Mireia Belil, Fina Birulés, Ignasi Cardelús, Judit Carrera, Enric Casas, Carme Castells, Manuel Cruz, Daniel Inglada, Jordi Martí, Héctor Santcovsky, Jeffrey Swartz.

Comité asesor

Marc Augé, Jordi Borja, Ulrich Beck, Seyla Benhabib, Massimo Cacciari, Victòria Camps, Horacio Capel, Manuel Castells, Paolo Flores d'Arcais, Nancy Fraser, Néstor García Canclini, Salvador Giner, Ernesto Laclau, Sami Naïr, Josep Ramoneda, Beatriz Sarlo, Fernando Vallespín.



1 Editorial

Manuel Cruz

Plaza pública

4 El dedo en el ojo

Cruzar el umbral
Wenceslao Galán

6 La mirada del otro

Publicidad fallida
Kim Bradley

8 Desde la otra orilla

La teoría del cáncer. Ciudad y usos
Agustí Colomines i Companys

10 Metropolitica

Una utopía inacabada: Évry, la tercera periferia
Vicenç Batalla

18 Masa crítica

Martha C. Nussbaum: "Sin una ciudadanía independiente no podemos hablar de democracia, sino de alguna forma de fascismo"
Entrevista de Fina Birulés y Anabella L. Di Tullio

26 De prestado

¿Ha muerto el multiculturalismo?
Tariq Modood

32 De dónde venimos / A dónde vamos

Explotación animal: límites y redefiniciones
El animal, la carne y el comensal
Amado A. Millán

El bienestar de los animales de granja
Xavier Manteca

38 Voz invitada

Cultura de la salud: un cambio de paradigma
Cristóbal Pera

Cuaderno central

La pobreza que viene. De la exclusión al desamparo

50 Los nuevos rostros de la pobreza

Luis Enrique Alonso / Alicia García Ruiz

52 El retorno de la gran depresión

Rafael Ibáñez Rojo

56 Exclusión social y deporte

Antonio Santos Ortega

60 Pauperismo y márgenes en el arte contemporáneo

David Moriente

64 La modernización de la pobreza

Luis Enrique Alonso

68 Invisibilidad y límites de la ciudadanía

Alicia García Ruiz

72 Ciudad, pobreza, cárcel: unos orígenes compartidos

Ignacio González Sánchez

76 Protesta y formas de vida alternativas

Carlos Jesús Fernández Rodríguez

80 Una excursión de "clase" en Finlandia

Riie Heikkilä

84 Propuestas / respuestas

Renta básica y nuevas relaciones laborales, por David Casassas. *Los "infoexcluidos" del capitalismo*, por José Manuel Rodríguez Victoriano. *Madrid, una ciudad dual*, por Colectivo Ioé

Ciudad y poesía

90 Nocturno para acordeón

Joan Salvat-Papasseit

Observatorio

92 Palabra previa

¿Dónde va el diseño?
Daniel Giralt-Miracle

95 Zona de obras

El Pont de la Girada, por Daniel Gamper. *Piratas de textos. Fans, cultura participativa y televisión*, por Josep Lluís Fecé. *¡Vivir!*, por Sergi Doria. *Vides improbables*, por Jaume Radigales. *Radar. Revista de Arte y Pensamiento del MUSAC*, por Marga Pont.

100 Rincones vivos

La Escocesa
Gregorio Luri

102 Historias de vida

El clan de Grina
Catalina Gayà

108 En tránsito

Entrevista con Roger Bartra
Alicia García Ruiz

112 Nueva memoria

Coctelerías
Empar Moliner

Portada y contraportada

Fotos: Guido Manuilo

Tomar la palabra solo para expresar la frustración social oculta en el modelo Barcelona, la resignación general con que debemos adaptarnos a ese juego, no nos devuelve una vida política.

Cruzar el umbral

Texto **Wenceslao Galán** Profesor de Filosofía en la UOC.
Miembro del colectivo Espai en Blanc

Me escribe el director de esta revista para ofrecerme la sección que está usted leyendo: “El dedo en el ojo”. Se trata, dice, de mostrar una “mirada radical” sobre la metrópolis, para la que me ofrece toda su complicidad. Puedo atacar sin censuras el modelo Barcelona, defender la *okupación* y hasta hacer algún chiste, me imagino, a costa del alcalde.

Le creo. Siento que el director es una persona sincera y le agradezco que nos considere cómplices. Pero quede tranquilo el lector. No deseo meterle en el ojo dedo alguno. Y si lo pretendiese no elegiría un medio como este. Sería como enfrentarme a la ley... denunciándola en el juzgado.

En efecto, el lector sabe que publicar aquí un discurso “radical” contra Barcelona no tiene ningún efecto radical. Al contrario, confirma la tolerancia sin fin de un modelo que hasta paga a sus críticos para que le metan el dedo en el ojo. Así que el lector se mira el artículo, yo cobro mi dinero y, salvo un ligero picor en la vista, aquí todos en paz.

Ocurre como con aquellos vanguardistas que, sintiéndose capturados en las relaciones burguesas con el arte –autor, público, museo...– intentaban subvertirlas con infracciones escandalosas, que al cabo solo confirmaban la validez de aquellas mismas relaciones, que de suyo inducían el escándalo como una forma irónica de legitimarse: di lo que quieras contra el museo, pero hazlo en el museo.

Si el medio es el mensaje no hay mensajes críticos sino medios críticos de elaborar y compartir un mensaje. Y, como sabe el lector, este no es uno de ellos. Mostrar en esta revista una mirada subversiva sobre la ciudad no tiene más valor que el de un distanciamiento subjetivo, un acto de ironía estrictamente “privado” (tenga usted el micrófono, diga lo que quiera en un minuto), adaptado y conforme, aunque pretenda lo contrario, al juego infinitamente liberal de la metrópolis. Ese es su límite político objetivo.

Quien omite esa verdad, quien habla sin cuestionarse dónde y cómo lo hace, como si la fuerza de la crítica estuviese en el contenido de las palabras y no en las reglas que instituyen su comunicación, solo pone en escena un simulacro de resistencia, una pequeña impostura, inocente o perversa, por la que ni el lector ni yo sentimos ahora ningún interés. Sin duda tenemos mucho que decirnos sobre una metrópolis que a fin de cuentas es nuestro lugar, el mundo donde saca-

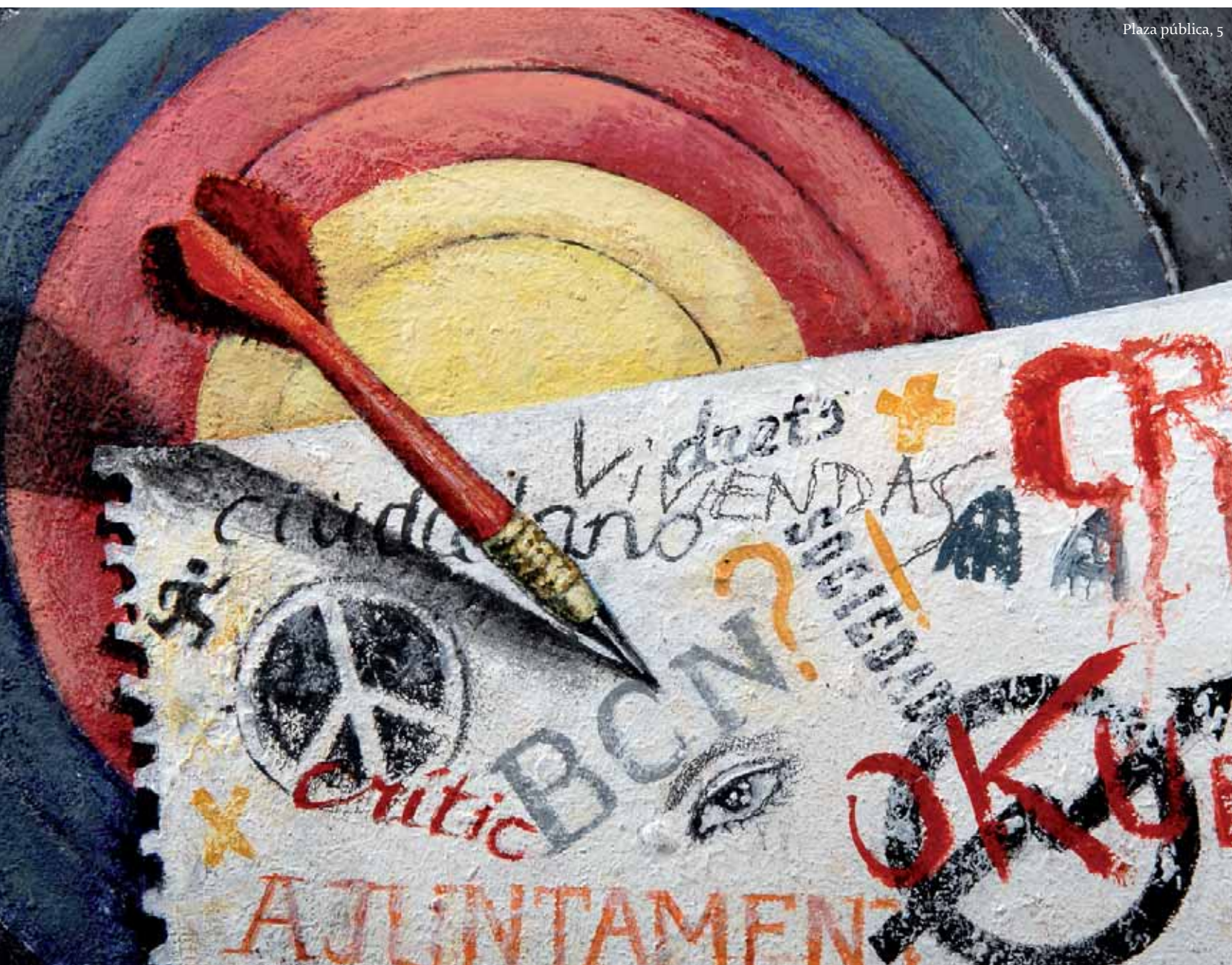
mos adelante nuestras vidas. Un mundo que nos gusta y nos disgusta, nos seduce y nos subleva, nos retiene y nos expulsa. Tenemos mucho que hablar, en fin, sobre un modelo social innegociable, que nos despoja de nuestra vida política a cambio de compensaciones enormes, anodinas o miserables. Pero no aquí, no investidos él de lector y yo de autor, él de público y yo de crítico, el de hombre anónimo y yo con mi firma, porque entonces las palabras ya nacen derrotadas.

No surgen en el encuentro con la vida de los otros, en ese temblor recíproco que nos sacude y nos enfrenta juntos a nuestras relaciones, sino que vuelven y vuelven repetidas en el monólogo del pensamiento, tanto más tajante cuanto más solo está, y que requiere de los otros no para pensar sino para ser reconocido.

En estas condiciones aun el más beligerante de los juicios sobre la ciudad, el que acaso más remueva e impresione al lector, simula una condición política que realmente no tiene. Porque aunque se refiera a nosotros, aunque podamos suscribirlo, no proviene de nuestra comunicación, no somos nosotros quienes lo producimos. Surge de quien detenta el reconocimiento institucional para hablar y pensar desde una tribuna –esta, por ejemplo– respecto a la cual cada uno ocupa el lugar que le toca. Un acto de comunicación, en suma, políticamente trucado, tan inocente o perverso como los discursos contra el capitalismo anunciados cada temporada en el MACBA o Caixa Fòrum.

Frente a esa confusión, devolvemos una vida política es darnos el lugar y las condiciones donde elaborar el sentido de nuestras relaciones, el modo en que nos afecta vivir en una ciudad así, bajo un régimen como este. Esa es, lector, la frontera política de nuestras vidas: instituir un espacio de comunicación realmente subversivo. Así pues, no se trata ya de romper con este retablo de las bobadas en el que se ha convertido la ciudad; ni de indignarnos por el cinismo sin límite de sus gestores; ni de celebrar las parodias del *Polònia*. En esos discursos, aunque sintamos por un momento el roce de la verdad, tampoco se rebasa el umbral de lo privado. No se modifica la realidad: se descarga en el ritual del desafío, del grito o de la risa el malestar que produce en el sujeto, tras lo cual ambos, realidad y sujeto, restituyen intacta su relación. Esa catarsis representa su valor genuino.





© Cristina Samper

Tomamos la palabra para expresar solo la carga de frustración social oculta en el modelo Barcelona, la resignación general y creciente con que debemos adaptarnos a su juego, no nos devuelve, lector, una vida política. Esa unilateralidad, ese sentirnos en nuestra voz solo cuando damos curso a lo insoportable, implica callarnos entre nosotros el bienestar que cada cual negocia con ese mismo modelo. Y sin embargo esa negociación, esa inmensa penumbra de pactos y satisfacciones personales, es el verdadero lugar sobre el que se soporta una ciudad así, un régimen como este.

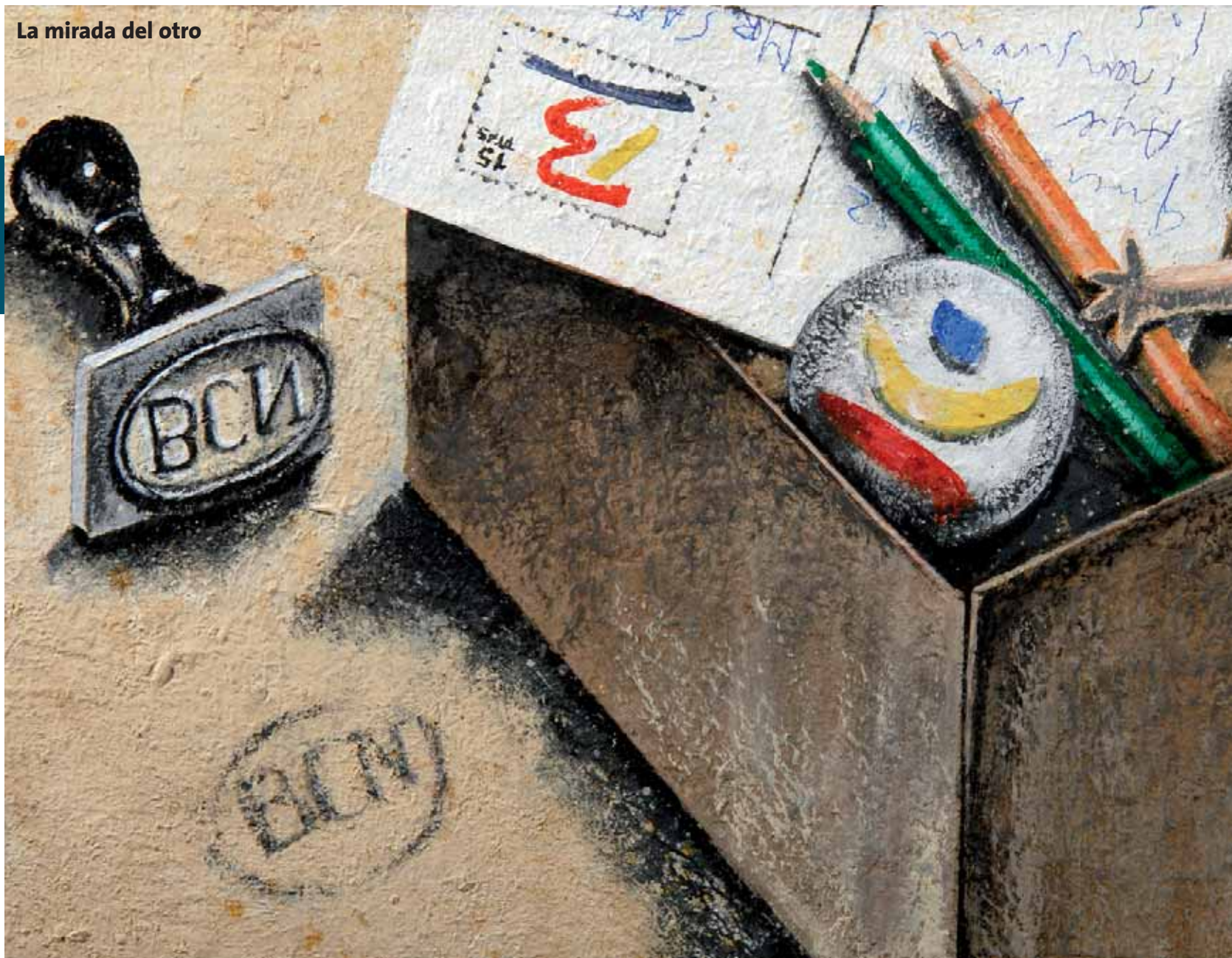
Exponer ante los otros únicamente lo que rechazamos es como enfrentarnos a los bancos por el dinero que efectivamente nos expropián, pero sin decir cuánto dinero guardamos en la cuenta y con qué fondo de inversión lo protegemos. Las palabras suscitan en nosotros la escena de un combate imaginario, el fantasma de una lucha que realmente no libramos, justo porque el sentido de la realidad –de entrada, el del dinero con el que sostenemos nuestras vidas– queda fuera del discurso, a salvo de nuestra comunicación.

Mientras que lo que nos afecte sea nada más que el malestar, mientras la voz que nos damos prenda solo del lado del odio o la repulsa, seguiremos estando –de manera más real cuanto más tácita– también del lado al que nos enfrentamos,

atrapados en la ambivalencia de una guerra contra nosotros mismos que no podemos ganar ni perder.

Devolvernos una vida política es precisamente elaborar juntos el sentido de esa ambivalencia, recorrer con los otros, entre nosotros, los nudos con que tejemos, a solas y en silencio, esa red infinita que es la metrópolis. Solo en ese acto de comunicación podemos descubrir y liberar, hasta donde seamos capaces, la trama de afectos, densa y compleja, con que nos envuelve el modelo Barcelona: lo que nos gusta y lo que nos disgusta, lo que nos seduce y lo que nos subleva, lo que nos retiene aquí y lo que nos expulsa afuera. Las palabras cruzan entonces el umbral de lo político porque muestran al fin la sombra de compensaciones –enormes, anodinas o miserables– que se lo impedía. Con ellas hablaremos, lector, no solo de lo que renuncio a decir en este artículo, sino de los intereses que me reporta publicar artículos como este.

Tal vez el lector se pregunte dónde vamos a citarnos para semejante encuentro. Y advierta entonces hasta qué punto nuestro espacio público ha dejado ya no de ser público sino de ser espacio. Será el momento de preguntarse si hay o no que defender la *okupación*. Y hasta de hacer algún chiste, me imagino, a costa del alcalde. **M**



La ciudad se gasta grandes cantidades de dinero público en campañas publicitarias, que en su mayoría son desafortunadas en cuanto al concepto, el mensaje, el diseño y el público objetivo.

Publicidad fallida

Texto **Kim Bradley** Escritora y corresponsal de la revista "Art in America"

Cuando en 1989 visité Barcelona por primera vez, me sorprendió la calidad excepcional de las iniciativas que llevaba a cabo la ciudad para promocionarse. El material publicitario del Ayuntamiento tenía un diseño de gran calidad, se presentaba de forma muy atractiva y hacía referencia a toda clase de planes pequeños y grandes, desde exposiciones y proyectos urbanos hasta los mismos Juegos Olímpicos. Era evidente que los kits de prensa y otros soportes promocionales como banderolas, pósters, vallas publicitarias y medios similares se habían pensado hasta el último detalle.

Veintiún años después todavía conservo como un tesoro lo que queda de aquellos tiempos: folletos, catálogos y guías, con fotografías magníficas, un diseño gráfico elegante y textos muy bien escritos. También recuerdo, con una cierta nostalgia, aquella imagen desenfadada y traviesa de la ciudad que transmitía el logotipo *BARCELONA* de Javier Mariscal, un retrato en miniatura de esta soleada capital mediterránea situada entre la montaña y el mar. Eso se podía llamar política de relaciones públicas de alto nivel: inspirada e inspiradora. Me convenció –a mí y a multitud de turistas que vendrían más adelante– de que Barcelona era una ciudad que se tenía que descubrir. Después llegaría Cobi, la mascota diseñada por Mariscal, que nos recibiría



© Cristina Sampere

con los brazos bien abiertos. Se trataba de una ciudad donde el visitante se sentiría bienvenido. ¡Amigos para siempre!

Después de estos inicios brillantes, la estrategia publicitaria de la ciudad ha perdido de vista aquellos objetivos tan claros y ha navegado a la deriva. Aunque es cierto que multitud de turistas continúan afluyendo a Barcelona, que la ciudad se gasta grandes cantidades de dinero público para atraerlos y que también se amplió la publicidad dirigida a los propios barceloneses, la mayoría de las campañas actuales son completamente desacertadas en lo que se refiere al concepto, el mensaje, el diseño y el público al que están destinadas.

Hoy, la primera característica de la publicidad institucional de Barcelona, y la más agobiante, es su omnipresencia. No se puede esquivar. Cuando abro el periódico encuentro incontables anuncios de la ciudad, y con frecuencia, un suplemento especial bien grueso que hace propaganda de otro proyecto a gran escala mediante artículos inacabables y de tono eufórico. Mi correo electrónico se llena de boletines publicitarios que gritan “¿Crees que lo sabes todo sobre Barcelona? ¡Léeme! Que no se te escape nada”. En el trayecto de cinco minutos que separa mi casa de la estación de tren, hay banderolas municipales colgadas de las farolas, carteles en los escaparates de las tiendas, y un cartel de la ciudad en un expositor de metal y vidrio tan grande que invade la acera, dificultando el paso de la gente mayor y de las madres con cochecitos. Para colmo, autobuses turísticos pintados de colores estridentes pasan rugiendo calle abajo, estampados con gráficos chillones que proclaman los rasgos distintivos de Barcelona.

Estos tipos de ataque visual cotidiano que acabo de describir son tan solo una pequeña muestra de publicidad institucional fallida. En los últimos años nos han inundado de campañas a gran escala que infringen las reglas de una buena práctica. Como la lista es larga, me limitaré a señalar algunos de los ejemplos más representativos de este problema.

Por ejemplo, ¿qué pretendía comunicar la campaña “Visc(a) Barcelona”? Sin duda, el objetivo era promover la autoestima cívica, ya que estaba dirigida a los barceloneses y no tanto a los turistas ni a los visitantes profesionales. Asimismo, parecía que nos dijeran que no queríamos a Barcelona como se merecía, algo que pecaba de paternalismo. Insinuar que los ciudadanos tienen una actitud desconsiderada justamente en unos momentos en que están profundamente preocupados por los problemas de la ciudad es un error estratégico grave. El enfoque de la publicidad municipal debe basarse en el respeto del estado de ánimo de la ciudadanía. Un signo claro que demuestra que “Visc(a) Barcelona” ha fracasado es que mis vecinos utilizan esta frase como una conclusión sarcástica de todas sus quejas. Y una queja constante es, con razón, el enorme gasto que suponen estas campañas, que muchas veces parecen servir más para ocultar que para solucionar los problemas reales.

Otro ejemplo es la campaña a favor del civismo, “En Barcelona todo cabe pero no todo vale”. A pesar de que el objetivo es disuadir, el lema es demasiado suave, falta el toque de firmeza necesario. Las ilustraciones parecen cómicas y graciosas, como si no representaran actos reprobables. La multa por estas infracciones, que es lo que se tendría que destacar en el

diseño, compite con el lema para captar nuestra atención. Además, si es cierto que la mayoría de los autores de actos incívicos son turistas, el mensaje resultaría más efectivo en inglés. Considero que muchos barceloneses, descontentos con la incapacidad del consistorio para resolver los mismos problemas que trata la campaña, discreparían profundamente con la idea de que en Barcelona “todo cabe”.

No obstante, la peor publicidad es la engañosa. Me viene a la mente la campaña incomprensible, “Barcelona, la mejor tienda del mundo”, cuyo lamentable y pretencioso lema es simplemente mentira. Otro desastre publicitario fue la fracasada reciente campaña sobre la consulta para la Avenida Diagonal, la cual de forma deliberada quería hacer creer a los votantes que tenían tres opciones para elegir.

En cuanto a los esfuerzos publicitarios destinados a atraer turistas, profesionales y empresas extranjeras, el *branding* de Barcelona tampoco resulta acertado. No basta con simplemente etiquetar cualquier clase de actividad añadiéndole el nombre de la ciudad. Nombres de acontecimientos como *Barcelona Shopping Night*, *Barcelona World Race* y *Auto Retro Barcelona* no tienen gracia ni astucia. Son como correos electrónicos escritos en mayúsculas: se limitan a anunciar “Barcelona” a gritos. No nos ofrecen ni una imagen cautivadora ni una idea clara de la ciudad. Los buenos publicistas saben que una regla de oro es enseñar el producto, no explicarlo.

En la época de las redes sociales, no se puede subestimar de ninguna manera la importancia que tiene la página web de Barcelona como instrumento de promoción y como medio para ganarse tanto a un público ya existente como a uno potencial. Si se elaborara como es debido, presentaría una concepción o una visión atractiva y amplia de Barcelona, basada en algunas de las cualidades que la hacen única y especial. Esta visión global se podría ajustar a los diversos públicos que consultan la página web. No obstante, una vez más, la propaganda institucional del Ayuntamiento ha ignorado las reglas de oro de la publicidad. Este hecho se demuestra sobre todo en la sección en inglés destinada a los turistas, un caos que haría perder la paciencia a un santo que intentase descifrarlo. Da la sensación de que quién haya diseñado la web nunca se ha planteado que su función principal es que sea útil.

Eso nos lleva al origen del problema que sufre la promoción de Barcelona. Si se quiere que sea efectiva, el Ayuntamiento se debe plantear con calma las medidas necesarias para llegar a conocer sus diversos públicos, comprender sus necesidades y actuar en consecuencia. Hasta que no lo haga, no podrá dirigirse a ellos de una manera clara, seria y respetuosa. Mientras el Ayuntamiento de Barcelona se comporte como si el único propósito de la publicidad solo consista en vender la ciudad y no comunicar, no se dirigirá a nadie en concreto. Esta actitud no solo es egoísta sino que se sitúa en el polo opuesto de todo aquello que promueven las redes sociales en Internet. Correrá el riesgo de distanciarse del público con independencia de que Woody Allen o el Papa nos visiten. Si no actúa rápidamente, con inteligencia e inventiva, perderá la oportunidad de construir una propia visión de Barcelona, y de manera inevitable, las redes sociales, más críticas y imaginativas que las institucionales, tomarán el relevo. **M**

Ciutat Vella es hoy una suerte de mosaico vistoso cuyos residentes a menudo ni tan solo cuentan como decoración. La sobreexplotación del espacio la ha estragado y habrá que reconquistarla.

La teoría del cáncer. Ciudad y usos

Texto **Agustí Colomines i Companys** Director de Estudis d'Arts i Humanitats de la UOC y profesor de Historia Contemporánea en la UB. Director de la Fundació CatDem

Cuando Pasqual Maragall era alcalde de Barcelona (1982-1997), uno de sus colaboradores me explicó una jugosa teoría relacionada con la regeneración del centro de la ciudad. Por entonces yo vivía en la calle Guifré, entre las de Joaquim Costa y Ferlandina, justo enfrente de una antigua fábrica de alpargatas que ahora es el taller de un artista plástico. Pero desde mucho antes el casco antiguo era mi hábitat natural. He tenido casa en la calle Hospital y en la D'en Roca, y durante muchos años impartí clases de catalán para adultos en la calle Avinyó, por encargo de la Associació de Veïns del Barri Gòtic. Además, los tíos de mi padre eran los propietarios de la Pensió Dorée, hoy desaparecida, situada en el cruce de las calles Avinyó y Ferran. De pequeño iba a ver pasar la cabalgata de Reyes, algo que recuerdo con un inmenso placer. En fin, que el centro de Barcelona no es para mí un lugar extraño, alejado de mi imaginario, a pesar de haber nacido en un piso de la calle Aragó. Pero volvamos a mi amigo, colaborador de Maragall, que es quien me explicó lo que se podría resumir, y recuerdo que me lo dijo con estas palabras exactas, como la teoría del cáncer.

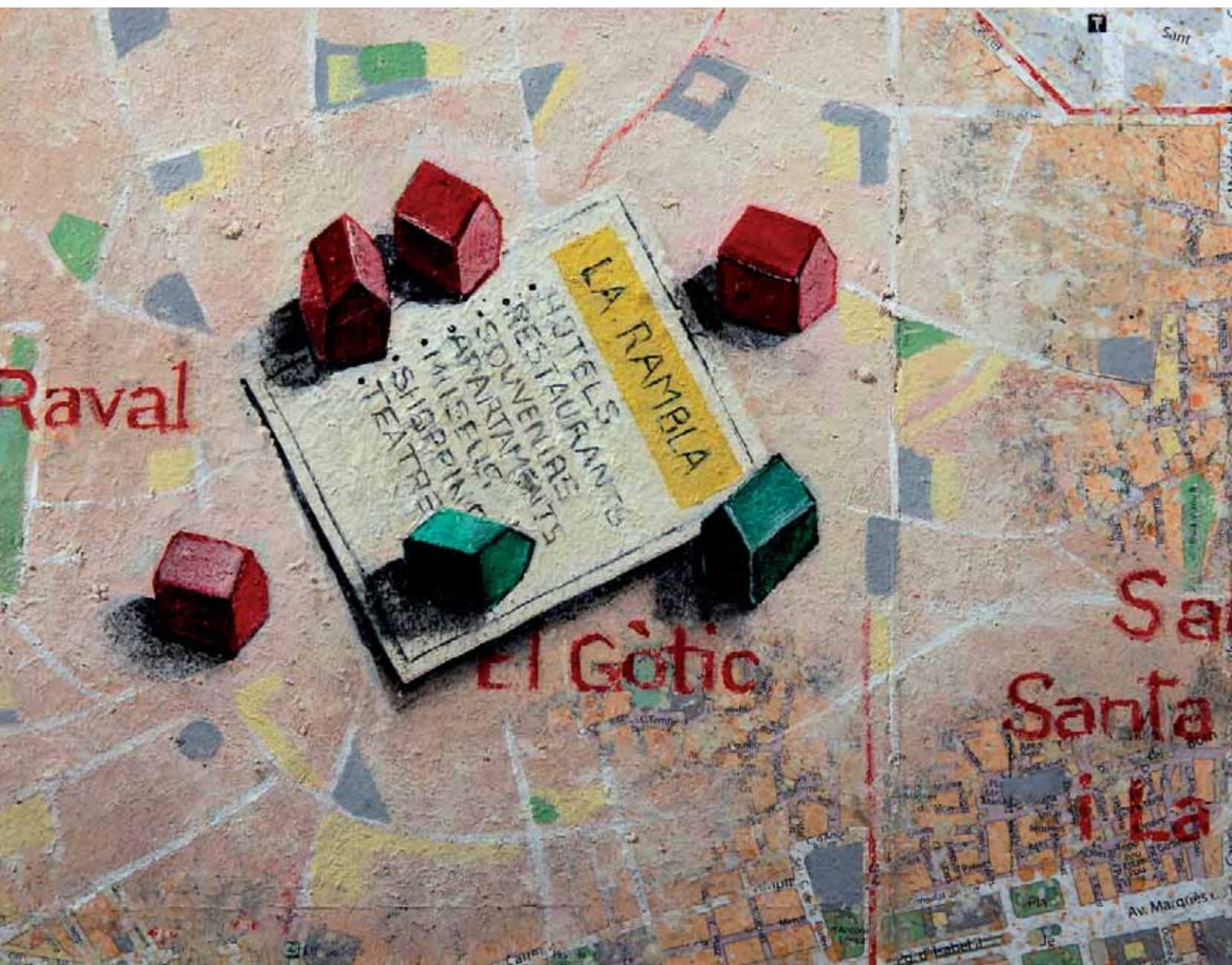
La teoría es muy simple y la encontré bien resumida en un artículo de Enric Sierra publicado en *La Vanguardia* el 1 de noviembre del 2010, que llevaba por título "Fotos en Ciutat Vella": "Aunque es el distrito con menos población de Barcelona, tras Les Corts, sus habitantes son los que, proporcionalmente, han recibido más dinero del Ayuntamiento, de la Generalitat, del gobierno central y de los fondos europeos. Además, las administraciones han empujado a instituciones y empresas privadas a invertir en el barrio viejo para que instalaran allí todo tipo de equipamientos culturales, educativos, hoteleros y sedes sociales". La teoría del cáncer consiste en eso, en invertir mucho dinero para instalar grandes equipamientos en una zona empobrecida con el objeto de regenerarla y atraer a un nuevo tipo de vecinos. Los equipamientos son, por lo tanto, el cáncer, y los nuevos vecinos, que deben tener un alto poder adquisitivo, la metástasis. ¿Quién no recuerda los pisos de la plaza Reial que ocuparon artistas y profesionales? ¿Y cuántos quedan ahora, por cierto? El propio Sierra nos responde: "A pesar de todo ese esfuerzo, la rea-

lidad es tozuda y nos muestra que las carísimas reformas urbanísticas no han servido para cambiar el perfil social del barrio, como buscaban los ideólogos de la operación [Es el distrito con la media de edad más joven (40 años) y con la esperanza de vida más baja (79,4 años, tres menos que la media de la ciudad)]. Tanto es así que los particulares, algunos de ellos con apellidos ilustres, que se mudaron allí o que decidieron invertir en pisos nuevos del distrito, hablan sin tapujos sobre el arrepentimiento que sienten de haber tomado aquella decisión". Los datos que nos da Sierra indican algo muy claro: que en Ciutat Vella la población inmigrada ha sustituido a los ancianos que antes ocupaban muchos de los pisos sin ascensor ni gas natural que hay en el barrio.

Quede claro: la teoría del cáncer no ha funcionado, más allá de mezclar museos, facultades, *skaters*, jugadores de críquet y sin techo borrachos. Pero hay quien lo niega. Recuerdo, por ejemplo, una conversación con Ferran Mascarell sobre el tema. Según él, sin este modelo Ciutat Vella estaría todavía más degradada. No lo sé, en todo caso me parece lógico que Mascarell defienda este modelo en tanto que él formaba parte de la mayoría socialista municipal que lo diseñó. Ahora bien, como él mismo reconoce, no hay bastante con atraer a Ciutat Vella algunos de los principales centros culturales de la ciudad o con instalar sedes universitarias para que, junto con museos, teatros y otros espacios de ocio de élite, erradiquen el estigma del barrio. No se trata de que las fachadas parezcan nuevas si los pisos siguen siendo insalubres o demasiado pequeños para la multitud que los habita. No, no hay bastante. Fijense en el nuevo muro de la vergüenza que separa el espacio higienizado de un lado del MACBA y los balcones de las casas viejas de donde cuelgan sábanas, a la napolitana. Esta gran inversión pública urbana debía estar acompañada, en todo caso, de una política de vigilancia y sostenibilidad que el Ayuntamiento no ha sabido llevar adelante.

En noviembre entró en vigor el nuevo plan de usos de Ciutat Vella, que prevé no aumentar las 2.471 licencias de establecimientos de concurrencia pública, hoteleros, musicales y de restauración existentes al día de hoy, sino que se favorecerá





© Cristina Samper

el traslado hacia zonas menos saturadas. Para propiciar este traslado se ve que el Ayuntamiento ha dividido el distrito en trece zonas, según su saturación. Y a partir de aquí se desplegará la norma y el juego de encajes: adónde se pueden y adónde no se pueden trasladar los diferentes tipos de actividades. El Raval oeste, el Raval sur y el Gòtic sur son las zonas más restrictivas. A fin de cuentas, un juego de ingeniería urbana que ya veremos si funcionará, y que denominan, con esa “típica” ampulosidad municipal, Ciutat Vella Districte Federal, pese a que solo es una especie de agencia integrada por el Ayuntamiento de Barcelona y la Generalitat, con nuevas competencias delegadas. Pero, sin duda, no hacer nada para mejorar la situación del distrito sería un suicidio aún mayor.

El barrio antiguo no puede ser de postal y a la vez estar lleno de porquería. Con el plan de usos el distrito hizo un censo de las actividades vigentes: de las 2.471 licencias existentes, 680 son de tipo alimentario (bodegas, tiendas de conveniencia, heladerías y horchaterías, platos preparados, supermercados y autoservicios), 31 de tipo musical (bar musical, sala de baile, sala de fiestas y discoteca), 252 son licencias hoteleras y 92 de restauración. Las viviendas de uso turístico (462) y las tiendas de recuerdos (62) conforman el resto de las licencias. Un auténtico distrito de diversión y negocios que

liga muy poco con la vida de barrio a que aspiran muchos vecinos. Ustedes me dirán que en el Soho londinense pasa más o menos lo mismo. No digo que no, pero por los callejones del centro de Londres, entre pubs, putas, teatros y cines, ustedes solo deambulan como turistas. No viven ahí, como tampoco en Ciutat Vella viven los turistas a quienes tanto agrada la “multiculturalidad” barcelonesa. No reclamo una ciudad impoluta, porque las metrópolis actuales no siguen precisamente el modelo de las ciudades jardín que reclamaban los socialistas utópicos como el catalán Cebrià de Montoliu.

No quería transmitir la idea de que definiendo un centro urbano desertizado, al estilo de Bruselas o la City de Londres. Pero Ciutat Vella es hoy una suerte de mosaico vistoso en que a menudo sus residentes no cuentan siquiera ni como decoración. Y la pregunta a resolver será siempre la misma: ¿por qué el barrio viejo ha caído en el actual abandono? La sobreexplotación del espacio lo ha estragado y me da la impresión de que habrá que reconquistarlo; porque la sensación de expolio es muy alta, de un modelo que ha complicado más que nunca la convivencia de usos. Por ello los ricos acuden a comprar, sobre todo al Born, pero ya no quieren habitarlo. Por ello, también, ese amigo mío que trabajaba para Maragall y que me explicaba triunfal la teoría del cáncer, estaba equivocado. **M**



La francesa Évry es el ejemplo de ciudad nueva diseñada en los años sesenta y construida en el transcurso de los últimos cuatro decenios. Situada a treinta kilómetros de París, tiene empresas de tecnología punta, pero también unos polígonos de viviendas que se han convertido en reclamo de las crónicas periodísticas del mal de la *banlieue*, los suburbios. Su alcalde, el socialista Manuel Valls, nacido en Barcelona, se inspira en ella para cambiar la imagen de las nuevas generaciones en Francia.

Una utopía inacabada: Évry, la tercera periferia

Texto **Vicenç Batalla**

Fotos **Rodrigo Llopis**

El título de “tercera periferia” está tomado del libro *Évry, ville nouvelle* (Évry, ciudad nueva), publicado por quien fue el alcalde de esta ciudad durante dieciséis años, Jacques Guyard, historiador y diputado, que realiza una radiografía excelente sobre esta aventura en la periferia sur de París. La sucesión de Guyard generó una crisis entre los socialistas locales. Y quien heredó esta agitada transición en 2001 fue Manuel Valls, entonces de 38 años, que se encontraba con la imagen de su municipio en todas las televisiones a causa de la guerra de bandas entre *cités*, polígonos de viviendas. Portavoz del primer ministro socialista Lionel Jospin, Valls cambió su residencia en Argenteuil, en el suburbio noroeste de París, por una ciudad que partía de una historia dife-

rente y por hacer; una utopía de urbanistas y arquitectos de la época del general De Gaulle que se ha convertido, prácticamente, en el revés de lo que se había planificado.

Como muestra, un párrafo escrito por el controvertido Michel Houellebecq en su novela *Plataforma*, de 2001: “Cuando Paul Dubrulle y Gérard Péliesson (dueños de la cadena hotelera Accor, la primera en el mundo) decidieron construir su sede social en Évry, apostaron por el bajo coste de los terrenos, la proximidad de la autopista del Sur (A6) y el aeropuerto de Orly; en la época era un suburbio tranquilo. Hoy, los municipios de los alrededores tienen el índice de violencia más elevado de Francia. Cada semana se producen ataques a autobuses, a vehículos de la gendarmería, a camio-



nes de bomberos; de hecho, no hay una contabilidad exacta de las agresiones y los robos; según ciertas estimaciones, para disponer de la cifra real se tendría que multiplicar por cinco el número de denuncias presentadas. Los locales de la empresa están custodiados las 24 horas por un equipo de vigilantes armados. Una nota interna recomienda evitar los transportes públicos a partir de una cierta hora”.

El escritor, evidentemente, exagera dentro de su licencia literaria, pero es un ejemplo de lo que entonces representaba desde el exterior vivir en Évry y su área metropolitana, de unos 200.000 habitantes. El precio de algunos pisos había bajado de tal manera que, lo que debían ser apartamentos para una clase media con mejor calidad de vida en las afueras, se había convertido en guetos sociales, con una mayoría de población inmigrada y sin recursos. Eso sí, con diferencias respecto a otros suburbios de la región parisina. La ciudad nueva de Évry recibió la capitalidad del nuevo departamento de Essonne, en la división en provincias de la conurbación de París, en los años sesenta. Actualmente, esto supone ser el centro administrativo para 1.200.000 personas, con los edificios y los servicios correspondientes.

La herencia de la utopía

“Évry no tiene nada que ver, por ejemplo, con Clichy-sous-Bois, donde comenzaron los disturbios hace cinco años. Aunque también la afectaron de alguna manera. Y el título de tercer suburbio es bastante justo”, nos comenta Valls en su despacho de alcalde un viernes de octubre, en que ha regresado a su ciudad después de los tres días semanales durante los que ejerce como diputado en París.

“Como Jacques Guyard, lo que he querido respecto al proyecto de ciudad nueva es que haya un urbanismo monumental con un ayuntamiento fuerte, que es donde estamos; con la universidad como escuela, con la catedral como iglesia, con la cámara de comercio como poder económico. O

sea, que todos los grandes poderes estén en el espacio público. Lo contrario de lo imaginado por los arquitectos en los años sesenta y setenta”. La plaza de los Derechos Humanos, que supone el eje de este nuevo centro con los nuevos edificios del Ayuntamiento y de la Cámara de Comercio e Industria de Essonne, constituye un proyecto que arranca en los años ochenta, cuando se comprueba que el diseño futurista de los barrios autosuficientes y cerrados separa en lugar de crear una atmósfera colectiva.

Esta monumentalidad contrasta con el Ágora, el centro cultural y comercial situado al otro lado de la estación, que, a pesar de su magnitud, queda oculto detrás de elevaciones, terrazas y construcciones laberínticas. Es la antesala del barrio de Pyramides, que ocupaba el centro de la nueva ciudad y debía ser el modelo a seguir. Su deterioro es flagrante y abre todo tipo de especulaciones, como evoca Houellebecq.

“Évry se construyó muy aprisa. Fue tocada por la crisis de los noventa, con la llegada de la inmigración pobre y en un momento de paro muy importante. Está la crisis de 1974, pero sobre todo la crisis de los noventa, que se transforma en una crisis urbana y social, con las primeras violencias al final de la década. La segregación social, territorial y étnica se produce en menos de diez años”, resume Valls.

La utopía de la ciudad nueva

En 1965 el gobierno decide crear cinco nuevas ciudades en la gran corona metropolitana porque París necesitaba expandirse en los ámbitos industrial y demográfico. La primera que se dio por terminada fue Évry, precisamente en el año 2001, cuando el organismo estatal que la había gestionado cedió todas sus competencias a la mancomunidad de municipios: Bondoufle, Courcouronnes, Lisses y Évry. En 2005 se agregó Ris Orangis para formar la actual Évry Centre Essonne. Y en 2010 ingresó Villabé para acabar sumando

Panorámica del centro de Évry, con la catedral –la única construida en el siglo XX– como protagonista, el Ayuntamiento y el centro comercial. En la página anterior, una imagen del “viejo Évry”. Las ciudades del cinturón parisino se construyeron a toda prisa para acoger a los *piéd noir* de la guerra de Argelia, sobre poblaciones muy antiguas.

116.000 habitantes. El proyecto preveía en el año 2000, solo para Évry, 120.000 habitantes, y 450.000 para toda la zona situada junto al Sena. Pero la crisis de los años setenta puso freno a estas expectativas.

El plan estaba pensado para entre doce y catorce millones de personas en la región parisina. La población, en estos momentos, es de 11.600.000 personas, una revisión a la baja provocada por la crisis del petróleo y el final de los tres decenios de crecimiento ininterrumpido desde el final de la Segunda Guerra Mundial. A partir de entonces el mercado de trabajo siempre ha generado una importante bolsa de paro que ha invertido el optimismo.

“Lo atestiguan las diferencias en el precio del suelo, que se aceleran –escribió Guyard en su libro, en 2003–. Por un inmueble comparable, el precio del metro cuadrado en Évry o Courcouronnes es cinco veces más bajo que en los barrios populares de París, bajada que se acentúa de una estación a otra, a medida que avanza el RER D (línea de cercanías) hacia Corbeil-Essonnes. La centrifugadora social rechaza hacia la periferia a los pobres, que están cada vez más marginados en el conjunto de la sociedad”. Una aseveración que aún es válida, más todavía después de la crisis financiera.

Corbeil Essonnes, municipio vecino al este y el más poblado antes de la creación de la nueva ciudad, ha derivado

en una convivencia todavía más difícil que en Évry. La construcción de los rascacielos sociales de Tarterêts, en una zona de nadie entre los dos municipios, ha generado uno de los puntos más conflictivos de la región. Con el agravante de ser Évry y Corbeil capitales de mancomunidades diferentes debido a las discusiones políticas del pasado con los comunistas, y a las del presente con la derecha representada por el magnate Serge Dassault.

La utopía de las pirámides

También resulta interesante reproducir a Guyard cuando se refiere al proyecto que en el año 1971 presentó el Taller de Urbanismo y Arquitectura (AUA), en el que participaba un joven Ricard Bofill, para levantar el centro residencial: “Con perspectiva, me alivia que el proyecto del AUA no ganara. Treinta años después se habría convertido en una bomba social incontrolable y condenada a la demolición. Y no obstante seduce y evoca las películas de ciencia ficción. Pero alojar a la gente no consiste en hacer ciencia ficción: ¡estuvimos a punto de tener a Metrópolis!”.

En concreto, el bautizado como Eurevry consistía en un solo inmueble con forma de “L”, de medio kilómetro de largo, cincuenta metros de ancho y dieciocho plantas para alojar a siete mil personas.



“El modelo de integración republicano, contrario a dejar que cada comunidad organice su espacio y que prefiera establecer zonas comunes, ha chocado con las enormes bolsas de población pobre de inmigrantes”.

Debajo, la mezcla de culturas se hace patente en los transportes públicos que unen París con el cinturón de las nuevas ciudades del entorno. En la página anterior, el inmenso grafito que acoge al visitante en el barrio de Les Pyramides.

Eurevry no ganó, pero se le adjudicó al AUA la construcción de un inmueble más pequeño en el centro, Passages, que tocaba reformar en 2003. El proyecto aceptado, Les Pyramides, se basa en un juego de cubos y terrazas de colores junto a un lago artificial rodeado por un parque, pero tampoco ha resistido el paso del tiempo. “Las terrazas elevadas convierten en invisibles las entradas de los inmuebles, hacen inaccesibles los comercios, vuelven agotadoras las mudanzas. La crisis hace que acaben desapareciendo las terrazas, que aumenten las viviendas sociales, que se empobrezcan los espacios públicos y que haya una fuga progresiva de las clases medias, las que aseguran la estabilidad social”. Así describe Guyard un fenómeno que se inició a finales de los ochenta y que se agudizaría a partir de 1993.

“Si el multiculturalismo es que cada uno viva con su cultura sin mezclarse; que los orígenes sean más importantes que los valores de una sociedad y de una nación, en parte ha fracasado”, concluye Valls en esta conversación en el Ayuntamiento, nueve años después de haber llegado a alcalde y cuando se plantea ser candidato a las elecciones presidenciales. “El modelo francés, con el laicismo y los valores republicanos, es un modelo moderno. Aunque, parcialmente, el modelo de integración a la francesa también ha fracasado. Si no, no viviríamos con estos guetos, estos *apartheid*, y no habría estas violencias desde hace tantos años”.

El drama francés es que el modelo de integración, que rechaza el sistema anglosajón de dejar que cada comunidad organice su espacio, porque prefiere establecer zonas comu-





Ishma Hocini, directora de la asociación Generation Femmes, con una de las áreas más calientes del barrio de Les Pyramides como telón de fondo. En la página siguiente, el alcalde de Évry, el socialista Manuel Valls, durante una visita de obra a las viviendas que se construyen cerca del Ayuntamiento.

nes como la escuela republicana, ha chocado con estas enormes bolsas de población pobre de inmigrantes.

“Esta es una ciudad joven y pobre. Hay familias numerosas que viven en condiciones difíciles. Sobre todo las que vienen de Mali y Senegal, y sobre todo de Mali, porque han pasado de un mundo a otro con una violencia cultural terrible. Los hijos lo sufren”. La misma semana de esta entrevista, Valls recibía a una delegación de la ciudad de Kayes, una localidad de Mali situada en el valle del río Senegal, hermanada con Évry.

“Yo soy hijo de catalán, de una familia intelectual. Pero los hijos de obreros portugueses, italianos, españoles también sabían de donde venían. Existía la doble cultura –compa Valls–. Estos jóvenes no disponen de la cultura africana; o tal vez sí, pero de forma muy particular. Ni se sienten totalmente franceses”. El político también recuerda que la media de edad en Évry es de 25 años.

La crónica de las peleas entre bandas rivales en los últimos años es digna de las ciudades norteamericanas, aunque ahora los incidentes se concentran más contra la policía. El año 1997 marcó un punto de inflexión con la muerte por apuñalamiento de un joven de dieciséis años, de Pyramides, en un enfrentamiento contra un grupo del barrio del Canal de Courcouronnes. Pocos meses después, en 1998, un joven de diecisiete años perdió la vida de un tiro en el cuello ante la sala de cine del Ágora. El muerto era de Tarterêts, y el autor del disparo, de veinte años, de Pyramides. En 2000 otro joven de solo catorce años murió también en Canal, en una venganza entre familias subsaharianas.

“Eso ha cambiado no totalmente, pero sí en parte”, subraya Valls, que cuando accedió a la alcaldía creó una

policía municipal que hoy cuenta con cuarenta agentes y que dispone también de un servicio de videoprotección en los comercios.

La utopía de la renovación

“¡Hace cinco años por aquí no habrían podido pasear!, exclama el copresidente del barrio de Pyramides, un agente municipal que lleva la oficina de la plaza Salvador Allende, eje neurálgico del polígono de dos mil quinientas viviendas y unos diez mil habitantes. Mbaye Badiane se refiere a las ideas y venidas de adolescentes en moto por la plaza y a las reuniones de grupos en esta terraza elevada sobre la calle, que está destinada a desaparecer.

“No están porque comienza a hacer frío”, matiza Ishma Hocini, la presidenta de la asociación Generation Femmes, que ofrece cursos de socialización a la población femenina. En una de las paredes de la sede hay un mural con la inscripción de las 32 nacionalidades representadas. “Lo hemos abierto a los hombres, y los jóvenes vienen sin problemas”, explica esta socióloga, que coordina la entidad desde hace cuatro años. “En Pyramides se les ofrecen pocos equipamientos y actividades. El centro juvenil hasta hace poco no ofrecía muchas. El Ágora es un centro comercial y si no tienen dinero pocas cosas podrán hacer allí. ¿Qué hacen los miércoles por la tarde y los fines de semana cuando acaban las clases de la escuela? Estar aquí, en la plaza”.

“No sé si funcionará derribar todo un bloque de pisos, pero no hay ninguna otra solución. Aunque el primer problema es el económico”, detalla Valls acerca de la operación de demolición del edificio La Caravelle, un bloque desmejo-



“La crónica de las peleas entre bandas rivales es digna de las ciudades norteamericanas, aunque ahora los incidentes se concentran más contra la policía. 1997 marcó un punto de inflexión con la muerte por apuñalamiento de un joven de 16 años”.

rado que da a la plaza y está rodeado de vallas en las que alguien ha dibujado sus *tags* justo donde se explican las mejoras que las obras representarán para la población. “En estos barrios hay un 40% de jóvenes de entre 18 y 25 años que no tienen diploma alguno y están en el paro”.

“Podemos renovar, pero si no cambia la población todo queda igual. No desaparece el problema de aislamiento social, de violencia contra las mujeres, de regresión en sus condiciones”, razona Valls, quien poco después acudirá a visitar las obras de las 1.200 viviendas privadas que se construyen no lejos del Ayuntamiento, en edificios de 50 metros, con una parte dedicada a alquileres sociales y a estudiantes. Enfrente se ubica la universidad Évry Val d’Essonne, especializada en genómica, tecnologías y ciencias de la sociedad, que acoge a unos 10.000 alumnos. Es el resultado de la implantación de otras grandes escuelas por la atracción de compañías como Ariospace o Génepole, un centro de investigación en genética. Y una cara de Évry del todo diferente.

Con el nuevo objetivo de un centro tradicional, la universidad se construyó en 1990 con ladrillos de color rojo similares a los empleados en los edificios del Ayuntamiento y de la catedral de la Resurrección Saint Corbinien. Consagrada por Juan Pablo II en 1997, se trata de la única catedral levantada en Francia en el siglo XX, con un diseño cilíndrico del arquitecto suizo Mario Botta, que culmina simbólicamente en un tejado con veinticuatro tilos. En la mancomunidad también se halla la gran mezquita de Évry Courcouronnes, la mayor de Francia, y la pagoda Khan Anh, el templo budista más grande de Europa. No faltan las iglesias protestantes y una sinagoga. Un itinerario que sirve para que el Ayuntamiento formule el lema “Évry, capital espiritual”.

“El dominio religioso es uno de los pocos en que se ha mantenido la utopía –afirma el obispo Michel Dubost desde la casa diocesana–. Proporcionalmente, en Évry hay más musulmanes. Pero la mayoría se seculariza. Lo que hay es



“Es habitual toparse con un grupo de jóvenes que practican el arte del desplazamiento o ‘parkour’, que consiste en correr, saltar y escalar todos los obstáculos arquitectónicos posibles”.

una gran sed de encontrar algo que permita vivir juntos. Y creo que es la fuente de espiritualidad”.

“Intentamos que nuestro trabajo social no se dirija solo a los católicos. No tenemos en cuenta la religión de la gente. La mayoría de los sin papeles por los que intervengo no son católicos. Pero actualmente el Estado practica un laicismo que es más favorable a las minorías que a los cristianos porque las quieren hacer entrar en el juego. El problema es que no se ha conseguido saber, y yo tampoco lo sé, cual es la buena distancia con el islam”. Esta confesión de Dubost, licenciado en teología y ciencias políticas, revela el delicado tema del laicismo en Francia. Y el equilibrio de diplomacias con el rector de la gran mezquita, Khalil Merroun, nacido en Ceuta y llegado a Évry hace 42 años para trabajar en la fábrica de motores de aviación Snecma, que fue la primera gran industria implantada en el territorio.

“Estoy de acuerdo con Valls porque defiendo el laicismo, pero un laicismo igualitario”, subraya Merroun poco antes de la plegaria del viernes al mediodía, la más importante de la semana, que reúne a unos cinco mil fieles en la mezquita. El rector acaba de escribir el libro *Francés y musulmán, ¿es posible?*, con prólogo del alcalde y posiciones contrarias al uso del nicab en espacios públicos. La mezquita se edificó con dinero de Arabia Saudita y decoración de los artesanos del rey Hassan II de Marruecos, pero Merroun tuvo que acudir a los tribunales para evitar el control de los sauditas. “Ahora me siento muy orgulloso de decir que los sauditas no están aquí, que el wahabismo no tiene voz en esta mezquita. Con mucho coraje he conseguido que ya no existan. Transferí la propiedad a Marruecos”.

A Valls, de todas maneras, esta situación tampoco le satisface: “No encuentro normal que sean Marruecos o Argelia los que organicen el islam de nuestro país. Por lo menos durante unos años el Estado y los ayuntamientos tendrían que ayudar a construir el islam francés a través de una fundación, con un plan de urbanismo, una reflexión sobre la arquitectura de mezquitas y su posible implantación en los centros”.

Igual que Merroun, Dubost también nació en el norte de África, en la población marroquí de Safi. Y continúa viajando al continente, sobre todo al Congo y a Togo. Hace un año



Dos fieles musulmanes en el interior de la mezquita d'Évry, la mayor de Europa. En la página anterior, Yann Hnautra, yamakasi de origen caledonio, en plena práctica del arte del desplazamiento.

y medio hizo instalar a cuatro monjas togolesas en Pyramides. “No sabemos cómo hacer para que la gente se sienta orgullosa de sus orígenes y al mismo tiempo hable bastante francés para comunicarse con los demás. Se les acusa de aislarse, pero es que no son capaces de hablar. Y cuando esta comunicación no existe, la forma de expresión es la violencia”, resume el obispo.

La utopía yamakasi

Las distancias en el centro de Évry son cortas. Es habitual encontrarse entre los ladrillos bermejos a un grupo de jóvenes practicando el arte del desplazamiento o *parkour*, una disciplina deportiva genuinamente urbana que consiste en correr, saltar y escalar todos los obstáculos arquitectónicos posibles. Son los yamakasi, que se hicieron mundialmente famosos con la película del mismo nombre producida por Luc Besson en 2001, subtitulada *El gran desafío*.

Uno de sus protagonistas, Yann Hnautra, de 38 años y origen caledonio, es ahora profesor de la escuela ADD Academy y miembro de la productora Majestic Force. “Respetamos la naturaleza en uno mismo y en los que nos rodean –afirma en tono pausado, de maestro oriental–. Por eso decimos que debemos hacer un salto tres veces.

Nuestra preparación se llevó a cabo en el bosque. La transición de la madera al cemento es el hombre. Los hombres también lo reconstruyen todo”.

A medio camino entre las artes marciales y el deporte de aventura, los inventores del *parkour* no han decidido todavía en qué categoría incluirse y siguen creando derivaciones propias de la cultura urbana. “Esta es una ciudad nueva, con una arquitectura nueva y la utopía de la mezcla social. El nacimiento de la disciplina se vincula a este hecho”, comenta Bruno Girard, gerente de Majestic Force. Algunos fundadores del yamakasi (cuerpo fuerte, espíritu fuerte, persona fuerte, en lengua bantú) han emprendido trayectorias individuales. Tal es el caso de Sébastien Foucan, que dirigió las coreografías de acción del James Bond de *Casino Royale* y la gira del *Confessions Tour* de Madonna. El Cirque du Soleil también ha acudido a Évry para buscar a algunos de los participantes del espectáculo *Kâ* de Las Vegas.

“Para mí es un arte de vida. Lo practico un poco cada día y es una forma de combatir la violencia”, ilustra Hnautra, que se encarga de transmitir a niños de seis y siete años el gusto por el esfuerzo y una manera de superar los obstáculos de esta nueva ciudad. **M**

Martha C. Nussbaum

“Sin una ciudadanía independiente no podemos hablar de democracia, sino de alguna forma de fascismo”.

Entrevista **Fina Birulés** y **Anabella L. Di Tullio**
Retratos **Pere Virgili**

Martha Nussbaum, considerada la filósofa más importante de los últimos tiempos en los Estados Unidos, ha sido reconocida en nuestro país por el mundo académico, dada la calidad y el rigor de su pensamiento, y su obra ha sido ampliamente traducida*. Autora de una ininterrumpida serie de libros y artículos escritos en las prestigiosas universidades en las que ha enseñado –Harvard, Brown y actualmente Chicago, donde imparte sus cursos de Derecho y Ética desde el año 1995–, ha recibido numerosas distinciones y títulos honoríficos de universidades de América, Asia y Europa. Su filosofía, que sigue la estela de la tradición política liberal, se ha servido críticamente de la perspectiva de John Rawls para analizar cuestiones de género, religión y desarrollo internacional y tratar de formular una teoría de la justicia global. Así, en 1986 fue invitada por el economista Amartya Sen a trabajar en el Instituto Mundial de Investigaciones de Economía del Desarrollo de la Universidad de las Naciones Unidas (UNU/WIDER), donde desarrollaron el *enfoque de las capacidades* como alternativa para el análisis de las cuestiones de justicia básica. Nussbaum presenta este enfoque como una suerte de especificación de los derechos humanos; como una lista de los requisitos básicos para una vida humana digna que deberían ser respetados y aplicados por todos los gobiernos.

A menudo se ha hablado de la amplitud de sus intereses literarios y filosóficos y de cómo pasa con facilidad de la tragedia griega y Aristóteles a los derechos de los animales y de las personas con discapacidad, de las enmiendas al contrato social al desarrollo y el análisis de las emociones, de Dickens al feminismo contemporáneo o a la violencia religiosa. De fuerte personalidad y conocida por su estilo incisivo y polémico, es una apasionada de la teoría y la práctica filosóficas, como se podrá apreciar en esta entrevista realizada el 28 de junio de 2010 en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB), donde impartió una conferencia sobre la libertad de conciencia.

A lo largo de su trayectoria Martha Nussbaum ha recorrido una amplia variedad de temas: la felicidad y la fortuna en la tragedia y la filosofía griegas –*La fragilidad del bien* (1986)–; la relación entre filosofía y literatura; el papel de las emociones en la racionalidad pública –*Paisajes del pensamiento* (2001)–. Ha reflexionado sobre la educación liberal y cosmopolita; sobre el lugar de las humanidades en la democracia; sobre feminismo y derechos de gays y lesbianas. Ha trabajado también sobre la concepción de la justicia en *Las mujeres y el desarrollo humano* (2000) y *Las fronteras de la justicia* (2006), y ha escrito sobre religión y libertad de conciencia y contra los fanatismos en libros como *India. Democracia y violencia religiosa* (2007) y *Libertad de conciencia* (2008).

¿Hay algún hilo conductor que atraviese esta diversidad de tópicos?

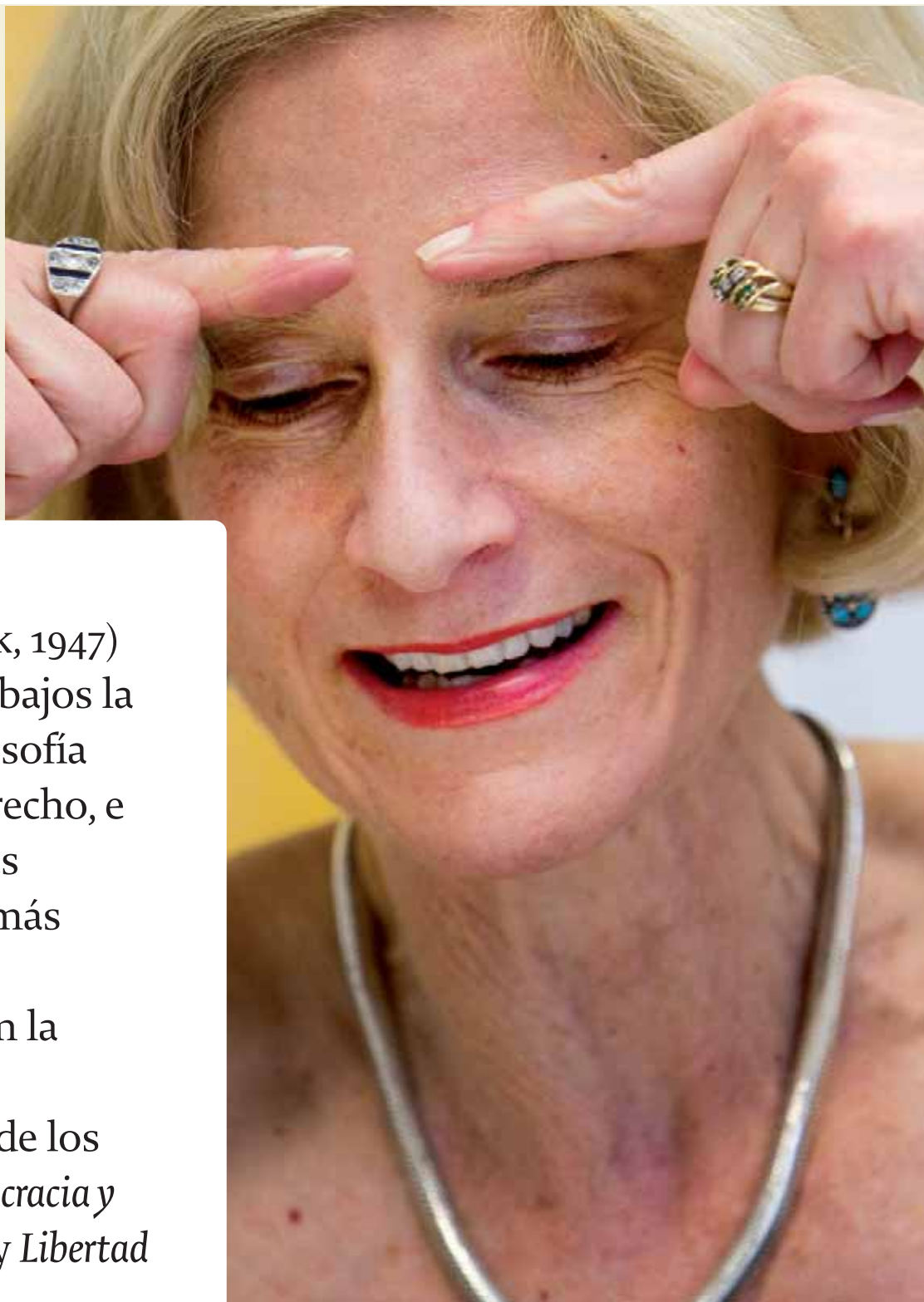
El tema común es la vulnerabilidad humana, o la vulnerabilidad en general. Trabajando sobre las emociones y sobre la tragedia, siempre he pensado las emociones como un reconocimiento de los modos en que somos vulnerables cuando nos relacionamos con los demás y con todo aquello que está fuera de nuestro alcance o sobre lo que no tenemos control. La pregunta que entonces surge es: ¿qué formas de vulnerabilidad son buenas –para la vida de cada persona– y cuáles deberíamos tratar de eliminar? En este punto, mi pensamiento sobre la justicia conecta con la filosofía política. El *enfoque de las capacidades* es un intento de promover oportunidades para la búsqueda de formas buenas de vulnerabilidad, como el amor, la amistad, la carrera profesional..., y de evitar las formas malas, tales como la violencia física, el hambre y tantas otras. Este es, tal vez, el modo más sencillo de definir el hilo conductor de mi pensamiento.

¿Entonces, según usted, hay principios que permiten distinguir entre buenas y malas capacidades?

Sí, sostengo esos principios y creo que son muy similares a los que, desde un punto de partida muy diferente, apoyaría Rawls; pero mi modo de pensar es distinto, pues parto de esta observación sobre la vulnerabilidad, que me lleva a reflexionar sobre cómo los gobiernos pueden estimular las oportunidades humanas. Sin embargo, un gran número de mis conclusiones son muy cercanas a las de Rawls, que ha supuesto una influencia muy importante para mí. El punto central del trabajo que he realizado a través de los años con Amartya Sen consiste simplemente en sostener que, cuando las naciones discuten sobre desarrollo y calidad de vida, deberían plantearse al mismo tiempo estas difíciles preguntas normativas acerca del bien. No pueden limitarse a dar por sentado que las cosas mejoran cuando crece el PIB. Desarrollo significa justamente que las cosas vayan mejor. Por lo tanto hay que afrontar estas cuestiones; hay que argumentar y debatir en este sentido.

En las últimas décadas ha sido protagonista de acalorados debates. En referencia a las críticas vertidas sobre Allan Bloom y Judith Butler, usted ha afirmado en una entrevista: “Pensé las reseñas sobre Butler y Bloom como actos de servicio público”. ¿Considera estas polémicas como intervenciones políticas? ¿Cuál es el objetivo de esas intervenciones? ¿Entiende que la reflexión filosófica está siempre vinculada a la justicia o al ámbito de la política?

Estamos preparando un volumen con todos mis comentarios de libros que se titulará *Intervenciones filosóficas*, por lo que esa palabra es muy adecuada para definirlos. He escrito numerosas reseñas críticas, de muy diferentes clases, y la mayoría de las veces he reseñado cosas que considero intere-



La pensadora **Martha Nussbaum** (Nueva York, 1947) ha abordado en sus trabajos la filosofía antigua, la filosofía política, la ética y el derecho, e incluso el estudio de las emociones. Sus obras más recientes traducidas al castellano se centran en la religión y la libertad de conciencia y en contra de los fanatismos: *India. Democracia y violencia religiosa* (2007) y *Libertad de conciencia* (2008).

santes y buenas. Por ejemplo, me he centrado en particular en el trabajo de feministas como Susan Moller Okin, intentando atraer una atención más amplia sobre esa obra. Pero a veces un libro que ha tenido una gran influencia no maneja muy buenos argumentos, y entonces dedico algún tiempo a decir al público por qué considero que no es un buen libro. Tal ha sido el caso de mis comentarios sobre Bloom y sobre Butler. En general prefiero trabajar –aunque sea de forma crítica– sobre autores que me parezcan en verdad interesantes, como por ejemplo mi profesor Bernard Williams. Ahora

mismo estoy escribiendo una larga reseña sobre sus textos póstumos, y aunque soy muy crítica con Williams, lo considero un gran filósofo; siempre prefiero enfrentarme con una mente a la que admire de verdad. Pero a veces el público necesita saber por qué alguien piensa lo que piensa... Bloom afirmaba que todo lo que había dicho lo había sacado de Platón y de Aristóteles, pero en realidad no los conocía, y creí estar en condiciones de aseverar que hacía un mal uso de los textos que reclamaba como fuente de autoridad.

¿Considero que la filosofía es siempre una intervención pública? No, creo que hay diferentes modos –igualmente buenos– de hacer filosofía. No obstante, todo ser humano debe encontrar la forma de servir al bien público, pero no siempre o necesariamente a través de su trabajo. Si te dedicas a la lógica, puedes servir al bien público brindando parte de

tu tiempo al trabajo voluntario en algún proyecto social, o donando dinero a una buena causa, pero la lógica no posee por sí misma una función pública. La filosofía política generalmente la tiene. La mayoría de los filósofos políticos más grandes han contribuido al debate público, y eso es muy bueno, porque siempre es positivo para ellos considerar si lo que piensan es realista y si podría suponer una verdadera contribución. Por ello, en *Las fronteras de la justicia* afirmo que, en la medida en que los problemas cambian, la filosofía también tiene que cambiar y ser flexible.

Usted ha hablado de la vulnerabilidad humana, y Judith Butler también se refiere a ella en su último libro, retomando a Levinas, por ejemplo. ¿Qué diferencias hay entre su modo de entender la vulnerabilidad, como cuestión central en el debate político y sobre la justicia, y el de Butler?

Existe una gran diferencia con respecto al método filosófico. Proviengo de una tradición –muy socrática– que cree enérgicamente en la transparencia; yo jamás enviaría a publicar algo que un estudiante de un curso introductorio de licenciatura no pudiera entender y criticar. No concibo a los filósofos como “profundas figuras solitarias”, sino como miembros de una comunidad que tienen la responsabilidad de hablar y de estructurar sus argumentos con claridad. La contribución de Sócrates a la democracia fue tener a todo el mundo hablando conjuntamente de un modo claro y abierto, y asociar esto con el respeto a la igualdad. Esta idea la recogió Kant; en realidad la considero propia de la tradición ilustrada. Mis grandes referentes en filosofía son Kant y Mill, y en términos de la tradición continental siento una gran simpatía por Habermas, que también expresa este enorme compromiso con la transparencia. Es un gran avance que Butler ponga el acento en Levinas y no en Heidegger; las cosas están mejorando [risas]. Levinas es un pensador muy interesante, pero, de todos modos, pertenecemos a tradiciones un tanto diferentes.

En uno de sus últimos libros se pregunta por qué la democracia necesita de las humanidades (*Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, 2010). ¿Caben nuevos argumentos para la defensa de las humanidades en sociedades en que la cultura se entiende como producto de consumo o bien como algo no rentable? ¿Ha tenido en cuenta los cambios vinculados a la existencia de nuevos soportes digitales, a la evolución del mundo editorial y al impacto de los *mass media*?

Hoy necesitamos las humanidades como siempre, porque todavía precisamos cultivar nuestra capacidad de respeto mutuo, de comprensión y de compasión, y esta ha sido la contribución que las humanidades han hecho siempre a la educación. Volviendo a Sócrates, él comprendió que, para que la democracia sobreviviera, había que capacitar a las personas para cuestionar y examinar de forma rigurosa sus propios argumentos, y sustraerlos a la retórica de los políticos. Los griegos tuvieron que aprender a argumentar y a debatir juntos, y ese es un modo de crear una cultura pública basada en el respeto más que en la autoridad o en la tradición. Ahora bien, en las democracias modernas hay

mucha retórica por todas partes. En Estados Unidos tenemos a esos personajes de la radio y la televisión que no paran de emitir mensajes que se supone que hay que seguir. Solo si la juventud entiende cómo criticar esos juicios y cómo hallar premisas correctas y argumentos válidos podrá sostener la esperanza de ejercer una ciudadanía independiente. Si los ciudadanos no son independientes, no podemos hablar de democracia, sino, en todo caso, de alguna forma de fascismo o de totalitarismo. Por ello es urgente el debate sobre las humanidades; lo necesitamos en la misma medida que la capacidad de empatía, de entender la experiencia de quienes son diferentes a nosotros. Todos los seres humanos nacen con esta capacidad básica –y ahora sabemos que incluso los simios y otros animales poseen esta capacidad de asumir la perspectiva del otro–, pero hay que desarrollarla mediante la educación. ¿Qué hacen las humanidades? Te emplazan a ocupar posiciones diferentes a las propias. Cuando lees una novela o un poema te estás entrenando en *simpatía*. Y si careces de este entrenamiento, ¿cómo entenderás realmente los problemas con que lidian las sociedades? ¿Cómo sabrás de qué modo una determinada ley afectará a un grupo minoritario? Ahora bien, las humanidades también son buenas en sí mismas, son divertidas e iluminan nuestra vida de diversos modos. Pero donde quise centrarme fue en la democracia; incluso quienes no consideran divertidas las humanidades pueden compartir el deseo de que la democracia persista.

Uno de los puntos centrales de su crítica a la tradición contractualista, donde tiene un papel esencial la obra de John Rawls, se refiere a la exclusión que esta hace de las personas con discapacidades físicas y mentales y de los animales no humanos en el establecimiento del pacto. Frente a la identificación que esta teoría establece entre *quienes son los agentes del contrato* y la totalidad de miembros de la sociedad creada, usted propone asociar de otro modo la racionalidad a la capacidad de ser un sujeto primario de justicia. ¿Se podría ligar de otro modo el “por quién” y el “para quién”? ¿Es posible un liberalismo no contractualista?

Creo que sí, e incluso la forma contractual puede ampliarse. Es lo que intenta, por ejemplo, Christine Korsgaard en sus conferencias sobre los derechos de los animales. Korsgaard sostiene que incluso un kantiano ha de reconocer que compartimos la parte animal de nuestra naturaleza con muchas otras criaturas, y por tanto, aunque seamos nosotros –y no ellas– quienes elaboramos los principios, debemos hacerlo pensando en un grupo más amplio de criaturas. Korsgaard distingue también entre el “por quién” y el “para quién”, pero yo lo hago de un modo diferente. Sin duda se necesita un cierto nivel de racionalidad para participar en la elaboración de los principios, pero ser sujeto de justicia es tener algún tipo de afán por prosperar, lo cual es común a la mayoría de los animales –quizás con la excepción de los que no se mueven, como las esponjas–, y eso es para mí lo que los convierte en sujetos de justicia. Por supuesto, algunas teorías no contractualistas no necesitan ser liberales, y muchas teorías liberales no son contractualistas; basta pensar en Mill, por ejemplo. Ser liberal implica preguntarse qué



© Prisma

Según Sócrates, la democracia no puede sobrevivir si las personas carecen de capacidad crítica y argumental. En la imagen, el filósofo en un grabado de L'illustration según un cuadro de Piotrovski. En la página siguiente, mujer con su hijo en un hospital de Kabul. Para Nussbaum, el debate actual sobre el uso del burka en Occidente solo responde al miedo que despiertan los musulmanes.

tipo de resultados queremos promover para todos los miembros de la sociedad, y argumentar que cierto tipo de libertades han de formar parte necesariamente de estos resultados. La libertad de expresión, la libertad religiosa, etc., son piezas de una importancia primordial en relación con las oportunidades que ha de tener todo ser humano. Otras cuestiones cruciales que no son libertades, como la salud y la integridad física, también deben formar parte del diseño de una sociedad decente.

El enfoque de las capacidades que usted propone se presenta como la base filosófica para una teoría de los derechos fundamentales de los seres humanos, cuyo respeto sería el requisito indispensable de una vida humana digna y permitiría plantear un mínimo social básico de justicia. ¿Cómo podría plasmarse esto en las políticas públicas actuales? ¿Qué rol tendrían los organismos internacionales?

De hecho ya está siendo aplicado. Hay dos maneras diferentes de hacerlo. Una de ellas –asociada con Sen– es como instrumento de medida, para calibrar la calidad de vida de una sociedad por medio de las capacidades humanas y no a través del PIB per cápita. Los gobiernos actualmente lo usan.

Naturalmente, tienen que decidir qué hacer a continuación, qué capacidades promover. Pero yo voy un paso más allá y afirmo que los gobiernos tendrían que impulsar, como mínimo, un cierto umbral de estas capacidades. Y una manera de hacerlo sería con una norma constitucional. Exista o no una constitución escrita, hace falta algún documento que establezca los derechos de todos los ciudadanos; y la gente debe saber si se están cumpliendo y garantizando, por lo que también se requiere algún instrumento de medida y la posibilidad de interpelar al gobierno en caso de incumplimiento. Hay muchos modos de llevarlo a la práctica; las constituciones más modernas contemplan este tipo de derechos económicos y sociales, y existen mecanismos para exigirlos cuando no se implementan. En la India el principal asesor económico del Gobierno es el presidente de la Human Development and Capability Association, Kaushik Basu, lo que constituye un ejemplo muy claro de cómo se puede implementar esta idea. Es fascinante que algunos teóricos de categoría hayan alcanzado tales posiciones de poder. Como es el caso de la actual procuradora general adjunta de la India, con quien he trabajado sobre feminismo y justicia para las mujeres.

Gran parte de la teoría feminista es manifiestamente crítica con los postulados centrales del liberalismo. De modo semejante, muchas autoras feministas suelen desconfiar de los postulados universales. ¿Cómo confluyen en su pensamiento feminismo, liberalismo y universalismo?

Las críticas de algunas feministas constituyen muy buenos dictámenes de ciertas formas de liberalismo, pero no de todo liberalismo, como he intentado mostrar en mi artículo “The Feminist Critique of Liberalism”. Las feministas sostienen a menudo que el liberalismo es demasiado individualista, pero imagino que quieren decir –y con mucha razón– que la teoría liberal debería hacer hincapié en la filiación, en el cuidado, en los vínculos entre las personas, en la necesidad que tienen las personas de una red de relaciones. Las típicas preguntas liberales sobre la igualdad y la libertad han de continuar presionando en este sentido. Mill puso de manifiesto que, en la misma sociedad que continuamente hablaba de libertad e igualdad, se descubría en el ámbito familiar una jerarquía de tipo completamente feudal en que los hombres tenían todo el poder y las mujeres no eran libres ni iguales, y no podían siquiera quejarse si habían sido violadas. Tal situación exigía más liberalismo; lo que solicitaba el feminismo era un liberalismo más consistente. La exigencia liberal de respeto a la igualdad humana y a la libertad es una parte crucial del feminismo, porque, por supuesto, una perspectiva liberal tiene que prestar atención a las desigualdades que las mujeres padecen en las familias; no se puede dejar a la familia fuera del alcance de la justicia. El liberalismo viene a ser como el punto de partida de mi pensamiento, y en concreto el liberalismo de Mill, que es un gran crítico de la familia. Pero, volviendo a su pregunta sobre el universalismo, ¿qué inquieta a las feministas? Es lógico preocuparse cuando una cultura manifiesta insensibilidad respecto a otra, y la avasalla y la somete a ciertas imposiciones sin la mínima autocritica. Pero no por ello todas las formas de responsabilidad universal han de considerarse malas. En primer lugar, para que pueda existir un pluralismo significativo hay que garantizar ciertas oportunidades. Si no existe libertad de expresión, por ejemplo, no hay posibilidades de un pluralismo social con sentido. La libertad de asociación, la libertad religiosa, incluso la garantía de la igualdad de derechos electorales, son parte esencial de un conjunto básico de oportunidades que permiten a las personas organizar sus vidas como deseen. Mill estaba en lo cierto cuando sostenía que la garantía de las libertades fundamentales fue decisiva para la experimentación y la diversidad de las vidas humanas. Por lo tanto, estoy absolutamente a favor de la diversidad y, como ustedes saben, creo en un tipo de liberalismo político muy tenue y no en una doctrina comprehensiva, porque quiero dejar más espacio para que la gente organice su vida como le convenga. Pero aun así, entiendo que cierta clase de derechos, incluido el derecho de las mujeres a proteger su integridad física, o el derecho a la salud, son condiciones básicas de cualquier tipo significativo de pluralismo.





© Christine Spengler / Sygma / Corbis

Existen muchos feminismos, como sabemos. ¿Tiene usted una definición de feminismo?

Esta pregunta la tengo que responder a menudo cuando imparto el curso de filosofía feminista, y cuando mis estudiantes me la plantean, en realidad me preguntan: ¿qué tipo de compromiso implica asistir a un curso como este? La respuesta mínima es que las mujeres han sido tratadas de manera injusta a lo largo de la historia, y que hay que corregir tales injusticias, y con eso basta. Luego, claro está, existen diferentes tipos de feminismo. Hay quienes piensan que el mejor modo de proceder es a través del radicalismo libertario, mediante el rechazo de cualquier tipo de gobierno. A mi entender esa posición no es defendible, aunque voy a tratarla con respeto y a exponer mis argumentos en su contra. Por otro lado hay quienes piensan que el mejor modo de corregir las injusticias contra las mujeres es otorgar todo el poder a una religión para que organice a la sociedad. Tampoco esta postura me parece correcta, pero tengo muchos estudiantes que la comparten –mormones, o que provienen de un cristianismo muy conservador– e igualmente aspiro a tratarlos con respeto, y a debatir con ellas y con ellos pensando que también pueden ser feministas. Este es el mínimo para mí.

En su último libro sobre el extremismo religioso en la India pone en duda que el choque de civilizaciones constituya la amenaza principal, y otorga este carácter al choque que se produce en cada uno de nosotros entre la agresión auto-

protectora y la capacidad de habitar el mundo con otras personas. ¿Puede decirnos algo más al respecto?

He querido refutar la idea, que Samuel Huntington hizo tan popular, según la cual el mundo actual está dividido entre democracias occidentales y amenazas provenientes del islam. El contexto de la India es diferente, porque allí las personas comprometidas con actos de violencia son hindúes que invocan falsamente una versión de su tradición, y la utilizan para atacar a civiles musulmanes inocentes e intentar dominarlos. Me propuse hablar sobre este asunto porque en América no se hace. Mis amigos de la India allí han escrito muchas cosas interesantes, pero en Estados Unidos no las lee nadie. Me pareció que podía hacer de altavoz de aquellas voces que no son escuchadas. Lo que quería mostrar, el mensaje que quería transmitir, era que este choque entre el respeto por la igualdad humana y el impulso por dominar se encuentra en el interior de toda sociedad. En un nivel más profundo, creo, como Gandhi, que se encuentra en cada persona, y que si somos conscientes de las fuerzas que nos conducen a querer dominar a otros, se reafirmará nuestra esperanza de lograr una sociedad decente y justa. También he investigado al respecto en mi libro sobre la vergüenza y la repugnancia, donde intento centrar la atención en el origen de estas fuerzas.

En su texto *Libertad de conciencia* (2008) hace hincapié en las diferencias entre la libertad religiosa en EE.UU. y la tradición laica europea. Sumándose a otros casos que usted

Sobre estas líneas, manifestación feminista en Madrid el 1 de mayo de 1978, pocos meses antes de aprobarse la Constitución democrática. En la página siguiente, el filósofo y reformador social inglés John Stuart Mill, uno de los grandes referentes de Nussbaum.



© London Stereoscopic Company / Getty Images

señala, algunos ayuntamientos catalanes han vetado el uso del burka en edificios públicos, y en el Congreso el partido de la oposición presentó una moción para prohibir el velo integral en espacios públicos. ¿Cómo pueden relacionarse los conceptos de igualdad, libertad, neutralidad y protección de las minorías? ¿Se podría afrontar esta problemática con las herramientas del citado libro?

Espero que sí. Tengo previsto publicar en Alemania un librito donde ampliaré los temas centrales de la conferencia que he venido a impartir, con más ejemplos del contexto europeo, y en el que habrá comentarios y réplicas de dos profesores alemanes, uno de ellos Heiner Bielefeldt, el nuevo relator especial de Naciones Unidas sobre libertad de religión o creencias. La tradición americana nos muestra que las personas se atemorizan con facilidad, y que el miedo les hace tratar a las minorías de un modo incoherente; demonizan a los recién llegados, a los que parecen diferentes, pero no aplican estas mismas limitaciones a su propia religión mayoritaria. Por ejemplo, cuando los católicos comenzaron a emigrar a América desde el sur y el este de Europa, la gente les temía porque eran de aspecto diferente a los rubios norteamericanos: morenos, más bajos. Les tenían miedo, y les impusieron reglas del todo injustas. En la escuela pública se podían rezar plegarias protestantes pero no católicas; se podía recitar la versión protestante de los diez mandamientos, pero si una criatura quería recitar la versión católica se la castigaba, incluso con violencia física. Hechos similares suceden en la

Europa de hoy con los musulmanes. En algunos estados de Alemania hay leyes que prohíben a los profesores de las escuelas públicas cubrirse con pañuelos, pero las monjas y los sacerdotes no tienen problemas para impartir clase con sus hábitos completos. Hay ahí una contradicción flagrante, y aunque haya quien aduzca el carácter cultural de estas cuestiones, en realidad son totalmente religiosas. En cuanto al burka, se sostiene que necesitamos vernos el rostro completo para establecer relaciones transparentes y normales. Yo vengo de una ciudad muy fría, y en invierno usamos gorro y bufanda; solo nos quedan los ojos al descubierto, pero no tenemos ningún problema con la transparencia. Para un trámite oficial comprendo que se tenga que ver el rostro completo de la persona, pero para las interacciones normales cotidianas el argumento me suena un poco ridículo... En Holanda, por ejemplo, donde se han producido estos mismos debates, van a patinar con pasamontañas, con una única obertura para los ojos; y en todos los países modernos los cirujanos utilizan mascarilla. En las democracias modernas está bien establecido que podemos confiar en las personas que se cubren la cara, de modo que el debate tiene que ver en realidad con los musulmanes y con el miedo a los musulmanes. Con respecto al *dictum* de que se oprime a las mujeres, lo que corresponde es que la policía investigue, donde sea, cualquier denuncia de violencia o coacción. Hay muchísimos casos de violencia doméstica que no tienen nada que ver con el islam. En mi propio país hay pocos musulmanes y mucha violencia doméstica, y ciertamente la policía no hace al respecto un trabajo lo bastante bueno. Si una mujer llama a la policía para denunciar actitudes violentas o coercitivas de su compañero o de su padre, hay que investigarlo. Pero si una mujer decide salir a la calle con el burka, ¿por qué tendríamos que protegerla de sus propias decisiones? Personalmente no comparto esa opción, pero el modo en que los demás adoptan sus decisiones no es algo de mi incumbencia. Tampoco estoy de acuerdo con la decisión de una mujer de hacerse monja, pero ni en sueños pensaría en impedirle usar el hábito. Las personas tienen que ir a la escuela para aprender sus derechos como ciudadanos y recibir una buena educación, y luego han de encontrar oportunidades de empleo; es en eso en lo que tienen que centrarse los estados, y no en negar posibilidades de expresarse a la gente. **M**

Nota

- Entre los trabajos de Martha C. Nussbaum traducidos al castellano destacan: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Madrid, Visor, 1995), *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades* (Barcelona, Herder, 2001), *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética heleenística* (Barcelona, Paidós, 2003), *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura* (Madrid, A. Machado Libros, 2005), *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley* (Buenos Aires, Katz, 2006), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona, Paidós, 2007), *India. Democracia y violencia religiosa* (Barcelona, Paidós, 2009) y *Libertad de conciencia. Contra los fanatismos* (Barcelona, Tusquets, 2009).



¿Ha muerto el multiculturalismo?

Texto **Tariq Modood** Director del Centro de Investigación para el Estudio de la Etnicidad y la Ciudadanía. Universidad de Bristol, Reino Unido

© Eva Parey

En la década de los noventa y los primeros años de este siglo pareció tomar cuerpo en Gran Bretaña un determinado tipo de multiculturalismo, modesto, etnorreligioso y comunitario cuyo fin era combatir la discriminación y el racismo institucional. Este multiculturalismo se manifestó en el informe *The Future of Multi-Ethnic Britain* (2000), de la Commission on Multi-Ethnic Britain (CMEB)¹, y en algunas iniciativas del nuevo laborismo. Entre ellas pueden incluirse la *Lawrence Inquiry*², la *Race Relations Amendment Act* (2000)³, la financiación de escuelas musulmanas, la aparición de un creciente número de minorías étnicas de igual relevancia entre ellas, la legislación contra la discriminación religiosa y la introducción de la cuestión religiosa en el censo de 2001⁴.

No obstante, desde mediados de 2001, con los disturbios en las ciudades del norte de Inglaterra⁵ y más tarde los ataques del 11 de septiembre, esta tendencia comenzó a cambiar y, en pocos años, la mayoría de los analistas públicos anunciaron la muerte del multiculturalismo. Mi intención no es analizar directamente esta reacción violenta, y tam-

co puedo tratar aquí de las recientes políticas públicas, aunque un análisis podría mostrar que el Gobierno británico no ha abandonado el multiculturalismo, sino que lo ha apoyado (Meer and Modood, 2009). Más bien me gustaría prestar atención a algunas de las críticas que merecen ser tomadas en serio. En mi opinión, ninguna de ellas implica el “fin del multiculturalismo” y cada una de ellas se puede y se debe tener en consideración hasta cierto punto. Estas ideas pueden agruparse en dos bloques diferenciados: las que en general se ven como un apoyo al multiculturalismo y las consideradas como fundamentalmente opuestas a él.

Ideas que apoyan el multiculturalismo

1. *Derechos humanos básicos*. No creo que nadie cuestione que la clase de multiculturalismo apropiado para Gran Bretaña debe desarrollarse en el ámbito de los derechos humanos, pero pocos están convencidos de que la igualdad multicultural (con más motivo que otras formas de igualdad social) se pueda derivar de los derechos humanos.

2. *Igualdad de género.* Cada vez somos más conscientes de que algunas formas de abuso contra las mujeres (por ejemplo, la clitoridectomía o los matrimonios forzosos) se dan de un modo desproporcionado en algunas comunidades minoritarias. Por desgracia, el feminismo se ha convertido en sinónimo de una ideología misionera para expresar la supremacía de Occidente sobre los demás. El fenómeno se da principalmente en la derecha, aunque la tendencia no está ausente en la izquierda. Además, en términos de políticas prácticas, está claro que algunos de estos problemas solo podrían tratarse seriamente mediante la cooperación de las comunidades implicadas. Las aproximaciones estridentes y autoritarias tienden a ser contraproducentes y a crear comunidades estigmatizadas y asediadas.

Son motivos de este tipo los que han llevado a una polarización lamentable en estos asuntos, a pesar de que los puntos en común son realmente considerables. Porque los multiculturalistas rechazan con claridad la violencia, la coerción o el debilitamiento de la igualdad legal de las mujeres, aunque también habrá algunas áreas limitadas en las que surjan desacuerdos con respecto a qué constituye la igualdad. No dispongo aquí de espacio suficiente para analizar tales casos, pero el argumento principal que defiende encuentra fundamento en la tesis de Anne Phillips (Phillips, 2007) de que no hay una oposición intrínseca entre igualdad de género y multiculturalismo.

3. *Inmigración constante, superdiversidad.* Hemos experimentado, estamos experimentando y dicen que seguiremos experimentando una inmigración a gran escala. Dada la diversidad de lugares de procedencia de los migrantes, el resultado no son comunidades, sino una masa agitada de lenguas, etnicidades y religiones que se superponen y crean una “superdiversidad” (Vertovec, 2006). Pero de ahí no se sigue que las comunidades asentadas, especialmente las poscoloniales, que tienen una relación histórica particular con Gran Bretaña, pierdan su importancia política.

4. *Transnacionalismo.* Se sostiene que la globalización, la migración y las telecomunicaciones han creado poblaciones dispersas que interactúan más entre ellas, y tienen un mayor sentido de la lealtad que con sus conciudadanos. Vínculos diaspóricos como este existen y pueden aumentar, pero no creo que el resultado global sea una erosión inevitable de la ciudadanía nacional: los británicos afrocaribeños y surasiáticos tienen familias en sus países de origen y en Estados Unidos y Canadá, pero hay pocas evidencias de que la mayoría, o incluso algunas de estas familias, no se sientan británicas, americanas, canadienses, etc.

Desafíos al multiculturalismo

1. *Cohesión comunitaria / ciudadanía / valores comunes / “Britishness”.* Agrupo estos términos, aunque entiendo que

no todos significan lo mismo. Algunas personas pondrán énfasis en uno en detrimento de los otros, o incluso pueden considerar alguno de ellos como innecesario. Sin embargo, estos conceptos se han invocado recientemente como depositarios del sentimiento de comunidad que deben tener los miembros de la sociedad británica, ya que se afirma que el fetiche de la diferencia ha oscurecido tal sentimiento.

Se sostiene que Gran Bretaña, como sociedad y como estado, ha promovido muy débilmente el sentimiento de comunidad, y que hay que poner remedio a esta situación. De ahí que se hayan introducido medidas como el juramento de lealtad al estilo norteamericano en las ceremonias de naturalización (como recomendó la CMEB), la exigencia de competencia lingüística en inglés como requisito para obtener la ciudadanía, y la educación ciudadana para los inmigrantes, que ya se aplica en todos los institutos de enseñanza secundaria.

Muchos defensores de este enfoque también aportan algunas consideraciones positivas sobre el multiculturalismo, y sugieren que al enfatizar sus errores están tratando de corregirlo. En su opinión, lo que el multiculturalismo no logra entender es la necesidad, si quiere tener éxito, de desarrollarse en un marco más amplio. Diría que esto es cierto de Bernard Crick⁶, Ted Cantle⁷ y la Commission on Integration and Cohesion⁸, incluidas la mayoría de declaraciones oficiales del Gobierno, al menos durante la era Blair.

Por otro lado, otros sostienen versiones de este punto de vista expresamente enmarcadas bajo el lema “el multiculturalismo ha muerto”. Mientras que desde la derecha el multiculturalismo siempre se ha considerado erróneo –por ejemplo, la columnista y escritora Melanie Phillips (M. Phillips, 2006) y el diputado conservador Michael Gove (Gove, 2006)–, el punto de vista más centrista, y a veces de izquierdas, es que estuvo bien para su tiempo, pero que ese tiempo ha acabado –por ejemplo, el presidente de la Equalities and Human Rights Commission⁹, Trevor Phillips, y el editor de *Prospect*¹⁰, David Goodhart–. Podemos encontrar un ejemplo reciente de esta posición en el libro *The Home We Build Together*, del “gran rabino” Jonathan Sacks (Sacks, 2007), cuando en sus primeros libros había sido un elocuente defensor del pluralismo comunitario.

Estos críticos prueban sus puntos de vista citándose unos a otros, en lugar de analizar los textos de los multiculturalistas, lo que no es sorprendente, ya que los teóricos políticos del multiculturalismo lo entienden como un proyecto de inclusión y así es también como lo vio la CMEB.

Quizá lo mejor que se puede decir de este punto de vista es que nosotros, en Europa, somos más propensos a pensar que lo nacional y lo multicultural son incompatibles. En otras partes del mundo, donde ha sido adoptado como un proyecto del



© Laura Cuch

Jugando al ajedrez durante el Carnaval del Pueblo, fiesta latinoamericana que se celebra anualmente en el Burgess Park, al sur de Londres. En la página siguiente, familia paquistaní de Cachemira en su domicilio del barrio de Sant Roc de Badalona. En la página de apertura del artículo, un padre paquistaní y su hijo se bañan en la playa de Sant Adrià.

Estado o como un proyecto nacional –en Canadá, Australia y Malasia, por ejemplo–, el multiculturalismo no ha coincidido simplemente con el proyecto de construcción nacional, sino que a veces ha sido parte integrante de él.

Además, no tiene sentido fomentar unas identidades multiculturales o minoritarias fuertes y unas identidades comunes o nacionales débiles. Las identidades multiculturales fuertes son algo bueno –no son intrínsecamente divisorias, reaccionarias o quintas columnas–, pero necesitan de un marco de narrativas nacionales vibrantes y dinámicas, así como de las ceremonias y rituales que dan expresión a la identidad nacional. Esta última, sin embargo, debería tejerse mediante el debate y la discusión, en vez de reducirla a una lista de valores impuestos. Para ello es importante la ciudadanía, y también el derecho de todos, en especial de los grupos antes marginados o admitidos recientemente, a hacer reivindicaciones sobre la identidad nacional. De este modo, se puede plantar cara al racismo y a otros modos de estigmatizar identidades, y poner en su lugar una política de respeto mutuo e inclusión.

Poner el énfasis en la ciudadanía puede ser un recordatorio útil para los multiculturalistas de lo que algunos de ellos, a veces, pueden pasar por alto; pero ello no supone una crítica ni un sustituto para el multiculturalismo.

2. *Críticas a las políticas de grupos*, que pueden tomar tres formas:

a) Las sociedades liberales solo pueden reconocer derechos individuales. – Mientras que los derechos individuales son fundamentales para las democracias liberales, muchas

de las políticas igualitarias socialdemócratas serían imposibles si no reconociéramos también a los grupos de distintos modos. Por ejemplo, los sindicatos en relación con las negociaciones colectivas; el idioma galés como una de las lenguas nacionales de Gales; la sección femenina en el Partido Laborista; la discriminación positiva para los grupos raciales con poca representación en los lugares de trabajo; la financiación estatal para escuelas religiosas; la exención de las leyes de seguridad para los motociclistas sijes que llevan turbante.

Podríamos dar más ejemplos que, como los anteriores, sugieren que una política democrática liberal asume, de muy diversas maneras, el reconocimiento y el fortalecimiento de distintas clases de grupos.

b) Grupos como los musulmanes son internamente diversos. – Existe un argumento en la teoría social que señala que los grupos están compuestos por individuos, que no hay características esenciales que definan a los grupos y que, por lo tanto, hablar de grupos es simplista en el plano teórico y normalmente enmascara una motivación política.

Es cierto que a veces podemos trabajar con ideas ordinarias¹¹ sobre los grupos, pero eso no es lo mismo que negar la existencia de los grupos de los que hablan los multiculturalistas. Quizás necesitemos conceptos menos estrictos de los grupos, pero esto tiene que ver con la naturaleza de las categorías sociales y no con el multiculturalismo *per se*. En este sentido, todas las categorías grupales se construyen socialmente, pero está claro que la gente siente que pertenece a algún grupo o que es excluida de él.



© Eva Parey

Una de las razones por las que no podemos ignorar las concepciones comunitarias de la diferencia es que las minorías a menudo se ven y se describen a sí mismas compartiendo una identidad grupal a través de categorías tales como “judío”, “musulmán” o “sij”, entre otras. Si aceptamos que estas categorías no son menos válidas que las de “clase trabajadora”, “mujer”, “negro” o “joven”, parece inconsistente rechazar ciertas categorías grupales simplemente porque están sujetas a la misma tensión dialéctica entre la especificidad y la generalidad que todas las categorías de este tipo. Usar categorías grupales no es “esencializar” o “reificar”, ya que las categorías de “judío”, “musulmán” o “sij” pueden ser internamente tan diversas como las de “cristiano”, “belga”, “clase media” o cualquier otra categoría útil a la hora de ordenar nuestro pensamiento.

c) De la hibridez y más allá de la raza/etnicidad a las identidades múltiples. – Lo dicho anteriormente se relaciona con la tercera crítica. Se argumenta que las etnicidades comunales se están disolviendo ante nuestros ojos, ya que la gente, especialmente la gente joven, interactúa y se mezcla entre sí. Se dice que las personas no pertenecen a comunidades determinadas, sino a una mezcla urbana, encarnada en formas de ocio globalizadas y comercializadas. A menudo es justamente esto lo que la gente piensa cuando afirma que le gusta la “diversidad” o que está a favor de una sociedad multicultural (pero no del multiculturalismo).

Muchas investigaciones corroboran esta lectura sociológica. Pero la investigación también muestra que tales “nue-

vas etnicidades” e hibridaciones no sustituyen otro tipo de identidades a las que se da más prioridad, sino que coexisten con ellas. Que todos tengamos múltiples identidades no significa que todas ellas hayan de ser igual de importantes para nosotros. De hecho, los grupos marginados y estigmatizados, grupos que sienten que siempre se está hablando de ellos, que son estereotipados o que están bajo presión política –exactamente la clase de minorías importantes para el multiculturalismo–, son más propensos a apearse a unos pocos elementos identitarios, por no decir a uno solo, que a deleitarse en la multiplicidad.

Esto es exactamente lo que encontramos en grupos tales como los británicos musulmanes, que se inclinan más a conceder importancia al hecho de ser “musulmanes” y “británicos” (típicos), y a considerar que estas identidades tienen un macrosignificado presente en la mayoría de los contextos públicos.

3. *Secularismo*. El multiculturalismo no fue concebido pensando en los grupos religiosos, pero los grupos defendidos por los multiculturalistas como raciales o étnicos también han comenzado a reafirmar las identidades religiosas, e incluso a veces a darles primacía. El hecho causa tensiones con aquellos –incluidos muchos multiculturalistas– que consideran que la religión debería ser una cuestión privada y no pública, mucho menos una cuestión política y para nada una cuestión de Estado. Por otra parte, esto parece simplemente un prejuicio arbitrario, aunque históricamente fundado, contra un tipo de minoría. Esto ha dividido a los multiculturalistas y ha debilitado el apoyo al multicultu-



ralismo. Y el asunto no es una cuestión menor, dada la importancia política que han adquirido los musulmanes y la estimación de que pueden constituir alrededor del 15% de la población de la Europa occidental en 2035.

Pero el secularismo en todas sus formas no se opone intrínsecamente a un multiculturalismo comunitario etno-religioso. Eso parece como concepto ideológico radical, y esta es la interpretación preferida en Francia, pero en la mayoría de las democracias el secularismo adopta formas más moderadas, y los compromisos entre la religión organizada y el Estado son lo más normal. Estos compromisos varían de un país a otro. Por ejemplo, en el Reino Unido, los obispos se sientan en la asamblea legislativa y la religión está fuera de las disputas electorales; en los EE.UU. es justamente lo contrario, pero ambos países tienen organizaciones políticas seculares.

Esto significa que en toda organización política democrática secular hay precedentes, acuerdos de *status quo* y recursos institucionales usados para acomodar algunas exigencias políticas de los grupos religiosos. Yo sugeriría, por lo tanto, que los multiculturalistas estudiaran estos acuerdos históricos (por ejemplo, la financiación estatal de escuelas religiosas en Inglaterra) y trataran de ver cómo pueden ser multiculturalizados; en otras palabras, usarlos para satisfacer las necesidades de nuevos grupos de ciudadanos.

En ocasiones la extensión de un precedente será considerada como algo controvertido (por ejemplo, extender el reconocimiento legal de las cortes judías de arbitraje en cuestiones tales como el divorcio -Beth Din- a los musulmanes), y a veces religiones relativamente nuevas para Gran Bretaña pueden suscitar cuestiones sin un precedente claro. Así que mi argumento no es que no vaya a haber dilemas políticos en este ámbito, sino que no hay razón para convertir en excepcionales y más problemáticas las demandas de los grupos religiosos, engañándonos a nosotros mismos al pensar que tales demandas son incompatibles con el secularismo.

Mi conclusión es, por tanto, que hay que tomar en serio muchas críticas legítimas al multiculturalismo, aunque ninguna de ellas justifica su abandono. En todo caso, deberían modificarlo y fortalecerlo. Los tres desafíos expuestos son, de hecho, similares a las ideas que lo apoyan, en el sentido de que son correcciones y no alternativas. Estoy de acuerdo con tales desafíos cuando se combinan con el multiculturalismo, y cuando son usados para corregir, fortalecer e ir más allá de cada uno de ellos. Esto es lo que tratamos de hacer en la CMEB (véase la nota 1), y lo que yo he tratado de hacer en mi libro (Modood, 2007). Es una combinación difícil e inestable, pero sigo creyendo que es lo que hay que hacer en estos momentos. Necesitamos una visión de la ciudadanía no con-



© Tom Stoddart / Getty Images

Coches quemados en Tottenham, en el norte de Londres, a causa de los disturbios raciales que tuvieron lugar el 5 de octubre de 1985. Los disturbios se originaron a raíz de la muerte de una mujer durante un registro policial. En la página anterior, población de diferentes orígenes en una calle de Londres.

finada al Estado, sino diseminada a través de la sociedad, compatible con las múltiples formas de agrupación contemporáneas, y sostenida a través del diálogo; formas plurales de representación que no tomen un grupo como el modelo al que deban ajustarse todos los demás; e identidades nacionales nuevas y reformadas. Eso es el multiculturalismo. **M**

Este artículo se escribió originalmente para la mesa redonda Multiculturalism: bringing us together or driving us apart?, organizada por el Institute for Jewish Policy Research y el Runnymede Trust, y que se llevó a cabo el 31 de marzo de 2008. Editado por primera vez en inglés en Public Policy Research, junio-agosto de 2008. Traducción al castellano y notas de Damián Omar Martínez Arias.

Bibliografía

- Commission on Multi-Ethnic Britain (2000), *The Future of Multi-Ethnic Britain [The Parekh Report]*, Londres: Profile Books.
- Gove, M. (2006), *Celsius 7/7*, Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- Meer, N. & Modood, T. (2009), "The Multicultural State We're in: Muslims, 'Multiculture' and the 'Civic Re balancing' of British Multiculturalism", *Political Studies*, 51, pp. 473-497.
- Modood, T. (2007), *Multiculturalism: A Civic Idea*, Cambridge: Polity.
- Phillips, A. (2007), *Multiculturalism Without Culture*, Princeton: Princeton University Press.
- Phillips, M. (2006), *Londonistan*, Londres: Gibson Square.
- Sacks, J. (2007), *The Home We Build Together: Recreating Society*, Londres: Continuum.
- Vertovec, S. (2006), "The Emergence of Super-Diversity in Britain", *Working Paper*, nº 5, University of Oxford, Centre on Migration, Policy and Society (COMPAS).

Notas del traductor

- 1 *El futuro de la Gran Bretaña multiétnica* (2000), de la Comisión de la Gran Bretaña Multiétnica (CMEB), o *Informe Parekh*. Esta comisión fue establecida por el Runnymede Trust en 1997 con el fin de considerar las implicaciones

políticas y culturales de la cambiante diversidad cultural en el Reino Unido. El proyecto, que duró tres años, revisó la filosofía pública con respecto a las comunidades étnicas minoritarias e hizo recomendaciones de políticas concretas a escala nacional y local. El *Informe Parekh* es la publicación de los resultados de esta investigación.

- 2 También conocido como *Stephen Lawrence Inquiry Report*. Este informe, realizado a raíz del asesinato de Stephen Lawrence, señalaba, entre otras cosas, un alto grado de racismo institucional en la policía metropolitana de Londres, y presentó un total de setenta recomendaciones para la reforma del cuerpo de policía.
- 3 Enmienda a la Ley de Relaciones Raciales, realizada en el año 2000 tras el asesinato de Stephen Lawrence, como un intento de evitar el racismo institucional. Si la Ley de Relaciones Raciales de 1976 consideraba ilegal la discriminación basada en la raza, el color o la nacionalidad, con esta enmienda se obliga a las autoridades públicas, no solo a combatir la discriminación ilegal cuando y donde se haya producido, sino también a tomar la iniciativa para prevenirla, adoptando soluciones eficientes allí donde se suponga que puede aparecer.
- 4 Aunque el censo de 1851 incluía una pregunta sobre la religión en una hoja separada, cuya respuesta no era obligatoria, el censo de 2001 fue el primero en el Reino Unido en preguntar por la religión de los encuestados en el formulario principal.
- 5 Los principales disturbios, que comenzaron el 7 de julio de 2001, sucedieron en la ciudad de Bradford, en el condado de West Yorkshire. Ocurrieron como resultado de las crecientes tensiones entre las minorías étnicas y la mayoría blanca, a las que se añadió la confrontación entre la Liga Antinazi y grupos de extrema derecha como el Frente Nacional. En los meses de mayo y junio del mismo año tuvieron lugar disturbios similares en otras ciudades del norte de Inglaterra.
- 6 Sir Bernard Rowland Crick, teórico político socialdemócrata británico. Fallecido en diciembre de 2008.
- 7 Realizó el llamado *Informe Cantle*, que pretendía examinar los esfuerzos de los municipios ingleses en favor de la cohesión comunitaria y la armonía entre los distintos grupos étnicos.
- 8 Comisión de Integración y Cohesión. Se autodefine como un "grupo asesor creado para estudiar cómo pueden las áreas locales [...], incrementar la diversidad, y [...] responder a las tensiones que a veces puede generar".
- 9 Comisión de las Igualdades y los Derechos Humanos.
- 10 Revista cultural británica.
- 11 El autor usa el término *crude ideas*. Con ello se refiere a ideas simples, no elaboradas intelectualmente, con una escasa sofisticación teórica.



© Guiño Manujillo

De dónde venimos / A dónde vamos

Explotación animal: límites y redefiniciones

Venimos de la animalidad, y la humanidad parece inalcanzable, o al menos no lograda. Comer carne nunca fue banal. Su centralidad en el menú estructura los paisajes y las gentes.

El animal, la carne y el comensal

Texto **Amado A. Millán** Facultad de Veterinaria. Universidad de Zaragoza

En la vida urbana los animales visibles son de compañía, los exóticos aparecen en documentales, pero los alimentarios son invisibles, salvo en imágenes publicitarias. Las vacas pastan en *verdes prados* de montaña, los corderos en somontanos de tomillo, en *dehesas umbrías* corretean los cerdos, mientras los pollos picotean en el campo: bucólico. Tal y como el urbanita los imagina, no queda ni uno. Al animal alimentario se le emplaza en una ruralidad ilusoria, a sus

anchas en un entorno natural, cuando resulta que se encuentra fijamente estabulado y telemáticamente controlado. Su sacrificio se esconde en apartados mataderos.

Vivimos en una época de redefiniciones. La visión de la naturaleza, de los animales, de los humanos, ha cambiado. En la era industrial nuestra especie pierde diferencias y gana similitudes con otras especies. Los animales podían formar sociedades modélicas, como las abejas; sin embargo, los creía-

“A los animales alimentarios y a los de laboratorio se los considera objetos, mientras que los de compañía son sujetos, y cumplen funciones afectivas, estéticas, ostentatorias. La muerte del ganado puede provocar vergüenza y culpa”.

mos desprovistos de cultura: guiados por el instinto, no tenían nada que aprender. Aprendimos que aprendían, que comunicaban en dialectos diferentes, que eran sensibles e incluso que habían descubierto una incipiente cocina. Así, los macacos del islote japonés de Koshima aprendieron a salar su comida con agua de mar, lo que les llevó a cambiar de hábitat y de alimentación. Por tanto, a las cualidades reconocidas por nosotros en los (otros) animales, habría que agregar una nueva similitud que sí nos distinguía en exclusiva. Cocinar hizo al hombre, decía Faustino Cordón; el hombre es un animal que cocina, según Samuel Johnson; la cocina es una ruptura alimentaria entre nuestra especie y todas las demás.

El animal humanizado dispone de servicios y bienes que antes eran privilegios humanos, como derechos, genealogía y parentesco, espacios propios, hoteles, guarderías, restaurantes, agencias matrimoniales, clínicas, seguros, peluquería, indumentaria, complementos, cementerios, incineradoras, e incluso inmortalidad. Aquel alcanza a tal punto humanidad –superando a los animales narrativos de fábulas o cuentos–, que en EE.UU. Papá Noel entrega regalos empaquetados a los chimpancés de un zoo.

La humanización animal responde a un proceso de *movilidad social ascendente* que requiere la *desanimalización* del animal para convertirlo en carne. Con el reconocimiento de la sensibilidad animal se evidencia la sensibilidad humana con efectos positivos para el carnívoro. El bienestar animal mejora la calidad cárnica, y así, la sensibilidad redundante en palatabilidad. También se reafirma la similitud entre especies y el tabú canibal se extiende al animal más allá de la mascota. La zoofagia es asimilada a la antropofagia. Entre los carnívoros humanos coexisten dos tendencias formuladas por Noélie Vialles: la *zoofagia*, donde la sustancia comestible evidencia su origen animal, y la *sarcofagia*, donde el origen animal del alimento queda encubierto. Esta última es hegemónica en nuestra sociedad.

El humano se considera a sí mismo como sujeto, en tanto que clasifica de objeto al animal alimentario. Comemos objetos, no sujetos, incluso supuestamente comestibles. El animal alimentario o el de laboratorio son considerados objetos, mientras que los de compañía son sujetos, que cumplen funciones afectivas, estéticas, ostentatorias. El animal de caza se encuentra en una relación de predación que puede interpretarse como rivalidad y la víctima como sujeto adversario. Aquí abatir la presa es un orgullo. La muerte del ganado, al que se alimenta para luego alimentarse, puede provocar vergüenza y culpa.

El estatus de *sujeto* o de *objeto* atribuido al animal varía socioculturalmente; así, el perro es un *sujeto* (EE.UU., Gran Bretaña, Francia, etc.) o un *objeto* (Corea, China, Sudeste asiático, etc.), y los cerdos podían servir de compensación por homicidio en Nueva Guinea.

El sujeto comensal está hecho de carne, el objeto alimento está hecho de carne: esto plantea un problema de identidad, como apunta Fischler. La carne de ambos, comedor y comido, pudiera ser equivalente y susceptible de intercambio.

Si el animal se humaniza, su carne se problematiza. Y emerge una inversión del estatus de esta. El gasto energético es bajo debido a la sedentarización y los discursos médicos subrayan religiosamente los peligros de la carne y establecen normas restrictivas. La investigación alimentaria desarrolla productos para la industria basados en la concepción de lo saludable. A través de la medicalización de la alimentación la industria se legitima.

La comestibilidad legítima depende de un proceso de transformación del animal, hoy sujeto (antes *sagrado*), en carne (objeto *profano*) mediante un ritual religioso en el pasado, actualmente convertido en un ritual tecnocientífico.

La carne es un producto social en el que intervienen muchos desconocidos en sus diferentes procesos hasta llegar al comensal. El taylorismo aplicado a los animales alimentarios sería imposible sin la desanimalización de la carne, convertida ahora en *materia prima* industrial.

Aunque la especie sea omnívora, ninguna sociedad ni ningún individuo lo es. Sociedades e individuos practican la selección alimentaria. A la carne se le concede un alto valor nutricional y un alto estatus sociocultural. Es deseada con ansia en muchas sociedades, pero en otras provoca repugnancia. En sociedades carnívoras algunos se abstienen de ella. Algunas carnes son culturalmente incomedibles, otras están prohibidas, otras recomendadas o reservadas a tiempos específicos o a ciertos comensales. Su consumo está ligado a la posición social (estatus). Los animales alimentarios y su respectivo despiece son valorados diferencialmente. El reparto comensal muestra cómo porciones específicas corresponden a los dioses, a los humanos, al anfitrión, al invitado, a las mujeres, a los hombres, a los ancianos, a los niños, a otros animales. La aristocracia medieval consumía con ostentación carne en abundancia. Los inuit del Ártico comen grandes cantidades cotidianamente; sin embargo, en Papúa Nueva Guinea apenas se consumen proteínas animales.

La industrialización, con todos sus efectos, como clave de la modernidad, supuso un cambio en la percepción de la



El ser humano se considera a sí mismo como sujeto, y clasifica como objeto el animal alimentario. La comestibilidad legítima depende de un proceso de transformación del animal en carne por medio de un ritual tecnocientífico. En la imagen, el matadero de Mercabarna.

“Mientras persistan la diferencia y la desigualdad entre ellos, animales, y nosotros, comensales, el consumo de carne se mantendrá legitimado”.

naturaleza: de ser reputada como amenazante pasó a ser una naturaleza amenazada que requiere protección. La discontinuidad entre naturaleza y cultura, entre animal y humano, se pone en duda. Concebir la continuidad de la naturaleza conlleva una menor diferenciación jerárquica entre especies y una mayor insistencia en la simbiosis. El

acercamiento del estatus animal al estatus humano forma parte de una tendencia general orientada a reintegrar la humanidad en el conjunto de la naturaleza. Con la modernidad industrial el hombre recupera su animalidad, es un componente del sistema, pero ya no es el rey de la creación.

La investigación científico-técnica en alimentación busca la maximización de los recursos, desde el aumento del volumen cárnico del animal hasta la consecución de nuevos seres comestibles. Un laboratorio universitario israelí diseña el pavo pelón, desprovisto de plumas, lo que evita el calor y facilita su transformación cárnica. Bueyes clonados se vendieron para alimentación humana en Japón. Herbívoros fueron convertidos en caníbales, varias especies se fusionaron en transgénicos. La *reinvenición* de la naturaleza parece funcionar.

Los movimientos de protección y de liberación animal no solo aportan argumentos éticos para cambiar la relación humana con los animales, sino también medioambientales, económicos, sociales, médicos y estéticos, entre otros. La ganadería contribuye al efecto invernadero, los cultivos de cereales alimentan el ganado que compite con la alimentación humana y hace pasar hambre a los campesinos pobres, y la cría intensiva del animal alimentario comporta su medicalización, que se trasvasa al humano. Comer la carne de un cadáver animal transfiere analógicamente al comensal la muerte y la agresividad animal que no domina sus instintos. Todo ello comporta efectos colaterales que contribuyen al aumento considerable del número de vegetarianos en los países industrializados, especialmente en los anglosajones.

Sin embargo, las acciones por la liberación animal se centran sobre todo en animales no comidos, los culturalmente no comestibles, como perros, gatos, monos, que son salvados de su situación de indefensión. Pero ni pollos, ni cerdos, ni terneras, ni peces son liberados de sus granjas, establos o piscifactorías. Con la protección se suaviza la esclavitud, pero no se rescata al animal alimentario que se encuentra en una situación de servidumbre y está irremediabilmente destinado a la muerte y a la mesa.

Nuestra sociedad aparece sin resortes para encarar la brutal explotación de los recursos materiales, animales y humanos, mientras que esconde con eufemismos su modo violento de estar en el mundo. Comiendo esclavitud, se pierden libertades. Pero mientras persistan la diferencia y la desigualdad entre ellos, animales, y nosotros, comensales, el consumo de carne se mantendrá legitimado.

Otro tipo de producción alimentaria, no serial, no deslocalizada, estacional, cercana, generaría otro tipo de sociedad y, por tanto, otro tipo de sociabilidad entre humanos, especies y contextos. **M**





© Antonio Lajusticia

El debate sobre el bienestar de los animales incluye aspectos científicos, éticos, económicos, legales y culturales. Debemos ser capaces de abordar estas cuestiones con una mentalidad abierta.

El bienestar de los animales de granja

Texto **Xavier Manteca** Profesor de Biología Celular, Fisiología e Inmunología. Universitat Autònoma de Barcelona

En 1964 se publicó en el Reino Unido un libro titulado *Animal Machines*. Su autora, Ruth Harrison, criticaba las granjas intensivas de producción de carne y huevos en las que, según decía, los animales permanecían hacinados y en unas condiciones que impedían su comportamiento natural, lo que les causaba sufrimiento. Ruth Harrison opinaba que los sistemas de producción ganadera que causaban sufrimiento a los animales no eran aceptables por razones éticas. A raíz de la publicación del libro, el Gobierno británico creó un comité –el Comité Brambell– cuyo informe serviría de base a las leyes de protección animal que se promulgaron desde entonces en Gran Bretaña. En concreto, el comité propuso el denominado “prin-

cipio de las cinco libertades” como guía para garantizar las condiciones mínimas de bienestar de los animales. Este principio fue modificado en 1992 y se convirtió a partir de entonces en una de las definiciones más comúnmente aceptadas de bienestar animal. Según dicha definición, garantizar el bienestar de los animales supone (1) asegurar una alimentación adecuada, (2) asegurar un buen estado de salud, (3) evitar la incomodidad física y térmica, (4) evitar el dolor, el estrés prolongado y el miedo, y (5) permitir que los animales puedan mostrar su comportamiento natural.

La preocupación por el posible sufrimiento de los animales de granja no ha sido exclusiva de ningún país. La Unión

“La preocupación por el bienestar de los animales de granja es el resultado, por una parte, de la suposición de que pueden sufrir, y, por otra, de la convicción de que no es éticamente aceptable causarles sufrimiento”.

Las medidas de protección del animal alimentario suavizan su esclavitud, pero no los rescata; las acciones por la liberación animal se centran sobre todo en los animales culturalmente no comestibles. En las páginas anteriores, el perro como “animal sujeto” que da y recibe afecto, y terneros en un establo. En la página siguiente, el matadero de Mercabarna.

Europea, por ejemplo, ha aprobado varias directivas que establecen las normas mínimas para la protección de los animales de abasto durante su transporte y sacrificio, así como para la protección de cerdos, aves y terneros en granjas intensivas. Igualmente, Australia, Nueva Zelanda y varios países de América tienen leyes de protección de los animales de granja. Otros organismos internacionales además de la Unión Europea –entre ellos la FAO, que es la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura– han elaborado recomendaciones sobre esta cuestión.

Sea como fuere, el ejemplo de Gran Bretaña que hemos citado al inicio del artículo ilustra un hecho que es aplicable a cualquier otro país: la preocupación por el bienestar de los animales de granja es el resultado, por una parte, de la suposición de que los animales pueden sufrir y, por otra, de la convicción de que no es éticamente aceptable causarles sufrimiento, al menos sin una razón que lo justifique. Es importante insistir en el hecho de que las personas que son partidarias de medidas que garanticen el bienestar de los animales de granja no están en contra de la ganadería ni del consumo de alimentos de origen animal. Por el contrario, lo que pretenden es que la forma en que se crían, transportan y sacrifican los animales de granja garantice que estos no sufran.

Si bien el origen del debate es de naturaleza ética, existen otros argumentos que, sin ser de tipo ético, aconsejan actuar de forma que se garantice el bienestar de los animales. Uno de estos argumentos, probablemente el más claro, es económico: a menudo garantizar este bienestar permite evitar pérdidas económicas o incluso aumentar los beneficios derivados de la actividad ganadera. El mejor ejemplo de la relación entre bienestar de los animales y beneficios económicos es el transporte desde las granjas de producción hasta los mataderos. En efecto, el transporte es especialmente delicado para los animales, puesto que en el espacio de unas horas se enfrentan a varias situaciones que perciben como una amenaza potencial. Estas situaciones incluyen, entre otras, la novedad que supone el hecho de subir a un camión, el movimiento del vehículo, los cambios de temperatura que pueden experimentarse durante el viaje, la falta de agua y alimento y la presencia de animales desconocidos. Al igual que nos ocurre a nosotros, cuando un animal se enfrenta a una situación que percibe como una amenaza –tanto si es real como si no lo es– su organismo experimenta una serie de cambios fisiológicos y de comportamiento que se conocen como *respuesta de estrés*.

Pues bien, cuando ocurre poco antes del sacrificio del animal, la respuesta de estrés tiene efectos negativos sobre la calidad de la carne. En efecto, produce un agotamiento de las reservas musculares de glucógeno, lo que hace que la carne

tenga un aspecto seco, duro y más oscuro de lo normal. Estas carnes, que se conocen como carnes DFD –del inglés, *dark, firm and dry*–, no solo son menos sabrosas sino que son más susceptibles a la contaminación bacteriana. Además de alterar las características de la carne, un transporte en malas condiciones puede ocasionar heridas y hematomas que reducen el valor económico de la canal. Aunque este efecto podría parecer baladí, lo cierto es que las pérdidas económicas causadas por las alteraciones de la calidad de la carne que resultan de unas malas condiciones de transporte tienen un coste económico extraordinariamente elevado.

Precisamente, una de las personas que más ha contribuido a mejorar las condiciones de transporte de los animales –no solo en su país de origen, Estados Unidos, sino también en otros muchos lugares– ha sido la doctora Temple Grandin, protagonista de una reciente película. Sus recomendaciones de cómo deben tratarse los animales durante el transporte son el resultado de un conocimiento muy detallado del comportamiento de los animales y, al mismo tiempo, son muy prácticas. A título de ejemplo, las investigaciones de la doctora Grandin han demostrado que los animales de granja prefieren desplazarse hacia zonas más iluminadas que hacia zonas más oscuras, y esta observación, que puede parecer puramente anecdótica, ha permitido modificar la iluminación en los puntos de entrada y salida de los animales de modo que estos no se asusten y se desplacen más rápidamente. Esto, a su vez, evita que el personal encargado de los animales acabe tratándolos de forma brusca.

Mejorar el bienestar de los animales, sin embargo, no siempre está exento de problemas. Al contrario, en ocasiones entra en conflicto con prácticas arraigadas desde hace mucho tiempo o que tienen su origen en tradiciones culturales o religiosas. Tanto en los mataderos de la Unión Europea como en los de otros muchos países es obligatorio aturdir a un animal antes de someterlo al proceso de desangrado que le causará la muerte. “Aturdir” significa causar un estado de inconsciencia de forma inmediata y que debe prolongarse hasta la muerte, de forma que el animal no sufra el dolor y la angustia que experimentaría si estuviera consciente durante el desangrado. Dependiendo de la especie animal de que se trate, el aturdimiento se realiza mediante un golpe en la cabeza, aplicando una descarga eléctrica que produce un estado similar a un ataque epiléptico o exponiendo a los animales a determinadas mezclas de gases que causan un estado de inconsciencia. Pero algunas tradiciones religiosas –o, al menos, algunas corrientes dentro de dichas tradiciones– son contrarias al aturdimiento. De hecho, y de forma excepcional, la Unión Europea acepta que los animales que se sacrifican para abastecer de carne a las



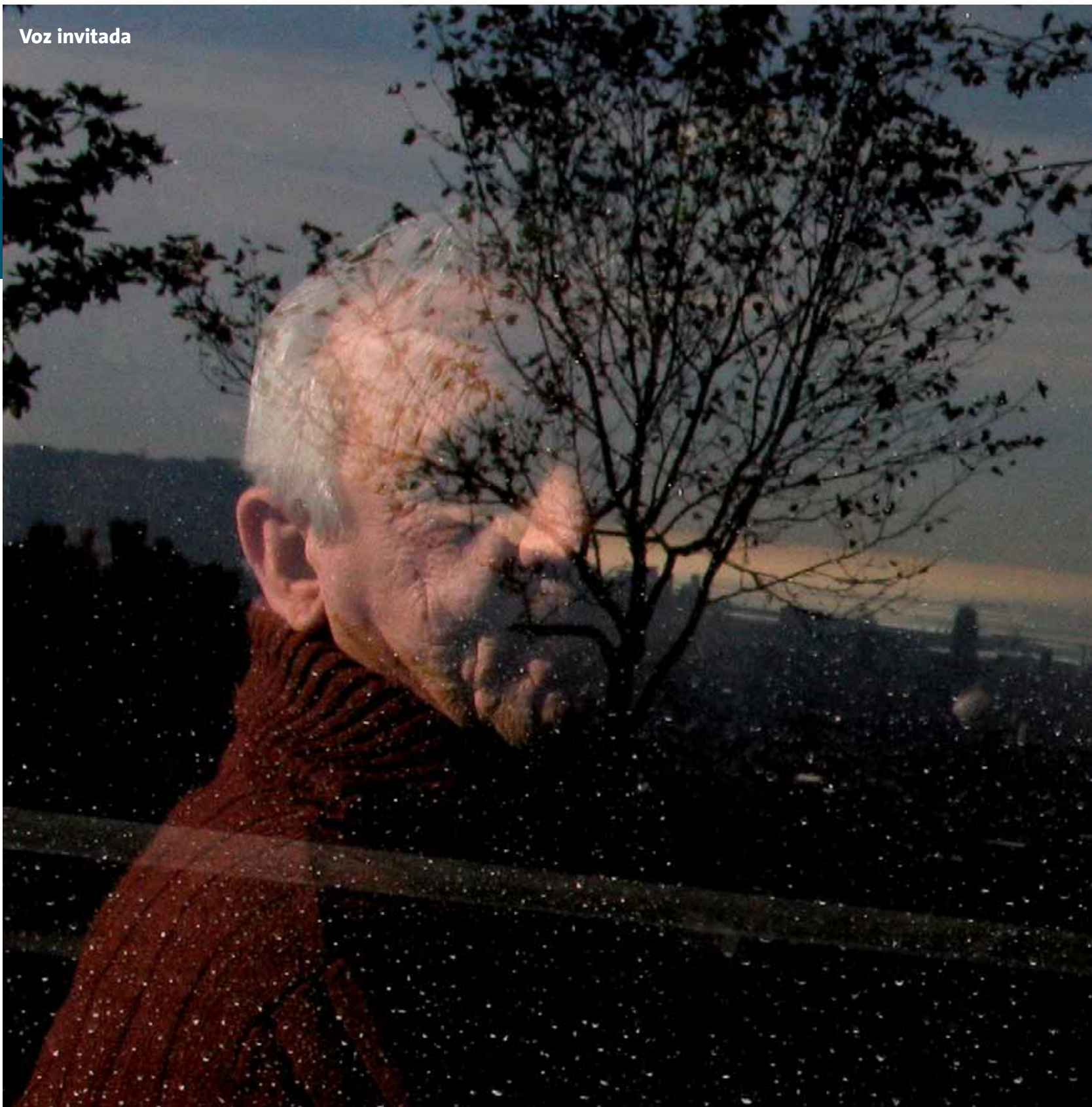
personas que practican dichas religiones sean sacrificados sin aturdimiento. Esta excepción se mantiene a pesar de que la evidencia científica disponible en estos momentos indica que el sacrificio sin aturdimiento causa sufrimiento en los animales. Antes de caer en la tentación de ser críticos con respecto a determinadas religiones, no obstante, sería conveniente recordar que la matanza tradicional del cerdo, que es una práctica muy nuestra, se lleva a cabo habitualmente sin aturdimiento.

Una dificultad adicional es que mejorar el bienestar de los animales no siempre conlleva un beneficio económico inmediato o, al menos, en un beneficio económico fácilmente cuantificable. Consideremos, por ejemplo, la práctica de castrar a los cerdos. Esta práctica, que se hace para evitar el olor desagradable que puede tener la carne de cerdos machos no castrados, se realiza habitualmente cuando el lechón es muy pequeño, y no se utiliza ningún tipo de analgesia ni anestesia. Es evidente –y se ha demostrado además en varios experimentos publicados en revistas científicas– que los animales experimentan dolor al ser castrados, y aunque el dolor podría reducirse o eliminarse si se utilizara un analgésico, ello aumentaría los costes. Así, pese a que podría pensarse que el dolor que experimenta el animal tiene efectos negativos sobre su crecimiento –y parece ser que efectivamente es así–, cuantificar dichos efectos es complicado, por lo que muchos ganaderos son reacios a utilizar analgésicos.

Una vez más, aunque no resulta difícil ser crítico frente a lo que podría considerarse un acto cruel y fácilmente evitable, no debemos olvidar que cualquier cambio en la forma de criar a los animales de abasto que suponga un aumento de los costes de producción tendría como resultado un aumento del precio de los alimentos de origen animal. Es interesante mencionar que, según una encuesta realizada por la Comisión Europea hace unos pocos años, muchos ciudadanos europeos dicen estar dispuestos a pagar más por alimentos producidos de acuerdo con las normas de bienestar animal; la realidad, sin embargo, es que a la hora de comprar carne, leche o huevos, la mayoría de los consumidores no tienen en cuenta este aspecto, ya sea por limitaciones económicas, por falta de sensibilidad o bien por falta de información.

Así pues, en resumen, el debate sobre el bienestar de los animales incluye aspectos no solo científicos, sino también éticos, económicos, legales y culturales. Si somos capaces de abordar estas cuestiones con una mentalidad abierta al cambio y desde un planteamiento científico riguroso, la mejora del bienestar de los animales de granja tendrá consecuencias positivas no solo para los propios animales, sino también para los ganaderos y para la sociedad en general. **M**

Voz invitada





Cultura de la salud: un cambio de paradigma

Texto **Cristóbal Pera** Catedrático de Cirugía y profesor emérito de la Universitat de Barcelona. Fundación El Molino (FEM Salud)
Fotos **Gianluca Battista**

En los sistemas de salud del mundo occidental predomina todavía la cultura de la enfermedad sobre la cultura de la salud. Los proyectos que aspiren a estimular el desarrollo de esta última deben hacer todo lo posible por minimizar el ineludible deterioro biológico del cuerpo y por disminuir su vulnerabilidad mediante acciones de prevención, encuadradas en la denominada medicina prospectiva o preventiva, antes de que sea necesario recurrir a acciones encaminadas a curar o a paliar el sufrimiento.

Durante el siglo XX, la Cultura con mayúscula, la abstracta y solitaria cultura, ha sido sometida a una progresiva fragmentación de la que ha surgido una profusión de culturas con minúscula. Unas, relacionadas con los comportamientos de los seres humanos, sean individuales (culturas del trabajo, del ocio, del deporte...), sociales (culturas del diálogo, del compromiso, de la empresa, del consenso...) o con respecto a la naturaleza (culturas del agua, del vino, del aceite...), mientras que otras surgen en el extremo opuesto de lo permitido y de lo saludable, como las culturas de la marihuana y de la heroína, y hasta la cultura “narco”, como referencia a los violentos hábitos de los traficantes de drogas.

Aunque el abuso de estas frases hechas, que se inician enfáticamente con la palabra *cultura*, como si fuera un salvoconducto ético, ha dado lugar a expresiones oportunistas, e incluso ridículas, es obvio que algunas de estas culturas con minúscula, bien desarrolladas en la teoría y en la práctica, se han convertido en muy relevantes por su interés individual y colectivo. Entre ellas se encuentra, por derecho propio, la nueva cultura de la salud.

Durante la primera década del siglo XXI la preocupación por la salud, individual y colectiva, definida como un bienestar físico, mental y social integrado, viene recortando len-

tamente el dominio excesivo de la preocupación por la enfermedad. Este desplazamiento de la preocupación principal desde la enfermedad hasta la salud, y de los recursos aportados, condiciona que el influjo social de la cultura de la enfermedad se vaya sustituyendo por la búsqueda de un equilibrio entre ella y la cultura de la salud¹; una cultura que se centra en la promoción de la salud y en la prevención de la enfermedad con el objeto de vivir, individual y colectivamente, una vida lo más sana y larga posible.

Este cambio de paradigma está ya bien asumido, por ejemplo, en la salud pública de Canadá, bajo la denominación de *culture de la santé*², y en los Estados Unidos, con la *health culture*, una opción desarrollada con esta denominación, en principio, por las grandes corporaciones, preocupadas por la asociación entre el estado de salud y el rendimiento de sus empleados.

Desde el año 2007 el Gobierno de los Estados Unidos desarrolla, a través del United States Department of Health and Human Services, programas de una década de duración, bajo el título Healthy People (Gente sana), cuyo objetivo es la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad. En el programa que se dio a conocer para la presente década con el nombre de Healthy People 2020^{3,4} se enumeran cuatro ambi-



“Cuando se trabaja para persuadir a los ciudadanos de la conveniencia de adoptar la cultura de la salud frente a la cultura de la enfermedad, hay que asumir que surgirán grandes dificultades en el muy heterogéneo ámbito de las ciudades”.

En la ciudad moderna no se dan las mejores condiciones para promover las recomendaciones de salud. En la imagen, un ciudadano practica el footing en la avenida del Paral-lel.

ciosos objetivos: 1) Eliminar las enfermedades, las incapacidades, los traumatismos y las muertes prematuras que puedan prevenirse. 2) Conseguir la equidad en el cuidado de la salud, eliminando las disparidades y mejorando la salud de todos los grupos. 3) Crear un entorno físico y social que promueva una buena salud para todos. 4) Promover el desarrollo y las conductas saludables a lo largo de todas las edades de la vida.

En Alemania este nuevo objetivo se ha presentado como Kultur der Gesundheit, mientras que en Colombia y en México se utiliza la expresión “cultura de la salud”. En España, aunque la atención que se ha dedicado a la reflexión sobre la cultura de la salud y a su prioridad ha sido limitada, algunas asociaciones se ocupan ya de difundir sus bases conceptuales y sus aplicaciones prácticas.

En febrero de 2010 analicé este cambio de paradigma con motivo de la presentación pública de la Fundación El Molino-Salud (FEM Salud), una institución que pone el mayor énfasis en la cultura de la salud y en sus implicaciones sociales como fundamento de sus objetivos.

La cultura de la enfermedad

En el año 1946 la ya clásica definición de la Organización Mundial de la Salud⁵ dejó establecido que la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no simplemente la ausencia de enfermedad, definición confirmada en la histórica conferencia sobre asistencia primaria de la salud que se celebró en 1978 en Alma-Ata, la antigua URSS.

Desde el punto de vista teórico, el cuerpo enfermo, un cuerpo que ha perdido su firmeza (del latín *in-firmitas*, *-atis*), se opone al sano. El cuerpo enfermo es un complejísimo espacio biológico en situación de deterioro, no tan solo por su uso más o menos prolongado a lo largo de las edades de la vida, sino por intempestivas agresiones, externas o internas, a ese inestable equilibrio orgánico que se define como estado de normalidad.

En el contexto de cada época histórica y de cada sociedad, los cuerpos enfermos se han ido transformando en construcciones culturales muy diversas mediante el uso de metáforas, siempre a partir de la difícil distinción entre lo “normal” y lo “patológico”. Desde estas construcciones se despliega y se contrapone la retórica de la enfermedad, como abstracción del cuerpo enfermo, a la de la salud, abstracción del cuerpo sano. De la confrontación entre ambas retóricas se ha generado la cultura de la salud, hasta ahora minoritaria.

En la cultura de la enfermedad, y al inicio del siglo XXI, dos

son los modelos teóricos dominantes en la práctica médica, en mayor o menor grado según la sociedad considerada, que tienen una especial influencia en la relación entre el paciente y el médico: el modelo biomédico y el biopsicosocial⁶.

En el modelo biomédico, centrado en la enfermedad (*disease-oriented-medicine*), la prioridad es conseguir un diagnóstico certero que permita aplicar un tratamiento efectivo. La atención del médico se concentra en el espacio corporal del paciente y, de modo especial, en aquellas áreas donde se supone que se asienta la enfermedad –áreas que son los territorios acotados por los especialistas– y no en la integridad anatómica y funcional del paciente considerado como persona que sufre las consecuencias de la enfermedad.

En el modelo biopsicosocial, un modelo centrado en el paciente (*patient-centered-medicine*), el médico procura “penetrar” en su microcosmos como persona mediante la mirada y la palabra, para conocer mejor qué es lo que en él “va mal”. No obstante, incluso en las variantes que buscan la cercanía del paciente y su trato como persona, la cultura de la enfermedad no deja de ser una medicina reactiva, programada para reaccionar ante el hecho consumado que es la enfermedad; una cultura que favorece la sobreactuación médica, con el consiguiente despilfarro de recursos; una cultura propicia a que se exageren las acciones diagnósticas y terapéuticas, sin la suficiente crítica sobre la necesidad de realizarlas.

La cultura de la enfermedad, sometida a la exigente presión del mercado (se habla explícitamente en estos tiempos de “mercado de la salud” y de “turismo médico”), ha propiciado el desarrollo de una medicina mercantilizada y mediática. Una cultura que, a veces, parece estar más interesada en la continua “modificación del cuerpo”, de la geografía de su superficie, aunque sea a contracorriente de las edades, que en apostar por la recomendación y el seguimiento de un estilo de vida saludable que frene el ineludible deterioro biológico, reduzca la vulnerabilidad del cuerpo y aumente la esperanza de una vida vivida con la mejor calidad posible.

La cultura de la salud

La dos palabras –cultura y salud– se han generado históricamente por las acciones de los seres humanos, sobre el planeta Tierra y sobre sus propios cuerpos. Unos cuerpos que son intrínsecamente vulnerables, deteriorables y caducos debido a la condición biológica sobre la que se asienta su condición humana, entendida como el trascendental salto cualitativo que le permite hablar, entender y comunicar.



Nada fácil resulta definir los numerosos conceptos que se han pretendido evocar cuando se pronuncia la palabra *cultura*, etimológicamente una palabra latina (derivada del verbo *colo, is, cultum, colere*) con los significados de cultivar, cuidar, practicar y honrar (a los dioses).

Desde una perspectiva antropológica⁷, la cultura de una sociedad concreta se conforma como “el conjunto de estructuras sociales que caracterizan su modo de vivir, entre las que se incluyen sus formas de relación personal, su sistema de valores y su visión del mundo, así como la suma de los conocimientos elaborados por esa sociedad a través de la experiencia adquirida”.

La cultura se nos presenta así como un complejísimo artefacto, producto de la continua y creciente actividad humana, que va llenando el mundo de objetos culturales y, al mismo tiempo, modificándolos, desmenuzándolos o destruyéndolos. Entre ellos, el objeto cultural por excelencia es el propio cuerpo humano, que se comporta simultáneamente como sujeto y objeto de la creación cultural. Cada pueblo, cada etnia, cada sociedad, cada grupo humano construye su propia cultura, en la que se incluye la remodelación y la destrucción incesantes de su entorno natural.

En cuanto a la salud, la segunda de las palabras que conforman la anatomía de la cultura de la salud, sus definiciones en tres lenguas dominantes en el mundo occidental –*santé*,

health y *gesundheit*–, aunque con diferentes raíces etimológicas, han sido pensadas desde el propio cuerpo, desde la sensación de “estar bien”, de bienestar, en comparación con la sensación de “estar mal”, de malestar, combinadas, una y otra sensación, con la buena o mala apariencia de ese cuerpo ante los otros cuerpos humanos.

Salud y *santé* se derivan del latín *salus, -utis*, con el significado de “estar a salvo”, y de *sanus, -a, -um*, con el significado de “estar en buen estado”, “sin deterioro”; *health*, del antiguo inglés *whole*, con el significado de lo que “está completo o entero”, expresa la misma sensación de estar sin deterioro; mientras que *gesundheit*, “salud”, y *gesund*, “estar sano”, derivan del viejo alemán *geschwind*, con el significado de “estar completo y sin deterioro”.

Una vez definidas las dos palabras, si trasladamos el concepto genérico de la primera al ámbito de la segunda, estaremos en condiciones de definir la cultura de la salud como “el conjunto de ideas, modos de vida, hábitos y comportamientos del ser humano en relación con la salud de su propio cuerpo, a la vez que como una serie de recomendaciones acerca del estilo de vida que mejor puede contribuir a mantener la salud y el bienestar del cuerpo”.

Así pues, con la expresión cultura de la salud se pretende poner de manifiesto que lo que debe preocupar en una sociedad determinada, en primera instancia, es el grado de atención



La cultura de la salud es una apuesta pedagógica, que tiene como objetivo persuadir a la ciudadanía de que la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad es el mejor camino para aspirar a una vida larga y sana. Sobre estas líneas, clases gratuitas de tai-chi en el Parque Sapienses de Montjuïc, a cargo de Dom Sales. En la página anterior, baño de otoño en la Barceloneta.

y la calidad de los cuidados que sus ciudadanos prestan a la salud del cuerpo, a todo lo largo de la vida, en su triple dimensión, física, mental y social. Se trata, pues, de una cultura que tiene como objetivos promover la salud y prevenir la enfermedad, con la pretensión de vivir, individual y colectivamente, una vida larga con el mayor bienestar posible.

Apuesta pedagógica

Así planteada, la cultura de la salud es una apuesta pedagógica, cuyo objetivo es persuadir a nuestros conciudadanos de que la conjunción de la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad es el mejor camino, individual y colectivo, para aspirar a vivir una vida lo más larga y sana posible. Con este fin, la cultura de la salud se interesa y se implica en todas las acciones que procuran mejorar las condiciones biológicas, psíquicas y sociales de una sociedad concreta y, en último término, de una ciudad. Al incluir la expresión “conciudadanos” en la definición de cultura de la salud hacemos clara referencia al hecho de que los seres humanos, según la expresión aristotélica, son animales políticos, puesto que viven en la ciudad (la *polis* griega), en espacios urbanizados, absorbidos a la naturaleza por la expansión de la populosa urbe (la *urbs -bis* latina), donde conviven con otros muchos, formando comunidades, unidas por un entramado social; espacios en los que “el bien político es lo justo, es decir, el bien común”⁸.

Pero, según datos de la División de Salud Global y Derechos Humanos de la Harvard Medical School⁹, más del 50% de la población mundial vive, o malvive, en áreas urbanas o suburbanas de condiciones infrahumanas, que están creciendo allí “donde la ciudad rompe en el campo”¹⁰.

Por estas razones, todo proyecto que pretenda persuadir a los ciudadanos de la conveniencia de adoptar la cultura de la salud debe asumir que encontrará las mayores dificultades en el muy heterogéneo ámbito de las ciudades, contra lo que pudiera parecer a primera vista, si se tiene en cuenta la elevada concentración en estos grandes núcleos urbanos de numerosos recursos biomédicos y tecnológicos para tratar la enfermedad. Porque la ciudad moderna es una máquina en cuyos intrincados espacios, cubiertos y descubiertos, personales o públicos, de su núcleo urbano y de sus suburbios, no se dan las mejores condiciones para que puedan promocionarse las recomendaciones para la salud y la prevención de la enfermedad. Estas son: el vivir en una casa que sea un espacio saludable para la intimidad, la actividad física aeróbica y regular, la alimentación reposada y sana en cuanto a sus componentes, la fácil comunicación entre los espacios ciudadanos para estimular la vida comunitaria y combatir la soledad, el amplio uso de espacios de cultura y de ocio que fomenten el bienestar social y el goce de la naturaleza en espacios verdes que no sean meramente decorativos y testimoniales.



“Un estilo de vida saludable en las edades previas a la vejez hace más lento el deterioro biológico y previene el deterioro añadido, tanto por el desuso como por el mal uso del cuerpo”.

Cuando se está por la tarea de convencer a los demás de que la conjunción de la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad es el mejor camino a seguir para aspirar a una vida lo más sana posible, surge enseguida, junto a la palabra *cultura*, la palabra *cuidado*, ya que ambas van de la mano, cuando se habla de ese anhelado e inestable triple bienestar que conforma el estado de salud. La razón es que, en el fondo, lo que proclama la cultura de la salud es la necesidad del cuidado de ese cuerpo, intrínsecamente deteriorable, vulnerable y caduco, en el que se asienta cada vida humana, cada historia personal. Joan Coromines¹¹ nos enseñó que el verbo *cuidar*, en el castellano medieval *coitar*, tenía también el significado de “pensar”, como directo derivado del verbo latino *cogitare* (pensar), para significar después, en etapas sucesivas, “prestar atención”, “asistir a alguien” o “poner solicitud (en alguien)”. Por otro lado, en latín, el sustantivo *cultus* no solo tenía el significado de “trabajar la tierra para que produjera frutos”, sino también de trabajar el cuerpo: así, *cultus corporis* era, en palabras de Cicerón, “el aseo y la compostura del cuerpo”, del mismo modo que *cultus agrorum* era “el cultivo del campo”.

Para humanizar el estrecho vínculo que conjuga en la práctica las dos palabras, *cuidado* y *cultura*, cuando se refieren a la salud del cuerpo humano, cabe recordar que así como *cuidado* transmite impresión de cercanía, incluso táctil, hasta el punto de evocar la acción afectuosa de las manos de un cuerpo sobre otro cuerpo para hacerle sentirse mejor, la palabra *cultura* podría provocar, en primera instancia, un cierto distanciamiento, al evocar la abstracta *Cultura*, con mayúscula. Sin embargo, la nueva cultura de la salud debe estar muy cercana al cuerpo y a la persona en él incorporada, para procurar su bienestar o, al menos, el alivio de su malestar.

Cambio de paradigma

Ante el predominio de la costosa cultura de la enfermedad en el mundo occidental, ha llegado el momento de apostar por el desarrollo social de una cultura de la salud, que ponga de manifiesto, como premisa fundamental, las consecuencias negativas que sobre el bienestar global del cuerpo humano tiene tanto su uso excesivo, como el abuso y, sin duda, el desuso.



La adopción de cuatro hábitos de vida saludable (no fumar; mantener el índice de masa corporal por debajo de 30; realizar actividad física durante 3,5 horas a la semana y seguir una dieta mediterránea) ayuda a prevenir las cuatro enfermedades crónicas. Sobre estas líneas, ocio en la playa de la Barceloneta; en la página anterior, participantes en la carrera de la Mercè.

La cultura de la salud se interesa y se implica en todas aquellas acciones que procuran mejorar las condiciones biológicas, psíquicas y sociales de una población o sociedad. Para lograr sus objetivos debe diseñarse y desarrollarse como una construcción colectiva, dirigida hacia la comprensión de todo lo que se encierra tras el bienestar y el malestar del cuerpo. Una cultura que no se deriva necesariamente del hecho de que la sociedad disponga de una cobertura sanitaria amplia, bien dotada y accesible; a la inversa, es cuando la sociedad asume la cultura de la salud, en el plano individual y en el colectivo, que se garantiza un uso de la asistencia sanitaria universal correcto y económicamente sostenible.

Todo proyecto que tenga como principal objetivo estimular el desarrollo de una cultura de la salud desde la asunción de la caducidad del cuerpo debe poner el acento en la necesidad de minimizar su ineludible deterioro biológico y su vulnerabilidad (la que abre el camino a la enfermedad y al deterioro patológico) mediante acciones de prevención, acciones que se encuadran en la llamada medicina preventiva o prospectiva, antes de que sea necesario recurrir a otras encaminadas a la curación o, en su defecto, a la paliación del sufrimiento.

Pero en el contexto de la creciente preocupación occidental por la sostenibilidad de los sistemas de salud, en los que predomina la cultura de la enfermedad, han surgido en los últimos años dos propuestas que facilitan la expansión de la cultura de la salud: una, la que apuesta por un amplio programa de alfabetización en el lenguaje de la salud y, otra, la que postula el predominio de la medicina prospectiva sobre la medicina reactiva. Ambas alternativas pueden integrarse, conceptual y prácticamente, en la cultura de la salud.

En diciembre de 2009 la revista médica *The Lancet* publicó

un breve editorial bajo el título “The health illiteracy problem in USA”¹², que podría traducirse libremente como “el problema de la ignorancia que existe en los Estados Unidos sobre la salud”. El texto es una reflexión acerca de esta ignorancia, calificada como una epidemia silenciosa, que afecta casi a la mitad de los adultos norteamericanos, y apuesta por un programa de alfabetización. El analfabetismo en la salud se define en ese editorial como “la incapacidad de una persona para comprender y utilizar la información médica, oral o escrita, que llega a afectar a su posibilidad de acceder y utilizar los sistemas de salud”.

Desde un punto de vista positivo, en el ya citado informe *Vision d'une culture de la santé au Canada* se define la alfabetización en salud (*littératie en santé*), como “la capacidad de encontrar, comprender, evaluar y comunicar la información para promover, mantener y mejorar la propia salud en diversos entornos, a lo largo de la vida”. ¿Qué diferencias conceptuales existen, como programas sociales educativos, entre la alfabetización en la salud (*health literacy* o *littératie en santé*) y la cultura de la salud (*health culture* o *culture de la santé*)?

En lo que se refiere a la alfabetización o educación para la salud, supone la capacidad de entender la información sobre la materia –lo que no es poco– y de comunicarse con los servicios correspondientes, mientras que la cultura de la salud es un concepto más amplio, del que la educación es un paso previo y necesario. Su objetivo no es solo entender la información sobre la salud, sino, además, asumirla y aplicarla como un reto personal y colectivo mediante programas didácticos que transmitan a los ciudadanos una visión de la salud más amplia, comprensiva y realista. De ahí deriva la importancia de su promoción y también la de la prevención de la enferme-



dad, una tarea urgente en un siglo en el que dominará el envejecimiento global.

La segunda alternativa¹³ propone un cuidado prospectivo de la salud (*prospective health care*). Se trata de una estrategia que combina el cuidado personalizado de los ciudadanos aparentemente sanos, orientado a la promoción de su salud y a la prevención de la enfermedad, con un seguimiento continuado que permita intervenir rápidamente cuando la enfermedad aparezca. La reflexión de los autores norteamericanos que se vienen ocupando del análisis conceptual de la práctica médica desde hace algunos años ha sido propiciada por el debate –largo, abierto y políticamente difícil– sobre el modelo de reforma sanitaria propuesto por el presidente Obama.

La lectura crítica de sus argumentos nos hace ver que la medicina prospectiva, cuya pretensión es evitar o minimizar futuros acontecimientos nada favorables para la salud de una persona, es asimilable, en principio, a la cultura de la salud, entendida como un programa de educación personal y colectiva cuyo objetivo fundamental es, precisamente, la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad. Por el contrario, la medicina reactiva, la que interviene básicamente cuando la enfermedad inicia o parece iniciar su desarrollo, se corresponde con lo que se ha venido en llamar críticamente la cultura de la enfermedad. La insuficiencia de la medicina reactiva estriba en que es un modelo diseñado para tratar enfermedades, pero no para promocionar la salud, prevenir la enfermedad y tratar las enfermedades crónicas, que es lo que se pretende con la medicina prospectiva.

¿Qué diferencias existen entre la medicina personalizada, como praxis de la medicina prospectiva, y la cultura de la salud? En mi opinión, la cultura de la salud amplía, en su plan-

teamiento conceptual y práctico, el ámbito de la medicina personalizada, aunque la incluya como un elemento clave para la promoción de la salud y la prevención de la enfermedad, desde el punto de vista individual o personal. En el fondo, con la cultura de la salud se trata de conseguir que el cuerpo sea lo menos vulnerable posible ante los agentes agresores del entorno, y de evitar que al ineludible deterioro biológico se añadan los deterioros de enfermedades crónicas provocadas por hábitos nada saludables.

He aquí una evidencia científica de la importancia del estilo de vida en el estado de salud: una investigación¹⁴ realizada conjuntamente por el Departamento de Epidemiología del Instituto Alemán de Nutrición Humana, de Postdam, y el Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades de Atlanta (Georgia, EE.UU.) ha demostrado que la simple adopción de cuatro hábitos de vida saludable (no fumar; mantener un índice de la masa corporal menor de 30; realizar, como mínimo, actividad física regular durante 3,5 horas a la semana; seguir una dieta de tipo mediterráneo) contribuye significativamente a la prevención de las cuatro enfermedades crónicas (diabetes tipo 2, infarto de miocardio, ictus y cáncer), cuyo desarrollo disminuye la esperanza de vida y su calidad en la vejez.

Cultura de la salud y envejecimiento

La población mundial envejece a marchas forzadas, hasta el punto de que el envejecimiento global será una de las características distintivas del siglo XXI, calificado como *The Aging Century*¹⁵. Ante este progresivo envejecimiento de la población es urgente un cambio de actitud, tanto individual como social. En este sentido se debe modificar la visión clásica de un cuerpo debilitado por los años y apartado de la vida activa, ya que

Una alimentación reposada y basada en alimentos sanos es una de las condiciones de una vida saludable. En la imagen, Gram, tienda de alimentación biológica de la calle del Bruc.

“Con la cultura de la salud se trata de conseguir que el cuerpo sea lo menos vulnerable posible ante los agentes agresores, y de evitar que al ineludible deterioro biológico se añadan las enfermedades crónicas provocadas por hábitos no saludables”.

envejecer mejor, vivir una vejez con una buena calidad de vida, depende de cómo se han vivido las edades previas.

En el ámbito de la cultura de la salud, el reto del siglo XXI es establecer, a lo largo de las edades de la vida, las condiciones que permitan llegar a experimentar una vejez activa y creativa, una vejez mejor en todos los sentidos. Para alcanzar este logro es necesaria una búsqueda –comprometida y bien programada– de soluciones que impidan, en lo posible, que la acumulación de factores negativos para la salud durante una vejez cada vez más prolongada terminen por degradar la calidad de vida. Estos factores negativos son el incremento de las enfermedades neurodegenerativas asociadas a esta etapa, como es la enfermedad de Alzheimer, junto con la acumulación de enfermedades crónicas adquiridas en etapas vitales anteriores.

La búsqueda de soluciones exige, como condición previa, un gran esfuerzo pedagógico para conseguir un cambio radical de actitud frente al significado que actualmente se da al envejecimiento humano tanto en el ámbito personal como en el social, un esfuerzo que debe encuadrarse dentro de la cultura de la salud.

Este cambio de actitud implica asumir, por parte de la persona y de la sociedad en la que vive, las siguientes proposiciones: a) La condición humana se asienta sobre una condición biológica que es, intrínsecamente, vulnerable, deteriorable y caduca. b) El progresivo deterioro biológico del cuerpo humano determina que su tránsito por las edades de la vida aboque, ineludiblemente, a la edad de la vejez. c) Un estilo de vida saludable hace más lento el deterioro biológico y previene el deterioro añadido por el desuso (inactividad física, mental y social) y por el mal uso del cuerpo, que acelera y degrada el natural envejecimiento.

Integración de disciplinas

La cultura de la salud como proyecto educativo dentro una sociedad concreta es un proceso que debe desarrollarse desde la salud pública, pero con el concurso de contribuciones privadas, y de manera independiente del sistema de asistencia sanitaria, aunque en estrecha coordinación con él. Un proyecto que debe transmitirse haciendo un uso intensivo de las modernas tecnologías de la comunicación, mediante palabras clave y breves discursos en los que domine la capacidad de persuasión, para que sus objetivos

sean asumidos como retos personales por todos los miembros de la sociedad.

En resumen, para que este cambio de mentalidad sea posible, es necesario que se integren en la cultura de la salud todas las disciplinas en las que se dividen y subdividen los conocimientos humanos y todas las prácticas –oficios y profesiones– mediante las que se aplican estos conocimientos, puesto que todas ellas pueden afectar al bienestar físico, mental y social de los ciudadanos, real o potencialmente, con beneficio o con daño. En consecuencia, debe convocarse individual y colectivamente a todos los ciudadanos al cuidado del cuerpo para promover la salud, evitar en lo posible la enfermedad y vivir la vida de la manera más sana.

Al fin y al cabo, como nos recuerda el filósofo Hans-Georg Gadamer en el prefacio de su libro *El enigma de la salud*¹⁶, “el cuidado de nuestra propia salud es una manifestación original de la existencia humana”. **M**

Notas

- 1 Pera, C. *La cultura de la salud: un reto del siglo XXI*. FEM-Salud. <http://www.fundacioelmolino.org/>
- 2 Rootman, I. y Gordon-El. Bihney Deborah. *Vision d'une culture de la santé au Canada*. 2008. <http://www.cpha.ca/>
- 3 *Healthy People 2020: The Road Ahead*. <http://www.healthypeople.gov/>
- 4 Koh, Howard K. *A 2020 Vision for Healthy People*. NEJM, 362;18, 6 de mayo de 2010.
- 5 *Constitución de la Organización Mundial de la Salud. Documentos básicos*. 46ª ed. 2007.
- 6 Pera, C. *El humanismo en la relación médico-paciente*. Fundación Salud, Innovación, Sociedad. Doc. nº 6. <http://www.fundsis.org>.
- 7 Douglas, Mary. *Purity and Danger*. Routledge Classics, Londres, 2002.
- 8 Aristóteles. *Política*, 1282b. Editorial Gredos, Madrid, 2004.
- 9 Patel, R. B. y Burke, T. F. *Global Health: Urbanization. An Emerging Humanitarian Disaster*. NEJM, 361; 8. 20 de agosto de 2009.
- 10 González, Ángel. “Estío en Bidonville”, en *Grado elemental*. Ruedo Ibérico, 1962.
- 11 Coromines, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Segunda edición. Ed. Gredos, 1967.
- 12 “The health illiteracy problem in USA”. *The Lancet*, 374; 9707, 2028. 19 de diciembre de 2009.
- 13 Snyderman, R. y Dinan, M. *A Improving Health by Taking It Personally*. JAMA, 2010; 303(4):363-364.
- 14 Ford Earl, S. et al. “Healthy Living is the Best Revenge”, *Arch Intern Med*. 2009; 169(15):1355-1362.
- 15 Pera, C. *L'envelliment global, un rept per al segle XXI*. Informe solicitado por la Fundació Pasqual Maragall para su proyecto BarcelonaBeta, Barcelona Research Center for Better Aging.
- 16 Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health. The Art of Healing in a Scientific Age*. Stanford University Press, 1996.



A photograph of a person in a dark jacket holding a newspaper. In the foreground, a worn, dark leather shoe with a hole in the sole is visible. The background shows a blurred street scene with trees and a building under a clear blue sky.

La pobreza que viene

De la exclusión al desamparo

Fotos **Guido Manuilo**

Una multitud de nuevos rostros de la pobreza ha entrado en escena: jóvenes cualificados y descualificados, inmigrantes desempleados, pensionistas, familias monoparentales. La desarticulación selectiva del estado del bienestar ha conducido a una multiplicación de las zonas vulnerables y relegadas.

Los nuevos rostros de la pobreza

Texto **Luis Enrique Alonso** Sociólogo. Universidad Autónoma de Madrid

Alicia García Ruiz Profesora de Filosofía. Universitat de Girona

“La penalización de la pobreza es, en definitiva, un abandono del proyecto de sociedad democrática”

Loïc Wacquant, *Las dos caras de un gueto*, 2010.

Cuando nos preocupamos desde un enfoque derivado de las ciencias sociales de la pobreza, siempre tratamos de ofrecer un cierto análisis de cómo se van creando las fronteras que marcan el adentro y el afuera de la normalidad y la legitimidad de los sujetos en la sociedad. Y esas mismas ciencias sociales nos han enseñado que la pobreza que nos rodea, lejos de ser producto de las reminiscencias del pasado, del atraso cultural de los grupos “no integrados” o de las peculiaridades conflictivas de etnias “minoritarias”, es un producto de un juego de poderes y relaciones sociales generales que se ha desplegado en el actual régimen de regulación (estructuralmente inestable) de la economía internacional.

Olvidar estas cosas nos vuelve a crear una categoría de pobreza como oscuridad total, realidad repulsiva idéntica en todas partes, y no es en absoluto así, porque ni los orígenes son los mismos, ni las políticas operantes son tampoco semejantes. La mirada de la pobreza como un exotismo interior desenfoca por definición el conjunto de mecanismos institucionales que están presentes en los procesos específicos de marginación y en los acontecimientos y condiciones que conducen (y producen) la exclusión social.

Las políticas públicas en este sentido han resultado fundamentales, de tal manera que gran parte de las transformaciones del nuevo régimen de marginalidad urbana han estado ligadas a las diferentes formas en las que se ha abordado la crisis y reconversión del estado de bienestar y a las transformaciones de la relación salarial. De este modo, hemos conocido la notable remercantilización de las lógicas de intervención del

estado (lejos ya del estado keynesiano fordista), con efectos de incremento de la desigualdad casi inmediatos, así como las lógicas asociadas de individualización, desestabilización y precarización de las trayectorias laborales y vitales, sin olvidar la permanente amenaza del desempleo estructural y recurrente, etc. Todo ello ha creado una lógica de acción posfordista donde la inseguridad y el riesgo (fabricados desde todos los mercados) se convierten tanto en el mecanismo asignador fundamental de los recursos, como en el conformador de las biografías productivas (o la ausencia de ellas), con lo que esto supone también para las políticas de disciplinamiento, control social y criminalización de la pobreza.

En esta nueva cuestión social urbana, son muchos los autores que han estudiado cómo las ciudades –desde aquellas integradas en el circuito mundial de las “ciudades globales” hasta las más relegadas en la jerarquía de la división espacial internacional– han cambiado, según hemos ido experimentando, la hegemonía de un modo de regulación industrial fordista, a otro posfordista ultratecnológico, financiero y de servicios. Hemos visto que a la vez que resplandecen las concentraciones en las zonas urbanas cosmopolitas de la alta economía, de la innovación y los servicios, con sus nuevas clases medias altas de referencia, altamente cualificadas y financiadas, se multiplican las zonas vulnerables y relegadas, producto de las estrategias liberales de desarticulación selectiva del estado del bienestar. Tras el teórico desorden posmoderno, hay un modelo de ciudad (y de ciudades) a varias velocidades y con distintas lógicas; desde la ciudad dominante (financiera empresarial) a la ciudad residual y marginal (en la que se concentran todos los costes sociales del modelo). En el fenómeno de la pobreza se entremezclan trayectorias históricas muy diferenciadas según naciones, comunidades étnicas, estructuras sociales, lugar en la división internacional del tra-



Vista general de las dependencias de administración en la sede comercial de Hewlett-Packard, la empresa de tecnologías de la información mayor del mundo, en Sant Cugat del Vallès.

bajo, niveles de capital (económico, social, simbólico, cultural) e, incluso, según el tipo de incrustación de las ciudades en las redes internacionales. Es por ello por lo que anunciar una *underclass* homogénea, étnica, inmigrante exótica, desintegrada y unificada a nivel transnacional es sociológicamente tan inexacto como políticamente peligroso.

Como ha señalado Robert Castel, con la experiencia de quien ha estudiado a fondo durante muchos años la construcción, desarrollo y crisis de la cuestión social, los actuales usos de la inseguridad social se encuentran históricamente ligados a un cambio de ciclo en los procesos de individualización y subjetivación de la gestión social de los riesgos, donde se tienden a romper las convenciones sobre responsabilidad pública, solidaridad, seguridad y derechos sociales exigibles que se fraguaron en el ciclo keynesiano-fordista; movilizándolo, a su vez, toda una nueva subjetividad del autocontrol y la gestión parcial y privada, de riesgos, con lo que el relato (autoculpabilizante, en caso de exclusión) del valor del individuo y del descrédito de la colectividad se refuerza, expande y afianza. Paralelamente se tiende a proyectar sobre los que reciben todas las discriminaciones negativas (económicas y simbólicas, mercantiles y raciales) el discurso tramposo e inexacto de la exclusión total como estado, como parte maldita, externa, desocializada y no integrada, separada de lo social, sin grados, lógicas, responsabilidades ni conexiones con el resto de la sociedad. *Eppur si muove*, cabría decir de la pobreza. Una multitud de nuevos rostros de la pobreza ha entrado en la escena urbana posterior a la crisis (jóvenes cualificados y descualificados, inmigrantes desempleados, pensionistas, familias monoparentales, sin olvidar que estas últimas acarrearán además un riesgo creciente de pobreza infantil), un hecho que nos informa sobre el carácter pauperógeno del nuevo ciclo de regulación.

Al tradicional discurso de la caridad y del exotismo viene, así, a sumarse un nuevo discurso, cuya funcionalidad ideológica acaba siendo la de predicar la incapacidad y escasa voluntad para integrarse y normalizarse de aquellos que, precisamente, son las víctimas de las discriminaciones; y que coincide con el recrudecimiento de las afirmaciones sobre el retorno de la mayoría moral, de las tradiciones nacionales, de la supremacía de la civilización occidental (mercantil y capitalista). Voces que no han dudado en reclamar, y llevar a cabo, el control punitivo y penal de los que son considerados “los otros”; o sea, los que para el actual sistema de legitimación del posfordismo tecnológico y financiero tienen escaso o nulo capital económico, simbólico, político y cultural, en cualquiera de sus combinaciones.

Para el estudio de la pobreza, en este número adoptamos un enfoque genético y metodológicamente plural, donde los tradicionales indicadores cuantitativos tratan de ser contextualizados y ampliados con enfoques etnográficos, históricos y cualitativos. Los artículos que aquí se recogen dejan bien claro que la pobreza no es simplemente un estado de privación; es un complejo juego de atribuciones simbólicas, etiquetados y razones prácticas establecidas por sujetos sociales reales. Se trata aquí de evitar el estudio de la pobreza limitado a la descripción de actores sociales malditos que siempre se definen por lo que les falta –los “sin papeles”, los “sin ley”, los “parias urbanos”, etc.–, lo que tiende a reforzar el estigma y a seguir aumentando la profecía de su anormalidad. Hay aquí la voluntad expresa de estudiar la pobreza por la situación y la posición social de los grupos, organizaciones e instituciones que la enmarcan y definen; es todo un programa de investigación y, por ello, un programa de reflexión no sobre una “patología social” localizada, sino sobre la sociedad en su conjunto. **M**



La pobreza que viene

Abajo los sueldos

En los últimos decenios el poder del capital ha impulsado el crecimiento de sectores y de actividades económicas que asientan en los bajos salarios su rentabilidad y su capacidad de creación de empleo.

El retorno de la gran depresión

Texto **Rafael Ibáñez Rojo** Universidad Autónoma de Madrid

No es que el fantasma de un nuevo proletariado recorra ya las oficinas de las instituciones europeas, pero sin duda el lento –e incontenible– crecimiento de los empleos con sueldos de subsistencia se ha convertido en otro más de los objetos de análisis e intervención para la Unión Europea. Es una de las caras ocultas de la Europa del conocimiento y la innovación, que alberga en un extremo a los trabajadores estrella de las grandes corporaciones con sueldos millonarios y en el otro a los trabajadores pobres. Empleos cualificados, procesos de trabajo capaces de incorporar un alto valor añadido, innovación tecnológica, investigación y desarrollo, etc.: este es el eje central de la estrategia política soñada por las autoridades de la UE, el único camino posible para hacer compatible la mundialización de la oferta de trabajo y el modelo –o los restos del modelo– social europeo. Pero este esfuerzo de reubicación de la economía europea en las redes del capitalismo global se está llevando a cabo siguiendo las reglas de ajuste que impone el mercado. Y el mercado, dice la interpretación liberal de nuestro mundo, provoca algunos desajustes –especialmente desajustes sociales– mientras encuentra el equilibrio. Sin embargo, como la historia parece querer mostrarnos empecinadamente, el mercado no es que provoque desajustes temporales, sino que su dinamismo y crecimiento viven del desajuste permanente y estructural.

Los datos, como veremos, no muestran que esté teniendo lugar un brusco cambio de tendencia en la evolución de las retribuciones del trabajo. Este –en apariencia– nuevo objeto de estudio y objetivo de las políticas públicas, el trabajador pobre, es probablemente un resultado más de la ya larga onda de precarización de los mercados laborales que recorre las economías europeas tras la crisis de los años 70. A medida que crece y se extiende la retórica en torno a la Europa del conocimiento, crece y se extiende la realidad de una población que –por sus trayectorias de clase, por su “inadaptación” a los requisitos de empleabilidad– va situándose en los bordes cada vez más anchos del mercado de trabajo.

Valor de mercado y valor político del trabajo

En principio no habría nada nuevo bajo el sol: el capitalismo siempre ha jugado la misma partida, una partida en la que la

reducción del coste global de la fuerza de trabajo es la pieza clave, y la competitividad y segmentación entre los trabajadores la principal jugada. Lo que ha cambiado en las últimas décadas, lo que parece estar detrás de este resurgir del trabajador pobre es una nueva ola de extensión del mercado de trabajo global. Considerando el peso de las exportaciones en las economías nacionales, el Fondo Monetario Internacional calcula que, entre 1980 y 2005, la oferta de mano de obra mundial se habría cuadruplicado –fundamentalmente por la apertura de la Europa del Este y las economías asiáticas¹.

Casi todo este nuevo crecimiento se concentra en la oferta de mano de obra de baja cualificación, y es lo que permite comprender el debilitamiento del poder político real experimentado por los trabajadores asalariados de escasa cualificación en las economías desarrolladas. El síntoma cuantitativo más general pero más significativo de la evolución de este poder lo representa la tendencia decreciente de la participación de la masa salarial en la riqueza nacional. El peso de la masa salarial en el PIB, pese a que ha habido años de relativo crecimiento, ha descendido de forma muy significativa desde el momento de mayor peso político del trabajo asalariado (mediada la década de 1970): los datos de las series históricas mostrarían un descenso en torno al 10% para los países europeos entre 1975 y 2005, y es incluso superior para el Japón, pero bastante inferior –entre el 4 y el 5%– para los Estados Unidos².

Esta evolución de la oferta de trabajo mundial –resultado social de la reconstrucción de los márgenes de rentabilidad del capital a escala global– ha contribuido a contener los salarios, pero su efecto más profundo ha sido la erosión de la noción misma del trabajo asalariado como una institución reguladora del conjunto de la sociedad y del propio sistema económico.

No otra cosa parece estar detrás de la persistencia y del crecimiento, en los últimos años, de los empleos con sueldos que difícilmente permiten escapar de la pobreza. Fue en 2005 cuando la UE estableció indicadores comunes para el estudio y la actuación sobre la figura del “trabajador pobre”. Los trabajadores pobres son definidos como los individuos con empleo cuya renta disponible en el hogar se sitúa por debajo del 60%

“La evolución de la oferta mundial de trabajo ha contribuido a contener los salarios, pero su efecto más profundo ha sido la erosión del trabajo asalariado como institución reguladora de la sociedad y del sistema económico”.

del ingreso nacional medio equivalente. En el año 2006 se estima que había en la Europa de los 25 un 8% de trabajadores pobres, lo que representaba más de 15 millones de personas. Es evidente que el trabajo es el mejor antídoto contra la pobreza y que las tasas de pobreza relativa son muy superiores para la población no activa (23%) y la población desempleada (41%). Sin embargo, pese a que las series históricas son todavía muy poco fiables, apuntan a un crecimiento lento pero estable del porcentaje de trabajadores pobres³.

Salarios bajos y pobreza

La traducción de los sueldos bajos en pobreza es muy diversa según cada contexto nacional. Un modelo productivo donde la pobreza se concentra en la economía informal, los trabajadores autónomos y el sector agrario, como ocurre en la República Checa y en Rumania, hace que la cifra oficial de trabajadores “asalariados” pobres para estos países sea del 4%. Mientras que Grecia, España o Italia tienen un 14, 11 y 10% respectivamente. Los países centrales de Europa tienen tasas intermedias (entre el 5 y el 7% de trabajadores pobres). Por ello, a la hora de cuantificar y sacar conclusiones en torno a las consecuencias sociales y políticas del volumen de trabajadores pobres, conviene distinguir claramente dos tipos de aproximaciones al fenómeno.

a) *El análisis de las tipologías de hogar y las políticas sociales que inciden en la relación entre sueldos bajos y pobreza.* Son muy significativas las diferencias en los factores que inciden en el riesgo de pobreza entre los diferentes países, y por tanto en los perfiles de trabajador pobre. Por ejemplo, en los países del sur de Europa la incidencia entre los trabajadores jóvenes es menor, simplemente porque el grado de independencia económica también es menor, aunque predominan los trabajadores pobres en hogares donde hay hijos y personas dependientes (como efecto de ello, en España solo el 20% de los trabajadores con sueldo bajo viven en un hogar pobre; sin embargo, el 75% de los asalariados pobres no tienen un sueldo bajo). Ello se debe a las diferencias en los tipos de hogar, ya que las distintas estructuras de familia en cada país y los mecanismos de transferencia de rentas del estado inciden de forma clave en la relación entre sueldos bajos y pobreza.

b) *Una segunda aproximación al fenómeno nos sitúa en el análisis del volumen de trabajadores pobres derivado de la estructura productiva y de la regulación del mercado de trabajo.* Desde nuestro punto de vista, lo interesante de cara al análisis de la situación actual es precisamente el movimiento de esos márgenes del

mercado de trabajo, con sueldos que obligan a contar con fuentes complementarias de ingresos para evitar la pobreza (con independencia del número y del tipo de situaciones en que se dé efectivamente la pobreza). Las economías anglosajonas han tenido tradicionalmente un volumen de bajos salarios cercano al 20%, pero la media de la UE se situaba ya en 2006 en el 17,2%, y son una vez más los países nórdicos los que se sitúan en los porcentajes más bajos (Finlandia con un 6% es el país mejor posicionado). Según los datos de la OCDE para el periodo comprendido entre 1998 y 2008, el porcentaje de trabajadores con sueldos bajos ha crecido muy significativamente en Alemania, entre el 16 y el 21,5%, lo que puede ser considerado un síntoma de los ajustes en el principal motor de la economía europea⁴.

España se ha situado también en un modelo productivo que amplía el espacio para los empleos con salarios de subsistencia. Incluso si dejamos al margen ese amplio espacio de precariedad que conforma la economía informal y el trabajo autónomo, los datos que recopila el Instituto Nacional de Estadística para España a través de las fuentes tributarias reflejan una evolución desoladora de la creación de empleo. En los siete años de la serie 2002-2008, el número de asalariados que perciben un sueldo anual inferior a 1,5 veces el salario mínimo interprofesional (que en 2008 era de 8.400 euros anuales) creció en cerca de 1.350.000 (un 46,5% del total de los nuevos salarios)⁵.

El futuro del trabajador pobre en Europa


Aunque los perceptores de un sueldo bajo sean analíticamente categorías diferentes según residan en un hogar pobre o no (y reciban diferente atención política), lo relevante es que sus efectos sobre la estructura social son idénticos. En este sentido, como algunos estudios empíricos subrayan, lo determinante para comprender el volumen de trabajadores pobres es la conformación histórica y estructural del aparato productivo, el peso que los trabajos estandarizados y de escasa cualificación tengan en el sistema económico. En definitiva, al margen de la regulación formal del mercado de trabajo y de la composición demográfica, el proceso estructural que determina a medio plazo la evolución de la figura del trabajador pobre es la lucha de poder que fija la remuneración del trabajo y la mayor o menor dispersión salarial, de modo que se incentivan estrategias de inversión y formas de la división social del trabajo. En esa lucha, la fuerza del capital está permitiendo el crecimiento de multi-





Los traslados al trabajo se aprovechan para cultivarse y distraerse, pero también para comer: un modo de sacarle más rentabilidad al día laboral y de reducir gastos. En la página inicial del artículo, una escena del viejo y precario Poblenu industrial, todavía resistente frente al 22@.

tud de sectores y actividades cuya rentabilidad y capacidad de creación de empleo se asienta en la competitividad a través de los bajos salarios. La década de 1990 y los comienzos del siglo XXI han sido testigos del crecimiento del empleo a través de la creación de puestos de trabajo con salarios de subsistencia en sectores que van desde la hostelería y el sector turístico hasta la industria de la alimentación, los servicios personales, los *call center*, etc.⁶

Ahora bien, la posibilidad de reducir estos sectores que reproducen los salarios bajos no está determinada únicamente por el comportamiento aleatorio de la competitividad internacional y los reajustes del mercado. Es también un efecto del grado de control no mercantil (desde el estado, desde los sindicatos y el poder empresarial, desde el conjunto de la sociedad organizada) sobre las decisiones de inversión y las estrategias económicas que trascienden la búsqueda de rentabilidad a corto plazo. Pese a la abundancia –casi ofensiva– que es capaz de generar nuestro aparato productivo, el mercado capitalista solo puede vivir de la extensión permanente del trabajo asalariado. Los problemas que sin duda atravesarán los trabajadores asalariados europeos a medio plazo –y de los que los sueldos bajos y el “trabajador pobre” son un síntoma evidente– responden a ese crecimiento de la oferta de mano de obra incorporada a los circuitos de valorización del capital. 

Notas

- 1 Fondo Monetario Internacional. *Perspectivas de la economía mundial. Desbordamientos y ciclos de la economía mundial*, 2007, p. 179 de la edición en castellano (en: www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2007/01/esl/sums.pdf).
- 2 Las series históricas homogeneizadas, elaboradas por los técnicos de la Comisión Europea para las reuniones del Ecofin, se encuentran disponibles en: ec.europa.eu/economy_finance/ameco/.
- 3 Para el conjunto de la UE el porcentaje de trabajadores pobres habría crecido un 1% en los tres años anteriores a la crisis, durante el periodo de creación de empleo. La mayor parte de los estudios sobre el trabajador pobre en la UE que han proliferado en los últimos años son más comparativos y sincrónicos que diacrónicos. El mejor ejemplo de estudio comparativo es el recientemente editado por H.J. Andreb y H. Lohmann, *The Working Poor in Europe. Employment, Poverty and Globalization* (Edward Elgar, Cheltenham, 2008).
- 4 Además, según estos mismos datos, en prácticamente todos los países desarrollados de los que se tiene información ha tenido lugar durante la década 1998-2008 un aumento significativo de la desigualdad en la distribución de los ingresos salariales. Todos los datos se pueden consultar en el último informe sobre el empleo elaborado por la OCDE, *Employment Outlook 2010. Moving beyond the jobs crisis*.
- 5 Según los datos elaborados por R. Muñoz del Bustillo y J. I. Antón (“El trabajo de bajos salarios en una economía de alto crecimiento del empleo: España, 1994-2004”, *Investigación económica*, LXVI/261, 2007, pp. 119-145), durante los años en los que la economía española pasó de los 12 a los 19 millones de ocupados el coste laboral unitario llegó incluso a descender. Por lo que, en la época de crecimiento económico en España, los salarios reales se han mantenido prácticamente estancados.
- 6 Para la evolución general, un análisis reciente y sistemático del crecimiento de los bajos salarios en las economías desarrolladas se puede consultar en Jérôme Gautié y John Schmitt (eds.), *Low Wage Work in the Wealthy World*, Russell Sage Foundation, Nueva York, 2010.



La pobreza que viene

Terapias de integración

El deporte no conseguirá por sí mismo la inserción de los colectivos socialmente excluidos. Se requieren, más bien, proyectos deportivos basados en el conocimiento profundo de sus problemas.

Exclusión social y deporte

Texto **Antonio Santos Ortega** Universitat de València. Departamento de Sociología y Antropología Social

En 1981, Les Minguettes, un barrio en la periferia de Lyon, vivió un verano caliente, y no por las altas temperaturas estivales, sino por la ola de desórdenes que se extendió entre sus jóvenes habitantes, a quienes la grave precariedad de las condiciones de vida auguraba un oscuro futuro. Los *rodeos* con coches robados y después quemados, junto a otras manifestaciones más o menos violentas, inauguraron lo que en años posteriores se identificaría con la eufemística etiqueta de *jóvenes de barrios desfavorecidos*. La profunda crisis de la década de 1970 se dejó notar pronto en las zonas periféricas de las grandes ciudades en forma de paro y segregación, hecho que acentuó un desencanto incontenible de los jóvenes, dispuestos a expresarlo de formas poco civilizadas. Se inició entonces el recorrido que llega hasta las denominadas *incivilités* de los hoy fuertemente criminalizados barrios periféricos franceses y, por extensión, de toda Europa y parte del extranjero.

Tras el final de aquel verano, el gobierno francés tomó conciencia de la peligrosidad de los incendios estivales en Les Minguettes y de su fácil propagación y diseñó un programa de intervención en el que destacaba el uso del deporte y de actividades físicas para ocupar el tiempo de estos jóvenes. Las primeras medidas consistieron en la realización de actividades en la naturaleza y de otros deportes durante el verano, lo cual pretendía cubrir el vacío, en términos de orden, que se producía durante las vacaciones de los educadores sociales –algo que también hoy ocurre en este tipo de barrios, en los que se mantiene el equilibrio mediante una actuación intensiva de los profesionales, destinada a aparentar la paz social-. Los buenos resultados llevaron a ampliar rápidamente el uso del deporte como medida preventiva para aplacar los conflictos. En años posteriores, se extendieron los equipamientos deportivos de barrio, aparecieron figuras profesionales y asociativas que unían el deporte y la inserción social y se crearon formas de financiación para la puesta en marcha de intervenciones de deporte-inserción. Esta conjunción del deporte con la integración social se ha prolongado hasta hoy en día, diversificada para diferentes colectivos con problemas de inserción.

Aunque este uso integrador del deporte pueda parecer reciente e innovador, algunos afamados sociólogos especializados en el análisis del lugar del deporte en la sociedad han revelado su utilización frecuente como práctica educativa y para la pacificación social. Norbert Elias interpreta en su *Proceso de civilización* (Fondo de Cultura Económica, México, 1987) el nacimiento del deporte moderno como una forma de pautar y reducir la violencia entre los jóvenes de las *public schools* inglesas a mediados del siglo XIX. Los educadores atenuaron los problemas civilizatorios juveniles mediante la remodelación de juegos tradicionales o la invención de otros nuevos que cobraron la forma de deporte. Esta concepción del deporte, dirigido a los jóvenes de clases altas, contenía toda la matriz de valores y de prácticas correspondientes al *gentleman*. De este modo, a través de una definición y un cumplimiento estrictos de las reglas de juego, gobernadas por el *fair play*, el deporte se convirtió en un modelo de comportamiento que ennoblecía a todo aquel que lo practicara.

Por añadidura, este proceso de civilización de las costumbres era coincidente con el proceso de industrialización y desarrollo de la economía capitalista, lo que depararía nuevas formas de control. El surgimiento del deporte, más allá de la minuciosa reglamentación de juegos y prácticas físicas para igualar la competición y hacer homogéneos los récords, es el resultado de una concepción filosófica, política y económica que sitúa estas prácticas deportivas en el marco común del rendimiento, la competitividad y la mercantilización de los resultados. La actividad deportiva quedó integrada en las leyes dominantes de la modernidad industrial capitalista. La gimnasia educativa fue ya a finales del siglo XIX un medio para la higiene y la disciplina de los escolares en su adiestramiento para el trabajo y el ejército.

En un profundo análisis sociológico del deporte contemporáneo, Jean Marie Brohm ha subrayado cómo la institución deportiva reduce a los individuos deportivizados a cuerpos-máquina programados para el rendimiento y el control. Muy semejante a la preparación militar o al enfoque capitalista del progreso, el entrenamiento deportivo de elite se ajusta a la lógi-



ca de la rentabilidad de los recursos humanos y de la productividad creciente de la máquina corporal. Esto se agudiza hoy con las complejas relaciones que ligán el deporte con la ciencia aplicada al rendimiento del cuerpo. La psicología, la medicina, la investigación biomecánica y biológica, etcétera, evalúan y diseccionan el cuerpo del deportista para supervisar sus capacidades cardiacas y musculares o su resistencia al estrés.

Crítica del deporte como integrador social

Con estos precedentes, no es extraño que la actividad físico-deportiva esté siendo utilizada hoy día en los barrios pobres y en los diferentes *barrios* que pueblan nuestras sociedades actuales en forma de colectivos desfavorecidos. Así, el deporte se ha usado, entre otros espacios, en las prisiones, de cara a organizar el tiempo de los reclusos; en programas de reinserción y rehabilitación para drogodependientes; en los centros de menores, en vinculación con medidas judiciales para prevenir la reincidencia; entre los inmigrantes, para potenciar la integración en las sociedades de acogida; o, más allá de nuestras fronteras, en programas de cooperación para prevenir la violencia de los jóvenes de las maras y otras formas de conflicto.

En todos estos ámbitos, el uso del deporte se ha justificado atribuyéndole una amplia gama de beneficios individuales y sociales, entre los que destacan, entre otros, la mejora de la autoestima, el reforzamiento de la identidad personal y

social y los más nobles valores como el esfuerzo, el compañerismo y el respeto por las normas.

Sin embargo, esta creencia en los valores abstractos del deporte, muy extendida en estos años entre responsables de gobierno, en el mundo asociativo y entre trabajadores de lo social, presenta algunas ambigüedades y contradicciones en las que es preciso detenerse. Señalaremos dos. La primera es que no está demostrado que el deporte por sí solo pueda garantizar los beneficios ideales que se han mencionado en el párrafo anterior. En la práctica, todos estos ideales encuentran un opuesto que enturbia el ideal deportivo: al esfuerzo colectivo y al compañerismo se le opone el individualismo, tan presente en el terreno deportivo; al respeto a las reglas, la trampa y la picaresca; a la aceptación de las diferencias, el racismo y la discriminación, que están al orden del día entre deportistas y público; a la lógica *amateur*, gratuita y voluntaria, se le opone la presencia de los intereses económicos y de la industria publicitaria; a la dimensión saludable, la puesta en peligro de la propia salud con el dopaje o los desórdenes alimentarios; y para concluir la serie, a la idea de que el deporte nos hace iguales se le opone la evidencia de las gigantescas desigualdades que se mueven en su entorno. Si idealizamos el deporte y solo vemos su lado bueno, corremos el riesgo de descuidar algunos de sus efectos más nocivos.

Conviene evitar un segundo problema: pensar que el deporte lo puede todo y que conseguirá la inserción de los

Sobre estas líneas y en la página de apertura del artículo, muchachos del Poble Sec durante un partido en el campo de fútbol municipal de la Satalia.

“Una idea para las políticas deportivas en los barrios: evitar el deporte-mercancía y facilitar una práctica ajustada a la propia de sus residentes”.

colectivos excluidos casi automáticamente. Esta segunda creencia está muy relacionada con la anterior y no tiene en cuenta que las desigualdades que sufren los colectivos excluidos son muy profundas y no se resolverán por el hecho de poner en marcha algunas intervenciones deportivas. No es la dificultad de acceso al deporte lo que lleva a los colectivos desfavorecidos a la exclusión y no es el acceso al deporte lo que les llevará a la inclusión. Las desigualdades que crean las situaciones de exclusión son estructurales y esto significa que para resolverlas será necesario pensar en reformas a ese nivel. En todo caso, la práctica deportiva de los jóvenes o de cualquier otro colectivo desfavorecido puede durar un par de horas al día, pero, ¿qué hacemos con las 22 restantes?

Un deporte verdaderamente integrador

La intención de las anteriores observaciones críticas no es negar que las políticas deportivas puedan cumplir una función complementaria, digna y eficaz en el marco de la política social, y que permitan mejorar en un nivel modesto las condiciones de vida de los grupos excluidos. De hecho, las anteriores reflexiones son el punto de partida para situar el deporte en la realidad y extraer de él las posibilidades concretas de intervenir sobre ella.

Para abordar frontalmente la cuestión, lo que puede contribuir a la integración social no es el deporte por sí mismo, sino la definición de un proyecto deportivo fundamentado en un conocimiento amplio de los problemas del colectivo, que inserte el deporte en una estrategia general de mejora de sus condiciones de vida. Por aportar algunas orientaciones que guíen este trabajo, creemos que sería un buen punto de partida recuperar y aplicar a la actividad deportiva la definición de juego que propone Joan Huizinga en su ya clásico *Homo ludens* (Alianza Editorial, Madrid, 1984): el juego se caracterizaría por ser creativo, libre, no productivo, con ritmo y medios propios, no ordinario ni real, incierto, simbólico y social. Enclavar estas características en la práctica de la actividad física en un contexto de pobreza y exclusión significaría, entre otros aspectos, no implementar programas desde arriba o desde fuera; no instrumentalizar el deporte buscando rendimientos en términos de control; no menospreciar la práctica deportiva informal ya realizada en esos contextos, sino, al contrario, supeditar la intervención deportiva formal a esas prácticas informales; y, por último, contar con los colectivos implicados, abrir la actividad a su participación y evitar el paternalismo y el deporte-receta. De aquí se extrae una idea para las políticas deportivas en los barrios: no trasladar allí el deporte-mercancía, sino facilitar a sus residentes la posibilidad de una práctica cercana y ajustada, en lo posible, a la propia. El deporte tiene facetas muy

diversas, y aplicar su dimensión de actividad física-juego puede resultar creativo en los barrios.

Huizinga puntualiza que el juego es una actividad que se sitúa fuera de la vida ordinaria. Sería muy deseable, sin embargo, inscribir la actividad físico-deportiva en la vida real, personal y social de los jóvenes o de cualquier otro colectivo, y trabajar para que fructifique en cambios sociales y personales concretos.

Por mi parte, añadiría a las características de Huizinga otros dos que se extraen de algunas experiencias de intervención a través del deporte con colectivos vulnerables en las que he participado: el placer de la práctica y la interacción social. En un modesto proyecto, aún en curso de realización, en el que se ha iniciado un programa de actividad física con mujeres inmigrantes magrebíes en Gandía, hemos detectado en las entrevistas realizadas a las participantes cómo, a pesar de las limitaciones socioculturales y religiosas a su práctica deportiva, la actividad física se está convirtiendo en un espacio idóneo para su aprendizaje corporal, personal y social. El velo no se cierra solo sobre el cuerpo de las mujeres magrebíes, también sus relaciones sociales quedan veladas por las pautas patriarcales de control. La práctica de la actividad física les permite salir del espacio privado de la casa y apropiarse de una parcela exterior en la ciudad, construir un espacio propio de relaciones sociales y de valoración personal. Todo ello no se consigue sin cierto desafío y resistencia a las pautas patriarcales, contra las que la actividad física sirve como una estrategia no violenta para conseguir cambios paulatinos y eficaces.

Además, la actividad física ha aportado a las mujeres dimensiones placenteras por el mero hecho de llevar aparejados el descubrimiento y el cuidado del cuerpo. Este es una construcción social y, tras las limitaciones que se le imponen en todas las sociedades, se halla una armazón sociocultural que, en el caso de estas mujeres, moldea las representaciones de su cuerpo, considerado como el depositario del honor en los países de tradición islámica hondamente patrilineales. Los varones son los responsables de velar por que el honor no se mancille y ejercen un fuerte control sobre el cuerpo de las mujeres, que no debe alejarse del modelo tradicional de pasividad, dulzura y lentitud. El ideal del cuerpo femenino responde a una mujer voluminosa y de piel blanca. La actividad física es una vía para recuperar y definir el propio cuerpo mediante el trabajo de percepción, la mejora de la motricidad y la expresión, y para ello el juego es el instrumento pedagógico básico, un instrumento placentero.

Como se desprende de este ejemplo, la actividad física concebida de esta manera, concreta y alejada de los grandes valores, puede ser una plataforma para conseguir avances en integración social. **M**





La pobreza que viene

Ética y estética



Del naturalismo de Caravaggio o Velázquez al realismo de Courbet, hasta hoy los artistas se han acercado al universo de la miseria. Pasada la bohemia, la pobreza sigue fascinando en el arte contemporáneo.

Pauperismo y márgenes en el arte contemporáneo

Texto **David Moriente** Universidad Autónoma de Madrid.
Departamento de Historia y Teoría del Arte

Uno de los asuntos más discutidos en la teoría artística de los últimos años se ha centrado en la dualidad de la obra como objeto de goce estético y producto de consumo. A finales de los años setenta el artista alemán Joseph Beuys zanjaba la cuestión con su *Kunst = Kapital* (1979) donde igualaba arte y dinero¹; más tarde, los doce millones de dólares de *La imposibilidad de la muerte en alguien vivo*, el famoso tiburón en formol de Damien Hirst, constituyen una prueba fehaciente de la continuidad de la obra como valor de cambio. Pese a ello, una parte de las manifestaciones se ha dirigido decididamente hacia el polo opuesto aunque suponga una contradicción interna en las premisas del objeto de lujo.

Hablamos del uso de la pobreza para explorar el territorio de nuevas imágenes y distintos significados. Desde el naturalismo de los “tipos populares” de Caravaggio o Velázquez al realismo de Courbet, hasta hoy los artistas han intentado acercarse al universo de la miseria. Dejada atrás la situación de la bohemia, de la que muchos derivan directamente, por ejemplo Van Gogh, la pobreza continúa induciendo una aguda fascinación en el panorama contemporáneo: reflexionan desde distintas posiciones sobre el concepto de pobreza, la extracción de la utilidad de los objetos con la que los marginales proceden cotidianamente; en otras palabras, se han apropiado de la imagen de la miseria. Los “estados centrales” no solo se nutren de las materias y las fuerzas de trabajo periféricas sino que también disponen de su imagen para reproducirla y recrearla en los medios de masas. Ya en 1977, con los instrumentos del documental, los directores Carlos Mayolo y Luis Ospina denunciaron el fenómeno en *Agarrando pueblo*, donde expresan su concepto de *pomomiseria*: la “perversa práctica nutrida por el capitalismo consumista en los países ricos y favorecida por los medios de comunicación social”². En los últimos años –sobre todo en el medio cinematográfico– se ha incrementado la estilización de la miseria, presentada como escenario efectivo de la distopía en tanto que realidad palpable y sincronizada con un amplísimo espectro de la población mundial.

Cabría preguntarse en qué punto de la tensión ética / estética se sitúa la producción artística contemporánea. Ejecutare-

mos la rutina de una corta digresión: ¿dónde se sitúan las obras de los excluidos del arte-mundo? Dos respuestas posibles de su posición: a) la obra queda inscrita en el espacio denominado *outsider art*³: las manifestaciones estéticas de enfermos mentales, analfabetos, niños, criminales o autodidactas, de todos los que se encuentran fuera del entramado artístico institucional y comercial. En general, las oportunidades de que el “artista pobre” despegue hacia las latitudes del éxito son nulas; por este motivo sus aportaciones nunca serán valoradas salvo excepciones (un caso evidente es el de Justo Gallego y su “catedral” conocida internacionalmente gracias al olfato de Harald Szeemann, quien lo eligió para su proyecto *The Real Royal Trip*, 2004). Y b) la otra opción se encuadra en los confines cosméticos de la artesanía (con connotaciones peyorativas a pesar de su gran importancia), origen de una parte sustancial del núcleo artístico, pues del gesto laboral optimizado surge la destreza necesaria para introducir cambios trascendentes en los objetos y crear otros⁴. Dado que esos “seudoartistas” no tienen acomodo en el circuito expositivo, es la imagen pauperista (su estilo) la que se aloja en los diferentes discursos de la plástica contemporánea manteniendo un equilibrio entre la polémica y la reflexión moral.

Así pues, dentro del arte más actual se pueden detectar con nitidez tres líneas generales de argumentación que vertebran y amplifican visualmente el concepto de pobreza, donde se expresa la voluntad de denuncia documental, las cargas ideológicas o la abyección de lo morboso; de lo temático a lo formal esas áreas se combinarían en cuanto a la utilización recurrente de materiales pobres o reciclados, la construcción y/o recreación de lugares con dichos materiales en el espacio expositivo y lo miserable como causa y efecto de comportamientos performativos.

A finales de los años sesenta las obras de la *antiforma* (Morris, Le Va, Smithson) y el *arte povera* (Merz, Pistoletto, Penone) se beneficiaron de la inagotable fuente de materiales de desecho que estaba en concordancia con la incipiente crisis –energética, política, ideológica–, y que sería punto de



© Colección de Arte Contemporáneo de la Fundación "la Caixa"

apoyo de mensajes ideológicos contra el consumismo descontrolado, como los que llevaron a cabo los artistas de *Food* (1974), Vito Acconci y Gordon Matta-Clark o, posteriormente, Krzysztof Wodiczko y sus *Homeless Vehicles* (1988), carritos para indigentes que sirven de vivienda portátil; o los trabajos de Thomas Hirschhorn, quien inunda los espacios de la galería y el museo con componentes de muy bajo coste, cuando no tomados de la basura, como cartón, muebles viejos, periódicos o, incluso la erección de monumentos o espacios alternativos de actividades sociales: *Deleuze Monument* (2000). En este sentido, la reutilización de las materias primas manifiesta su acto performativo y denuncia el absurdo de la estructura de consumo en los países desarrollados, donde la basura contiene cosas aprovechables; a este respecto, es ejemplar el documental de Agnès Varda *Les glaneurs et la glaneuse* (2000) donde expone la cuestión de aquellos que “espigan los espacios” –naturales y urbanos– que no han de ser necesariamente los excluidos sociales. Más “artistas-traperos” que se desperdigan entre el detritus y la ruina son Lara Almarcegui, Ixone Sádbaba o Botto & Bruno; también el dúo Tim Noble y Sue Webster, quienes atestan la galería de desperdicios y los iluminan teatralmente para proponer una sombra reconocible a partir de lo informe: *Real Life is Rubbish* (2002).

Del reciclado de la basura deriva en consecuencia una reflexión sobre los asentamientos externos a las ciudades, no sujetos a la pauta urbanizadora. Las imágenes son innu-

merables dentro de un vasto arco ideológico que recorre desde la retícula que ordena las chabolas en la cándida *Milagro en Milán* (Vittorio de Sica, 1951) al ominoso barraquismo vertical de *Ciudad de Dios* (Fernando Meirelles, 2002). La vivienda miserable se esconde tras los nombres de chabola, *favela*, *shantytown*, *bidonville* o *gecekondus*, que responden a una misma realidad de degradación social. Otras propuestas sugestivas son las que investigan las posibles soluciones habitacionales que satisfagan a todos los ciudadanos, incluido el segmento de los que no tienen recursos: enmarcados entre la “anarquitectura” y el situacionismo de los años sesenta son los trabajos de Angustias García e Isaías Griñolo, *Mobiliario urbano para fronteras* (2002), y más aún los del arquitecto Santiago Cirugeda y sus *Recetas urbanas* (1996-2010), que aprovechan resquicios normativos para implantar edificaciones “parásitas” en las construcciones establecidas legalmente. Otra forma de acción es insertar violentamente en el sacro espacio institucional las chabolas que reconstruye en los museos Marjetica Potrc en *House with Extended Territory* (2003); también son significativos los fotomontajes de desechos arquitectónicos realizados por Dionisio González, quien propone una mezcla estilística de rascacielos y asentamientos miserables en *Cadáveres exquisitos* (2004).

En último lugar hemos de examinar la pobreza como materia prima conceptual del discurso artístico que plantea problemas de difícil resolución derivados de su doble raíz: estética (¿es arte?) y moral (¿debe mostrarse?). Uno de los

El uso de basura en el arte denuncia el absurdo del consumismo. En este sentido, el documental de Agnès Varda *Les glaneurs et la glaneuse* (2000) expone la cuestión de aquellos que “espigan los espacios”. En la página anterior, abajo, fotograma en el que aparece la directora. Arriba, *Chico con cesta de frutas* (fragmento) de Caravaggio (siglo XVI). Sobre estas líneas, *Sin título* (1994) de Andreas Slominski. (Agradecemos la cesión gratuita de imágenes a Ciné-Tamaris / Agnès Varda y a Fundación “la Caixa”).

“Para una gran parte de la población, el itinerario entre la vida y la muerte pasa necesariamente por la miseria, que los hace víctimas o verdugos”.

artistas que se arriesga al enjuiciamiento es Santiago Sierra. Su polémica obra maneja parámetros que combinan el minimalismo y la acción artística, al tiempo que el asunto orbita sobre la crítica al capitalismo desde los propios engranajes comerciales del sistema artístico. Un artista es “un megaobrero que ha superado el anonimato y cuyos productos rebosan plusvalía”⁵, así identifica los mecanismos de dependencia riqueza-pobreza con los de la creación artística. Aunque Sierra se aprovechó de las posibilidades estilísticas de la basura, ha ido decantándose por el uso de personas como componente indispensable de su trabajo y suele valerse de individuos provenientes del tradicional lumpemproletariado: inmigración ilegal, prostitución, indigencia, drogadicción o peligrosidad son etiquetas que los caracterizan. Plantea para la ejecución de sus obras tareas absurdas y repetitivas afirmando así que los únicos límites de la sociedad son los que se imponen mercantilmente: la pobreza conduce a la asimilación de estos como propios de un estatus, es decir, aquellos que se encuentren en la franja más baja se incorporarán a cualquier demanda por abyecta que esta sea. Así, personas remuneradas por masturbarse, por permanecer quietas, por dejarse tatuar, por mantener relaciones sexuales, por estar inmóviles, escondidas, enteradas; los honorarios responden al sueldo mínimo estipulado en el lugar de la acción, aunque alguna vez, como en la obra *Línea de 10 pulgadas rasurada sobre las cabezas de 2 heroinómanos remunerados con una dosis cada uno* (2000), el título explique todo. Las dudas se trasladan de inmediato a la mente del espectador, quien debe enfrentarse a los dilemas morales, mientras Sierra afirma tajante: “Yo no transgredo ninguna norma”⁶.

He aquí un protocolo de visibilización que, con una doble operación, cosifica, aún más si cabe, la imagen del individuo: a través de la descripción y de las acciones reiteradas y descontextualizadas. Si Santiago Sierra se apoya en el signo visible, Teresa Margolles crea un complejo discurso de lo invisible a través de un proceso metonímico por el que los materiales irradian la muerte encadenada a la violencia. La pobreza responsable de las muertes violentas –en puntos calientes de su país, Culiacán, Ciudad Juárez y Tijuana– se desvela tras muchas capas en sus duras imágenes. Pues tras los asesinatos por narcotráfico, la violación y el secuestro de mujeres y las muertes de quienes tratan de cruzar la frontera de los Estados Unidos subyace siempre el particular ensañamiento del acto indiscriminado y la grieta por la que el bienestar de los ciudadanos del norte necesita de la pobreza del sur. Cofundadora del grupo SEMEFO (Servicio Médico Forense), desde los años noventa Margolles ha reali-

zando máscaras funerarias de suicidas en *Autorretratos en la morgue* (1996) y *Recados póstumos* (2006); ha recogido cristales de autos rotos por las balaceras para engarzar joyas en ellos, en *Ajuste de cuentas* (2007); el agua de lavar los cadáveres en el depósito tras su autopsia se ha vaporizado después en el espacio expositivo de *En el aire* (2003); y, últimamente, empapó la sangre de los asesinados en grandes sábanas sobre las que posteriormente borda notas de sentencia de muerte en *¿De qué otra cosa podemos hablar?* (2009). El discurso de lo intangible, lo invisible es sutil en Margolles, apunta al límite de la percepción sensorial, como el olor, una especie de radiación de fondo indetectable. Así, lo que se inicia como metonimia termina transmutándose en metáfora: la sangre no es ya sinécdoque de la muerte sino imagen figurada de la malversación del precioso capital humano de quienes lo gestionan como algo prescindible.

Para una gran parte de la población, el itinerario entre la vida y la muerte pasa necesariamente por la miseria, que los convierte en víctimas o verdugos sin vía de escape alguna: pobreza y violencia están poderosa e indisolublemente unidas y funcionan como un excelente dispositivo de control demográfico. Las obras de otros artistas como Alfredo Jaar (el brutal *Proyecto Ruanda*, 1994-2000 o *Emergencia*, 2005), Francis Alÿs (la inquietante *Ambulantes* con sus gestos reiterativos de búsqueda de objetos, 1992-2002, *La fe mueve montañas*, 2002) o Karmelo Bermejo (*Aportación de trabajo gratuito al Deutsche Bank*, 2006), también transfieren al universo artístico, de manera más velada en algunos casos, la pobreza como efecto del sistema capitalista y la miseria como causa primera de los horrores derivados de ésta: exclusión, desplazamiento, hambrunas, epidemias, genocidios. ¿Es esto pornomiseria? Imposible una respuesta absoluta, dado que las obras se ubican en ese inaprensible intersticio entre lo real de su representación, prácticas artísticas en tanto que interpretaciones del mundo. **M**

Notas

1. Á. Delgado-Gal, “Arte y dinero”, en *Revista de Libros*, nº 120, diciembre de 2006.
2. M. L. Ortega, “La ética de la representación: líneas de reflexión sobre los documentos visuales y audiovisuales en la investigación y la enseñanza de las ciencias sociales”, en *Utopía siglo XXI*, vol. 3, núm. 8, enero-diciembre de 2002, p. 24.
3. C. Rhodes, *Outsider Art*, Thames & Hudson, Nueva York 2000; tb., J. A. Ramírez (comp.), *Esculturas margivagantes: la arquitectura fantástica en España*, Siruela, Madrid 2006.
4. R. Sennett, *El artesano*, Anagrama, Barcelona 2009.
5. R. Martínez, “Entrevista a Santiago Sierra”, en *Santiago Sierra*, Venecia, 50^a Bienal de Venecia, Pabellón español, Turner, Madrid 2003, p. 174.
6. *Ibid.*, p. 188.

La pobreza que viene

Creando escasez



Generalitat de Catalunya

Construcció de 30
habitatges al carrer
d'Oporto

El crecimiento no insta los principios liberaldemocráticos en el ámbito del consumo. Los comportamientos de los consumidores reproducen y condensan las diferencias de posición social.

La modernización de la pobreza

Texto **Luis Enrique Alonso** Sociólogo. Universidad Autónoma de Madrid

“La pobreza no puede ser definida como un estado cuantitativo en sí mismo, sino solamente por su posición en una relación social que resulta de una situación específica”.

Georg Simmel¹

Como han puesto de manifiesto algunas conocidas aportaciones de la teoría antropológica –encabezadas por los interesantes trabajos de Marshall Sahlins²– el moderno sistema industrial instituye la escasez de una manera totalmente nueva si se compara con cualquier gran etapa histórica precedente; la escasez ya no tiene su causa en una insuficiente producción, sino en el tipo de producción y en la naturaleza de los productos fabricados, que no hacen más que reflejar la organización social en que aparecen y evolucionan.

Por lo tanto, la escasez no es una propiedad de los medios técnicos, sino una relación entre medios y fines. La brecha entre ambos permanece abierta, e incluso puede ir en aumento si el conjunto de demandas inducidas por el aparato productivo crece hasta un punto que se puede considerar cercano al infinito –dada la velocidad de renovación de los productos y de aparición de otros nuevos–, pero a la vez los medios para satisfacer estas demandas sean limitados, y el acceso a ellos siga estando discriminado. Es lo que podríamos denominar la *modernización de la pobreza*, según la –sencilla, pero contundente y exacta– expresión de Ivan Illich³.

El desarrollo económico en su evolución consigue, parcialmente, poner al alcance general un paquete estandarizado de bienes (entre los que se incluyen fundamentalmente los comúnmente llamados de “primera necesidad”). No obstante, ello no quiere decir que se reduzcan la escasez y la desigualdad, solo significa que se reproducen sobre nuevas bases: el mercado ofrece los productos, todas las cosas deseables al alcance del hombre, pero nunca enteramente al alcance de su mano. Lo que es peor: en este juego de libre elección del consumidor, cada adquisición es al mismo tiempo una privación, porque cada vez que se compra algo se deja al lado otra cosa, en general poco menos deseable, e incluso más deseable en otros aspectos. Esta permanente situación de escasez social –inducida por mecanismos genuinamente económicos (el mercado y el siste-

ma de precios), que no por determinantes de tipo físico, técnico o material– le sirve al mismo Sahlins para redefinir el concepto de pobreza cotejándolo incluso con el de las culturas neolíticas, y presentarlo en los siguientes términos: la población más primitiva del mundo tenía escasas posesiones, pero no era pobre. La pobreza no es una determinada y pequeña cantidad de cosas, ni es solo una relación entre medios y fines; es, sobre todo, una relación entre personas. La pobreza es un estado social, y como tal es un invento de la civilización.

Crear la escasez

Se pueden encontrar varios mecanismos sociales para provocar la aparición de la escasez (dado un grado de producción y de existencia de recursos determinado), y no sería difícil asegurar que, en un principio, todos ellos se derivan de la estructura de poder (económico, político, institucional, etc.) que se presenta en cada formación economicosocial en un momento cualquiera de su evolución histórica.

Los mecanismos “tradicionales” de generar escasez fueron (y son, porque su funcionamiento no se ha visto en nada reducido por la sociedad industrial contemporánea) principalmente dos. En primer lugar, el acaparamiento, que no es más que la distribución desigual de un bien entre los miembros de una comunidad, de tal manera que un grupo, casta, estrato, clase, etc. (o conjunto de estos) es capaz de reservarse para su uso exclusivo una proporción del bien cuantitativamente mayor que la que le correspondería por su número. Este proceso (del que el ejemplo más remoto sería la apropiación privada de la tierra, y el más inmediato, la repartición de la renta nacional) es el principal motivo de la aparición de la escasez –o, si seguimos la terminología de Ivan Illich, de la pobreza–, pues hace que aparezcan como inaccesibles o escasos unos recursos que, o bien serían libres (tierras, bosques, recursos naturales en general), o bien, por ser producto del trabajo colectivo, estarían disponibles en cantidades distributivamente suficientes (sea el que sea su tamaño físico, que depende del estado de desarrollo tecnológico de cada economía). La escasez aparece cuando la organización social se apropia de ciertos bienes y decreta su uso como indispensable para la vida o el prestigio del grupo. A partir de entonces la rivalidad propaga la violencia, pues el

deseo es aguijoneado por la mimesis de los deseos ajenos. Es, pues, necesario imaginar que no es la escasez la que se encuentra en el origen de la violencia y de los males sociales, sino que, al contrario, son la violencia, la mala organización social, la dominación y la explotación las que se encuentran en el origen de la escasez.

En segundo lugar hay un mecanismo que no es posible presentar como independiente del anterior, sino que más bien constituye una forma de establecer el principio del acaparamiento de una manera concreta. Consiste en institucionalizar el acceso reservado al consumo de un bien o recurso, de tal modo que se instituyen barreras para su libre uso, barreras que en su funcionamiento son objetivas, pero discriminatorias en sus efectos. Este es el sistema que adquiere su máxima vigencia con el advenimiento histórico del modo de producción capitalista, ya que en él se mercantiliza el acceso a cualquier bien económicamente valorado. Así, la institución del mercado y los precios reproducen la escasez en su doble sentido. Primero en un sentido absoluto, porque la institución del mercado como regulador total impone tanto el tipo como el volumen de producción que cumple con la

restricción principal: ser compatible con la maximización del beneficio. Atacado este requisito de la rentabilidad, la cantidad producida se estabiliza o el artículo no se fabrica (aunque no esté cubierta la demanda social o tal artículo tenga una utilidad pública incuestionable), y el valor de cambio crea entonces una escasez artificial imprescindible para fundamentar la producción con beneficio. Pero, también, en un sentido relativo, pues la determinación que impone la producción para el mercado es eliminar la gratuidad en el acceso a los diferentes bienes. Si el consumo no se convierte en actividad mercantil no sirve como base del intercambio y la acumulación; por eso a nivel económico general se debe asegurar la escasez artificial, como condición imprescindible para que se instituya el intercambio mercantil.

El precio suprime, de esta forma, la libre disposición de los productos y, además, si está fijado por una dinámica exclusivamente económica que se guía por la lógica de la ganancia (no entremos ahora en el tema de los precios políticos o regulados estatalmente), la asignación de recursos que provoca no puede ser mercantilmente eficiente si no corresponde –como indirectamente propugnaban y propugnan los economistas liberales

Los productos no se actualizan para satisfacer las necesidades mayoritarias de los grupos menos favorecidos, sino para convertirse en bienes suntuosos de las clases acomodadas. Bajo estas líneas, un concesionario del fabricante Mercedes. En la página de apertura del artículo, promoción de viviendas populares en Badia del Vallès.



neoclásicos- con la estructura de la propiedad en que se genera. Esto supone que, donde el mercado domina, se excluye toda posibilidad importante de que el acceso libre, la gratuidad, la donación o el intercambio personal no monetarizado se constituyan en bases del consumo social.

Sin embargo, y en tercer lugar, podemos referenciar un método específico que se generaliza en el capitalismo industrial de posguerra para reproducir permanentemente la escasez (relativa), y decimos que se generaliza porque se pueden encontrar ejemplos de implantación particular desde las culturas preindustriales más “primitivas” (ejemplos bien estudiados y contextualizados por la antropología económica contemporánea⁴), aunque no sea hasta esta última gran etapa histórica cuando cumple una función estructuralmente imprescindible en el modelo de desarrollo económico y social.

Este método característico no es otro que la máxima expansión del consumo distintivo: cuando el aparato productivo de una sociedad, en su regulación interna, permite que la mayoría acceda a lo que hasta entonces -por responder a un marco de acumulación diferente- era privilegio de una minoría, ese privilegio se desvaloriza, el umbral de la pobreza se eleva, pero al mismo tiempo deben ser creados nuevos privilegios que, por un determinado período de tiempo como mínimo, tienen que quedar excluidos para la mayoría porque, recreando sin cesar la escasez (o lo que es lo mismo, recreando la desigualdad y la jerarquía), la sociedad engendra más necesidades insatisfechas de las que colma. Esta es la condición para mantener una demanda efectiva que pueda sostener el crecimiento exponencial que se deriva de la reproducción mercantil ampliada; el grado de frustración en el consumo tiene que ir por delante incluso del grado de crecimiento en la producción, para que todo el sistema se mantenga drenado y no aparezcan tendencias a la sobreacumulación.

Abundancia y escasez: un juego deslizante

En el desarrollo de la economía mercantil contemporánea, abundancia y escasez no son dos polos absolutos y contrapuestos que se anulan el uno al otro, de tal modo que el incremento del primero suprime el segundo definitivamente; ni el crecimiento es un proceso que pueda instaurar en el ámbito del consumo los principios del liberalismo democrático, dejando la escasez y la desigualdad relegadas a un lugar externo a su propio avance. Por el contrario, el crecimiento mismo se realiza en función de la desigualdad. Esta es, a la vez, su base de actuación y su resultado: la dinámica de la producción diversificada, la renovación permanente y la obsolescencia programada no responde a ningún modelo de igualación por el consumo, sino a un modelo de diferenciación y clasificación social que, con cierta autonomía limitada, reproduce el orden que arranca de la esfera de la producción. Los comportamientos de los consumidores no son actos aislados de ciudadanos soberanos, sino prácticas con sentido que tienden a la reproducción y la condensación interna de las diferencias de posición social.

Así, la desigualdad en el acceso, que se asienta sobre fundamentos estrictamente económicos (desigualdad del poder adquisitivo), se encuentra sobredimensionada por un factor simbólico⁵ que la recubre y explicita. Los productos no se actualizan y difunden para satisfacer las necesidades mayorita-

rias que se generan en los grupos menos favorecidos de la estructura de clases, sino que el mecanismo funciona de una forma justamente inversa: los productos “nuevos” son creados, en principio, para convertirse en bienes suntuosos de las clases más acomodadas, que son las únicas que podrán adquirirlos y que verán colmadas sus aspiraciones permanentes de demostración. Por este sistema se induce una dinámica desarraigada de la necesidad, dinámica desigual que desarrolla el consumo individual a través de la explotación intensiva de los deseos con fines de interés privado.

Esta situación ordena prioritariamente los objetivos del desarrollo industrial, marcando su línea principal de evolución a partir de la máxima jerarquización de los productos y de la dominación por parte de la cúspide social de los efectos ideológicos y económicos del crecimiento. No se pueden derivar igualdad y abundancia generalizada (como pretenden las tesis más o menos triunfalistas de la “sociedad opulenta” o de las “etapas del crecimiento”) de un tipo de crecimiento que, precisamente, funciona de la manera contraria, y del que proviene el mantenimiento tanto de la insatisfacción consumista permanente en los más amplios sectores sociales (escasez relativa), como los espacios de miseria y atraso (escasez absoluta) que aun los más desarrollados países occidentales mantienen invariables, por no entrar ahora en la pobreza endémica de los países del Tercer Mundo, cuya razón en el sistema mundial se hace sencillamente lacerante para cualquier sensibilidad intermedia.

¿Pobreza o despilfarro?

En suma, la relación estructural que introduce la desigualdad social en las prácticas de consumo está determinada por el propio modelo de crecimiento y no aparece como mero residuo exterior a él. La, por algunos denominada, “civilización de la abundancia”, no solo tiene otra cara o mantiene sus espacios oscuros por no haber sido tocados por su mágico impulso modernizador, sino porque es a la vez una civilización permanente de la escasez; porque el tipo de desarrollo económico en que se basa, y el modo de vida que crea, es un sistema que impone el deseo sobre la necesidad, lo superfluo sobre lo fundamental, la apariencia sobre la esencia, el parecer sobre el ser⁶. Además, el impacto de toda la magnífica diversión y de la profusión de simulacros elitistas que ha traído consigo el neocapitalismo financiero individualista y posmoderno, triunfante desde finales de la década de los ochenta y principios de la siguiente, ha acabado por provocar una perversión misma del concepto de necesidad, y rompe cualquier pretensión de hallar un marco naturalista, objetivo y general, para definir absoluta y estáticamente la pobreza. La pobreza muestra solo nuestra incapacidad política para construir socialmente un modelo de convivencia medianamente equitativo. **M**

Notas

- 1 Georges Simmel, *Les pauvres*, París, PUF, 1998, p. 97 (e.o. 1908).
- 2 Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.
- 3 Ivan Illich, *La convivencialidad*, Barcelona, Barral, 1978.
- 4 Caroline Dufy y Florence Weber, *L'ethnographie économique*, París, La Découverte, 2007.
- 5 Pierre Bourdieu, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988.
- 6 Desde la economía política crítica este tema ha sido desarrollado por Karl Polanyi, *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994; y desde la ecología política, por el gran André Gorz, *Ecologica*, París, Galilée, 2008.



A close-up photograph of a person's hands holding a burger. The person is wearing a dark suit jacket, a white shirt, and a dark tie. The burger is on a sesame seed bun and contains a beef patty, a slice of tomato, a slice of cheese, and a slice of onion. The background is blurred, showing other people and what appears to be a restaurant or event setting. An orange vertical bar is visible on the left side of the image.

La pobreza que viene

Proceso de exclusión

La creciente visibilidad de los pobres, desposeídos de sus derechos civiles y políticos en la práctica, fuerza a una reflexión sobre los límites y condiciones de la ciudadanía y la fundamentación de la democracia.

Invisibilidad y límites de la ciudadanía

Texto **Alicia García Ruiz** Profesora de Filosofía. Universitat de Girona

“La realidad es (...) lo que, desde el siglo XVIII, hemos convenido en llamar la cuestión social, es decir, lo que de modo más llano y exacto podríamos llamar el hecho de la pobreza. La pobreza es algo más que carencia; es un estado de constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante; la pobreza es abyecta debido a que coloca a los hombres bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad”.¹

Más de ochenta millones de personas viven en Europa bajo la línea de pobreza y el veinte por ciento de la población española no dispone, de una forma u otra, de recursos necesarios para afrontar mes a mes su existencia en las ciudades. No obstante, la pobreza no es una “condición humana”. Es, antes que nada, una situación social, lo que significa que no se puede definir de un modo estático, es decir, como un simple estado carencial. No solo “se es pobre”, también “se deviene pobre” a lo largo de un proceso paulatino de vulnerabilidad y exclusión, cada una de cuyas fases y trayectorias vitales concretas nos informa de una dimensión estructural del sistema que genera la pobreza. La familia monoparental que queda sin recursos, el desempleado de larga duración, el inmigrante que se ha ido al paro o el joven descualificado que no cuenta con un colchón familiar (en sentido alegórico y literal), no son figuras abstractas candidatas a rellenar la casilla social, igualmente imprecisa, de “pobre”: son vidas rotas de diferentes maneras a lo largo de un proceso que les conduce hasta la calle.

Para muchas de las personas que hoy viven en la pobreza era impensable, solo cinco años atrás, encontrarse en esta situación. En sus vidas ha irrumpido la contingencia más despiadada, aquello que nunca se pensaba que pasaría pero que posee causas estructurales perfectamente identificables. Cada rostro de la pobreza es el producto de estas causas y a la vez posee su propia historia. No obstante, cada una de estas vidas singulares cae subsumida en un fondo indiferenciado en el que pocos poderes políticos se atreven a mirar. Parece que temieran aquel terrible aforismo nietzscheano: “Cuando contemplas largamente un abismo, el abismo también mira dentro de ti”. El abismo de la pobreza está mirando

el interior de nuestros sistemas políticos, señalando sus límites y exclusiones estructurales.

Un baile de máscaras: ¿antisistema?

Era 29 de septiembre de 2010, día de huelga general, cuando las calles de Barcelona tomaron el aspecto de un desolador fin de fiesta. No se respiraba alegría, ni optimismo. No se había producido celebración alguna, sino la afirmación colectiva de un malestar social, la manifestación de la cuestión social. El centro barcelonés saludó la noche repleto de contenedores volcados, de pintadas con consignas de insurrección, oficinas bancarias cubiertas de pintura y de cientos de pegatinas con mensajes políticos estampadas en las lunas de los grandes comercios.

La carga policial contra manifestantes que ocupaban una sucursal bancaria transformó las calles más céntricas de la ciudad en una batalla campal. La versión oficial declaró que estos manifestantes habían quemado varios contenedores horas antes, por lo cual se hizo necesaria la intervención policial. Los antisistema, en la versión de representantes políticos y policiales, se retrataban como los elementos violentos perturbadores de lo que debía ser una jornada pacífica de huelga. Como semanas antes los sindicatos, la protesta social aparecía demonizada, esta vez como las hordas salvajes que tomaban las pacíficas calles de *La millor botiga del món*.

El día 3 de octubre, es decir, cuatro días después de estos hechos, en una entrevista radiofónica se preguntó a una representante gubernamental en materias sociales si pensaba que podía existir alguna relación entre pobreza y protestas antisistema. La respuesta fue tajante: ninguna. Los antisistema, afirmó, no tienen nada que ver con la pobreza, son simplemente violentos, a lo cual los representantes policiales añadieron más tarde en las noticias nacionales que eran el resultado de una “política permisiva”.

Probablemente ha llegado la hora de preguntarnos qué se persigue con la construcción social de esta figura del “antisistema” y qué relación guarda con la ideología de la seguridad y con los procesos de exclusión social. “Antisistema” es una etiqueta tan sociológicamente banal como políticamente útil para invisibilizar problemáticas más profundas,

enmascaradas bajo la vieja lógica identitaria de “ellos” contra “nosotros”, a fin de alambicar los confines del abismo al que no se debe mirar. Bajo esta lógica de control y de polarización social, cualquiera que no esté de acuerdo con el sistema, sea cual sea la forma de impugnación que practique, es ya un potencial antisistema.

Al mismo tiempo, “sistema” somos todos, tanto los que cuentan dentro de él como los estructuralmente excluidos del mismo, pues dentro / fuera ya no es una lógica que pueda dar cuenta de la complejidad de posiciones sociales que podemos ocupar a la vez o a lo largo de diferentes etapas de nuestra vida. Hoy se está “dentro”; mañana, tras un despedido o un desahucio, se puede estar “fuera”. ¿Qué es, pues, lo que está obturando la construcción social de un nuevo personaje recién llegado a la escena política actual, el encapuchado antisistema? ¿En qué se está convirtiendo el escenario de la política sino en un baile de máscaras, donde la confrontación se libra en la ausencia de rostro, en los pasamontañas de los antisistema y de los antidisturbios?

Lo que no nos deja ver este escenario de máscaras es la cara real de la crisis a la que nos ha conducido un capitalismo desenfrenado y salvaje, que trata a los trabajadores como juguetes rotos. Nuevos rostros, cada vez más numerosos, despuntan en una crisis larga y dolorosa. Pagan una crisis sin rostro, de la que nadie parece querer hacerse cargo. Estamos en el día después del festín de desenfreno financiero cuyos costes sociales recaen sobre las clases más vulnerables, convidados de piedra a una orgía que parecía no tener fin, a un capitalismo enloquecido que se presentaba a sí mismo con la seguridad metafísica de lo necesario, de lo que no puede ser de otro modo.

En el nuevo discurso sobre la seguridad, que se retroalimenta de la ficción de un sistema necesario, el cambio es siempre una amenaza desestabilizadora. La irrupción de nuevos elementos en el campo de aparición de la política se codifica automáticamente como riesgo potencial. En estas condiciones, la contingencia de lo político supone el cortafuegos de la deriva securitaria y totalitaria que está tomando la política. Aun así, la construcción social del nuevo personaje recién llegado a la escena política contemporánea, el antisistema, plantea más interrogantes que respuestas. Su signo es incierto. Su aparición, en todo caso, señala el origen humano y, en última instancia, imprevisible de la vida política, así como la operación simbólica de criminalizar la protesta.

La llamada a la “refundación del capitalismo” se ha acompañado, irónicamente, de la represión en diversos países del origen fundante de la vida política: de la indignación (y la reivindicación de dignidad y libertad) de hombres y mujeres singulares, excluidos y violentados por decisiones específicas de otros hombres y mujeres. El ciclo del capitalismo que ahora toca a su fin ha sido salvaje: por eso

no podía sino provocar una ira salvaje. Y la ira, en la vida política, está casi indisolublemente unida a ideas como la revolución. Pero también hoy se aprovecha para nuevas fiestas, como las “tea party”.

Fronteras interiores de la ciudadanía


Hannah Arendt es probablemente la pensadora que en el siglo XX ha abordado de modo más sugerente (aunque no siempre exento de problemas) la entrada en política de la ira², así como el difícil papel de la cuestión social en los movimientos revolucionarios y su relación con la violencia, fundamentalmente en su libro *Sobre la revolución*³. Pero también nos ha legado una interesante reflexión (muy útil para pensar en la experiencia de la exclusión social) sobre la aparición en el espacio político de figuras como el apátrida o el paria, que desafían las identidades políticas tradicionalmente forjadas por el estado nación moderno.

Originalmente estas figuras se referían al desplazamiento forzado de personas más allá de sus países de origen, poniendo en cuestión las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas. Hoy, bajo niveles crecientes de pobreza metropolitana, estas figuras proliferan no sólo en relación con las fronteras exteriores sino también con las fronteras interiores de los sistemas políticos. Por decirlo en pocas palabras: son los nuevos apátridas de las fronteras de la ciudadanía, tanto hacia fuera como hacia dentro. La creciente visibilidad de los pobres, en permanente tránsito, sin hogar o habiéndolo perdido hace poco a manos de un banco, desposeídos en la práctica, aunque no en el plano formal, de sus derechos civiles y políticos, fuerza a una reflexión sobre los límites y condiciones de la ciudadanía y, en última instancia, sobre la difícil fundamentación de la democracia en esta situación.

El discurso caritativo fue durante mucho tiempo el sustituto de la responsabilidad política. Ahora, el peso se ha trasladado a los propios actores sociales. La compasión, esa pasión que tan poca estima política le inspiraba a Arendt y a la que contraponía la dignidad, es precisamente la bandera del rostro humanizado del capitalismo: el llamado capitalismo compasivo. No es casual que el subtítulo del famoso libro de Rich DeVos, *Compassionate Capitalism*, sea “people helping people to help themselves”⁴. Que tengamos que ayudarnos a nosotros mismos es otra manera de decir que bajo este sistema, ya sea salvaje o compasivo, todos los que están arriba parecen lavarse las manos. Y vendarse los ojos.

Lo visible y lo invisible

Como ya hemos dicho, la consideración política de la pobreza depende, y mucho, de procesos de visibilidad e invisibilidad, de aparición y desaparición, tanto en el espacio público como en el espacio político, espacios que de este modo llegan a entrecruzarse, aunque nunca se solapan, pues el primero determina el régimen de visibilidad del segundo.



La pobreza convierte en invisibles a las personas que la padecen y les priva de su condición de actores sociales. Sobre estas líneas, un joven camino del trabajo en una calle de Sant Andreu, de madrugada.



A escala macrosocial, la pobreza invisibiliza a las personas que la padecen privándolas de su condición de actores sociales, forzadas a un anonimato pasivo que engrosa las cifras oficiales de indigentes. A escala cotidiana, la pobreza los somete a un juego perverso de visualización / invisibilidad en cada microescenario local: se los ve, pero no se los mira, no sea que, como el abismo de Nietzsche, nos devuelvan la mirada. Su presencia es fácilmente localizable a la hora de expulsarlos de los establecimientos o de detenerlos por la calle, pero a la vez se los hace invisibles cada vez que se ignora activamente su presencia. Quienes padecen esta situación, los nuevos parias de la ciudad, son personas en constante tránsito, que se desplazan a través de rutas marcadas por la necesidad, recorriendo el espacio urbano a lo largo de itinerarios, auténticas geografías de la pobreza, en los que efectúan paradas estratégicas para conseguir recursos que permitan atravesar el día: el comedor donde se puede conseguir un bocadillo, el albergue donde ducharse, el contenedor del supermercado donde muchos “reciclan”.

En suma, *personas invisibles*, transparentes, a través de las cuales se ve la ciudad, porque las miradas las atraviesan como si se tratase de seres de vidrio. En el espacio público de las ciudades, incluyendo los no-lugares como los aeropuertos, donde cada vez “viven” más pobres, coexiste así la proximidad física con el abismo social entre personas, de manera que el régimen de la mirada y de la visibilidad, empezando por su expresión más inmediata, por el cruce de miradas, se manifiesta como lo que realmente es: un régimen político. Y las consecuencias políticas de este malestar social, a largo plazo, son imprevisibles. Si el paria del que hablaba Hannah Arendt se caracterizaba por su pérdida del mundo, por la *acosmia*, el nuevo paria social, que se afana en sobrevivir en las fronteras interiores e

instersticios de la ciudadanía, en los no-lugares de la ciudad, sufre también una progresiva pérdida del mundo, una lenta (o súbita) muerte social.

Tal vez la metáfora más poderosa de la política hoy día sea el contenedor. La vida urbana se organiza en buena parte en torno a los contenedores, de diversas y contrapuestas maneras. Se evalúa la imagen pública de los ayuntamientos por la cantidad, naturaleza y variedad de contenedores que colocan en las calles. A la vez, en diversas webs hechas por indigentes para otros indigentes, como una especie de *manual de supervivencia urbana*, se explica en qué supermercados y a partir de qué horas es posible recoger los desechos en buen estado para alimentarse. Pero ha de hacerse cuando el establecimiento cierra, pues los clientes no desean ver cómo los pobres rebuscan en el mismo lugar donde ellos compran. En los contenedores, en los que unos desechan y otros aprovechan, se produce una invisible operación política, una caja negra de la vida social. Tal vez sea por eso por lo que hoy se destruyen los contenedores en cada manifestación, igual que los revolucionarios que Benjamin describió, en sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, dispararon a los relojes: los contenedores hoy son extraños símbolos de poder y de injusticia. ■

Notas

- 1 Arendt, H.; *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 79.
- 2 Junto a Judith Shklar, quien realiza, no obstante, una valoración muy diferente a la de Arendt. Shklar, Judith, *Rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder, 2010, donde la autora sostiene que la indignación y la ira como emociones políticas tienen un papel difícil pero crucial en el curso de la vida de democracias reales y no simplemente formales.
- 3 Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004.
- 4 De Vos, Richard, *Compassionate Capitalism*, Nueva York, Penguin Books, 1993.



La pobreza que viene

Doble condena

Nuestro sistema penal se basa en la defensa de una configuración social, que prima a quien tiene e intenta asegurar que quien no tiene no suponga una amenaza. Por eso las cárceles están llenas de pobres.

Ciudad, pobreza, cárcel: unos orígenes compartidos

Texto **Ignacio González Sánchez** Departamento de Teoría Sociológica.
Universidad Complutense de Madrid

Hace poco estuve unos días en un pueblo de Extremadura, donde un hombre de 95 años trataba de convencerme de las bondades de la vida rural haciendo referencia al tema de la pobreza. “Aquí no le falta nada a nadie. Nadie pasa necesidades”, decía. Es difícil pensar que una persona acostumbrada a la ciudad tuviese todas sus necesidades cubiertas en aquel pueblo. Sin embargo, más allá de las distintas necesidades, costumbres y sentidos que generan la vida rural y la urbana, él tenía su parte de razón: la pobreza es un fenómeno vinculado fundamentalmente con la ciudad. Lo mismo pasa con lo penal en su sentido amplio (delincuencia, policía, etc.). En los días que pasé allí no vi Guardia Civil ni policía, no escuché comentarios sobre delincuencia, y las puertas de las casas permanecían abiertas.

Este episodio viene al caso para subrayar el vínculo que existe entre ciudad, pobreza y penalidad. De hecho, al menos temporalmente, el desarrollo a gran escala de estos fenómenos es coincidente. En un período cuyo centro sería la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, se asistió a un crecimiento nunca visto de las ciudades bajo la influencia de la Revolución Industrial. Factores como el excedente de mano de obra (no cualificada), la anomia y la falta de apoyos sociales (que frecuentemente se quedaban en el mundo rural) provocaron que se comenzaran a formar bolsas de pobreza, y que estas se empezasen a entender como un problema social (algo a lo que también contribuyó la secularización de la sociedad). En esta misma época surgen tres elementos básicos de la penalidad contemporánea.

La policía, la cárcel y la existencia de códigos penales (como los conocemos hoy) tienen solo 200 años. Esto es importante porque durante siglos hemos vivido sin estos tres elementos y, sin embargo, nos cuesta pensar una sociedad que carezca de policía o de cárceles (¿Qué hacer con los delincuentes? ¿Cómo frenarlos? ¿Cómo mantener la sociedad?), lo que da una muestra de la fuerza que tienen estas instituciones en las sociedades contemporáneas.

La policía, como tal, tiene su origen en la seguridad privada que contrataba la burguesía para proteger las nuevas formas de riqueza asociadas al capitalismo, más materiales y vulnera-

bles al robo. Los bienes por los que uno adquiriría una posición en la sociedad ya no eran títulos nobiliarios o apellidos, sino mercancías o capitales. Conforme la burguesía fue ganando poder en el estado, este asumió el coste. En cualquier caso, los orígenes de la policía son claros: defender las propiedades de quienes las tienen de los que no las tienen. De hecho, de tanto usarlo, el sinónimo “fuerzas del orden” ha perdido casi todo su evidente significado.

La cárcel como pena es algo relativamente nuevo. Anteriormente el encierro solo se usaba como medida hasta que se realizaba el juicio (si algún día se realizaba...) y se imponía la pena de verdad. Su uso histórico ha sido el de lo que conocemos hoy como prisión preventiva. La construcción / invención de cárceles (frente a lo que existía, más cercano a los calabozos), coincide, no por casualidad, con el surgimiento de los psiquiátricos y de los hospicios¹. Tres instituciones similares que aparecieron a la vez para dar una misma respuesta (encierro forzado) a tres colectivos distintos (delincuentes, locos y pobres) que tenían en común el no ser “normales”. Con el desarrollo de las ciudades y la criminalización de la mendicidad, se comenzó a operar una distinción entre pobres aptos para el trabajo (vía penal) y pobres no aptos para el trabajo (vía asistencial).

Los códigos penales que comenzaron a surgir en Europa tras la Ilustración completan la tríada. Si bien la preocupación principal de sus promulgadores era limitar el poder del soberano y establecer castigos proporcionales al delito, su concreción acarrió mucho más. El derecho en general, con sus distintos códigos (penales, civiles, etc.) en particular, busca consagrar y defender el orden existente. Esto quiere decir que se defiende el *status quo*, en el que unos tienen más que otros, y unos importan más que otros. El lenguaje impersonal y atemporal del derecho, entre otras cosas, oculta su carácter de herramienta al servicio de quien legisla, lo cual no quiere decir que sea aséptico.

La penalización de la pobreza

Todo esto explica que el origen de los fundamentos de nuestro sistema penal se halla en la defensa de una determinada



La situación de pobreza hace más probables las detenciones. Y, además, la cárcel agrava la pobreza o conduce a ella a quienes estaban cerca. Sobre estas líneas, un hombre duerme en el vestíbulo de la estación de la plaza de Catalunya. En la página anterior, arriba, un guardia revisa las instalaciones del Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) de la Zona Franca; abajo, un detenido durante una redada en el Raval.

configuración social, que prima a quien tiene y trata de asegurar que los que no tienen no supongan una amenaza (ya sea mediante la apropiación de la propiedad privada o mediante la “mala costumbre” de no trabajar). Sin embargo, no son solo los planteamientos y los orígenes históricos de nuestro castigo los que llevan a esto, sino que el desarrollo en el día a día y la puesta en marcha de estos principios genera una penalización de la pobreza.

Por ejemplo, nuestro código penal, como la mayoría, es muy concreto en lo que se refiere a delitos contra el patrimonio (robos, hurtos, etc.), mientras que para otros delitos que solo pueden cometer ciertos grupos es bastante menos preciso: no hay más que pensar en los delitos políticos. Por otro lado, la policía actúa en el espacio público. Esto, que parece una perogrullada, tiene importantes consecuencias de clase, ya que los pobres usan más el espacio público y los ricos disponen de más espacios privados. A igualdad de delito, la visibilidad de los pobres es mayor, lo que los hace más detectables por la policía; la cual, además, está mucho más atenta –por sus características– al daño a los bienes materiales que a los inmateriales, como puede ser la vulneración de derechos o delitos medioambientales.

Esta configuración de los textos legales y de la policía, no necesariamente premeditados, pero no por ello menos reales en sus consecuencias, tiene como efecto el que las cárceles de todo el mundo estén llenas de pobres. Si al marco estructural de la administración de justicia (o de castigos) se le suma el resultado diferencial del proceso judicial en base al poder adquisitivo del acusado (la diferencia de poder pagarse un buen abogado), o la distancia social existente entre el juez y el

acusado, que muchas veces hace imposible que el magistrado pueda entender las circunstancias que llevaron a los hechos (simplemente porque es incapaz de empatizar con situaciones que le son del todo ajenas), tenemos un sistema penal que tiene como resultado una tendencia a la penalización de las situaciones de miseria. La composición de las cárceles, punto final del proceso, es bastante significativa: cerca del 80% de los presos en España carecen de estudios medios o de trabajos cualificados en el momento de su ingreso, y el 70% se encuentran dentro por delitos relacionados directa o indirectamente con las drogas (ya sea por tráfico, robos o ajustes de cuentas).

La pobreza de la penalización

La situación de pobreza hace más probables las detenciones o el paso por la cárcel (una experiencia no tan rara en determinados barrios periféricos de las grandes ciudades). Pero no solo eso: la cárcel agrava la pobreza o lleva a ella a quienes estaban cerca. Y lo hace de varias maneras. La más evidente es que rompe trayectorias vitales, tanto profesionales como familiares. En el ámbito profesional supone una interrupción en la carrera laboral, que más tarde genera dificultades a la hora de encontrar empleo, por ejemplo, al obligar a explicar años en blanco en el currículum, o al causar pérdida de habilidades y progreso formativo. Además, en no pocas ocasiones supone la ruptura de la unidad familiar: tener a un padre, hijo o marido² en prisión desgasta mucho la vida familiar (supone pérdida de ingresos, genera gastos, conflictos, etc.), además de la estigmatización que sufre tanto el individuo cuando sale y tiene que buscar trabajo como la familia cuando sigue viviendo en la misma comunidad. Estigmatización que,

“A igualdad de delito, la visibilidad de los pobres es mayor, lo que los hace más fácilmente detectables por la policía”.

además de social, es en muchos casos física (tatuajes). La prisión es fatal para la salud, pues algunos presos se hacen allí adictos a las drogas o recaen en su consumo, y algunos que ya eran adictos contraen enfermedades infecciosas.

Por último, se suele señalar que la cárcel es criminógena, es decir, que genera hábitos delictivos en quienes pasan por ella, haciendo más probable que reincidan. Algo que, a pesar de que los índices de reincidencia penal están en torno al 50%, es difícil de demostrar empíricamente, si bien la idea es bastante clara: si encierras a alguien durante mucho tiempo en un sitio en el que hay delincuentes, probablemente lo que aprenderá será a delinquir más y mejor. A partir de esta idea se puede definir la cárcel de una manera que, aunque simplista, debería dar que pensar: un sitio en el que, para rehabilitar a un delincuente, se le encierra durante meses o años junto con otros delincuentes, se deja que pase el tiempo encerrado³ y, cuando cumple condena, se espera que haya aprendido a vivir en sociedad como un buen ciudadano.

Neoliberalismo, pobreza y cárcel


La penalización de la pobreza no es algo que se dé o no se dé, no es blanco o negro, sino que es una forma de responder de la sociedad que se da con mayor o menor intensidad, dependiendo de la época. De hecho, durante varias décadas del siglo XX ha permanecido mitigada, en parte porque se desarrolló una forma distinta (que no nueva) de gestionar la pobreza, a través de las ayudas sociales. El desarrollo del estado del bienestar y su concepción del “ciudadano” como sujeto de derechos (frente al “trabajador”) difuminó la diferencia entre pobre apto y no apto. Sin embargo, algunos autores como Wacquant⁴ señalan que a partir de los años 70 y 80, con el aterrizaje de las políticas neoliberales (al estilo de Reagan o Thatcher), se dan varios factores que han llevado a un recrudescimiento de la gestión de la pobreza por la vía penal.

En primer lugar se encuentra la bandera del neoliberalismo: la libertad de mercado. En concreto, la desregulación del mercado laboral, que fomenta la precariedad al permitir salarios más bajos y menor estabilidad laboral. Por otro lado, el énfasis en la responsabilidad individual y la rebaja de las causas sociales a “excusas sociológicas” lleva a sentir una menor responsabilidad colectiva ante las situaciones de pobreza, que unida a la cantinela de “menos estado”, reduce las ayudas sociales.

Del mismo modo, el énfasis en la responsabilidad individual (proveniente de un modelo economicista del ser humano, que se guía por decisiones racionales basadas en el cálculo coste-beneficios) tiene consecuencias en materia penal, pues el delincuente ya no tiene carencias sociales (de educa-

ción, de un ambiente adecuado), sino morales (decide no ser un buen ciudadano). De esta manera, de nuevo, se pierde la responsabilidad colectiva de dotar a esa persona de las herramientas adecuadas y la pena adquiere un mayor carácter retributivo, de puro castigo.

También se ha denunciado que las políticas de “tolerancia cero”, que se basan en una actuación policial proactiva y focalizada, y que tienen como consecuencia la criminalización de determinadas zonas y colectivos, generan resultados diferenciales en la administración de justicia. Estas actuaciones se suelen concentrar en barrios marginales y sobre jóvenes, generalmente de minorías étnicas, mientras que la “tolerancia cero” no se aplica en materia de delitos laborales o políticos.

Todo esto ha supuesto un desarrollo claramente punitivo del sistema penal en España en las últimas tres décadas. España es el tercer país de Europa con más policía (en términos absolutos y relativos), donde, al menos desde 2002 tras las declaraciones del presidente del Gobierno, se hacía oficial su “vamos a barrer, con la ley en la mano, a los pequeños delincuentes de las calles españolas”. Circulares como las que se emitieron recientemente en Madrid para detener diariamente a un cupo de “sin papeles” apuntan a la idea de “pequeños delincuentes”... Las reformas en el Código Penal vienen sistemáticamente endureciendo las penas para los delitos más comunes (robos, hurtos, tráfico de drogas). Estos cambios, unidos a procesos sociales más amplios como el mentado declive del ideal de rehabilitación y un mayor énfasis en el papel retributivo de la cárcel y en la responsabilidad individual, han llevado a España a ser el país de su entorno con mayor tasa de reclusos, con una cifra próxima a los 80.000, cuando tradicionalmente había sido uno de los países europeos con una tasa menor; un hecho acorde con la baja tasa delictiva que, además, en los últimos veinte años no ha aumentado en España⁵. Sin haber más delincuencia, cada vez hay más gente en la cárcel. Sin haber más delincuencia, cada vez hay más pobres en la cárcel. 

Notas

- 1 D. Rothman (1971), *The discovery of the asylum*, Boston: Little, Brown.
- 2 Hablo en masculino porque el 92% de las personas presas en España son hombres.
- 3 Defender que se aprovecha el tiempo en prisión es más un ejercicio de defensa profesional que una descripción de la realidad.
- 4 L. Wacquant (2009), *Castigar a los pobres*, Barcelona: Gedisa.
- 5 Las declaraciones son del 8 de septiembre de 2002, las cuales se plasmaron en un paquete de reformas del Código Penal, aprobadas en 2003, que los penalistas han calificado de “contrarreforma penal”. Los datos de delincuencia y presos son del Ministerio del Interior.



La pobreza que viene

Precariedad militante

Desde los albores de la civilización, individuos y colectivos han cuestionado la organización y los valores culturales dominantes. Y muchos han reivindicado la pobreza como forma de vida alternativa.

Protesta y formas de vida alternativas

Texto **Carlos Jesús Fernández Rodríguez** Departamento de Sociología.
Universidad Autónoma de Madrid

Manifa, okupación, autogestión. Consignas de un colectivo mayoritariamente juvenil, residente en las grandes metrópolis urbanas. Son militantes que hacen de su vida una lucha cotidiana contra el sistema establecido, prendidos de idealismo y activismo político: su bandera es la de la solidaridad con los inmigrantes y los excluidos de la sociedad, la tolerancia con las drogas, el rechazo a la globalización mercantil. Desprecian vivir de forma convencional, como la de esa mayoría silenciosa integrada en el círculo vicioso del trabajo y el consumo. Asumen una opción vital comprometida, desde una posición de izquierda no tanto conceptualizada o reflexionada como *vivida* de una forma intuitiva y, a la vez, auténtica. Dejan de lado las instituciones de socialización –familias, escuelas, empleos– para ocupar casas y crear centros sociales dedicados a la promoción de ideas y valores como el colectivismo, el antirracismo o el antifascismo; discuten apasionadamente, organizan manifestaciones de protesta y actividades de ocio alternativas, imparten cursos, bailan en conciertos; beben, se drogan, viven. Reconocibles por una cierta estética heredera de subculturas juveniles, pretenden desafiar las estéticas burguesas que impregnan al resto de los habitantes de la ciudad, absorbidos y subsumidos en los simulacros de la sociedad de mercado.

Estos jóvenes activistas son una prueba de que existe una contestación real al sistema, pese a su criminalización por parte de las autoridades: no en vano suponen una amenaza a la propiedad privada y el orden público de la gran ciudad. Son, asimismo, un síntoma más de la fragmentación social en el nuevo orden neoliberal. Estos colectivos, organizados en redes diversas, representan nuevos movimientos sociales un tanto dispersos –en los que la identidad y el estilo de vida juegan un papel fundamental–, más que un verdadero movimiento político organizado: pese a ocasionales éxitos –foros sociales, manifestaciones antiglobalización, acciones de sabotaje, etc.–, su impacto en el corazón del sistema es efímero hasta el momento. Frente al mundo saturado y barroco del consumismo, sus estrategias de resistencia optan por adoptar estilos de vida caracterizados por la escasez de recursos económicos, en ocasiones muy cercanos a la pobreza. Protesta y pobreza se dan la mano, algo que históricamente, por otra parte, ha sido más la norma que la excepción.

Desde los albores de la civilización, diferentes individuos o colectivos de seres humanos se han cuestionado sobre las formas de organización socioeconómica o sobre los valores culturales dominantes en las diferentes sociedades, expresando su disconformidad con los mismos de diversas formas. Esa protesta se ha expresado, en ocasiones, a través de una reivindicación de la pobreza como una forma de vida alternativa. Ya en la antigua Grecia, el filósofo Diógenes de Sínope dedicó su existencia a rechazar la artificiosidad de la conducta humana teniendo por hogar una tinaja y reivindicando la virtud de la austeridad y el rechazo a los placeres.

En la Edad Media, grandes movimientos milenaristas (el clásico ejemplo son los cátaros) encuentran la vía hacia la salvación a través del ascetismo más extremo frente a la corrupción de los bienes terrenales, inspirando revueltas posteriores que llegan hasta casi nuestros días (por ejemplo, la de Canudos, descrita magistralmente por Vargas Llosa en *La guerra del fin del mundo*). Estas rebeliones de los pobres han sido, no obstante, reprimidas de forma sistemática, lo que nos hace pensar que el progreso material de, al menos, algunos, ha sido una aspiración del poder político desde el principio de los tiempos.

La irrupción del capitalismo y el desarrollo de la sociedad industrial significó el fin del Antiguo Régimen y el comienzo de una nueva era que, muy pronto, mostró su cara oscura con el aumento de las desigualdades sociales y unas condiciones de vida durísimas para el incipiente proletariado, que vivía en una miseria que conocemos bien gracias a los textos de Marx o a las novelas de Zola o Dickens. La búsqueda de formas de organización social alternativas contrastaba de forma paradójica la riqueza de las prometidas utopías con la realidad de los militantes revolucionarios, que en el siglo XIX fue la de la pobreza: el agitador anarquista o socialista se caracterizó por su morigeración y capacidad de sacrificio personal, siempre en fuga u oculto en modestas habitaciones de barrios obreros, pasando en ocasiones incluso hambre.

Como acto de rebelión individual, la pobreza fue también el *modus vivendi* ideal de buena parte de los bohemios¹ del siglo XIX, heredado de una fascinación romántica por la misma: las vidas de *enfant terrible* de muchos artistas del momento (Rimbaud y tantos otros) son ejemplos de un

“Los jóvenes activistas son una contestación real al sistema, criminalizada por las autoridades por suponer una amenaza a la propiedad privada”.

Es muy distinto “elegir ser pobre” que “ser pobre”: entre los activistas de las clases medias aparece un componente importante de elección personal. En la página anterior, desalojo de la casa “okupada” Ruïna Amàlia, en la calle Reina Amàlia del barrio del Raval. En la página siguiente, cajas de recogida de comida de la Fundació Banc dels Aliments de Barcelona.

rechazo al orden burgués, despreciando el éxito mundano de los círculos artísticos para refugiarse en los barrios bajos, rodeados de marginados (prostitutas, proxenetas, alcohólicos). Se protesta desde un ideal ascético de liberación humana a través del arte, frente al dinero de los burgueses. Este rechazo individual al orden capitalista se expresará también a través de la elección de otras formas de vida como la del vagabundo (*hobo*)², que rechaza las comodidades de una vida estable para optar por el nomadismo, deambulando por el mundo en viajes en trenes nocturnos con hatillos con escasas pertenencias como único equipaje.

De los “hippies” a los “punkies”

Ante el desarrollo de la norma fordista de producción / consumo y la consolidación de una verdadera sociedad de consumo de masas, surgen nuevas formas de protesta, cuyo cenit tiene lugar en las décadas de los sesenta y setenta. Todas ellas tendrán en común un poderoso rechazo al nuevo modelo de integración social a través del consumo y el trabajo. La madurez del fordismo coincide con el *hippismo*³. Fenómeno contracultural asociado en buena medida a activistas y bohemios de las clases medias universitarias, promueve una idea de sociedad alternativa cercana a una suerte de socialismo libertario en el que el consumo se reduce drásticamente para poder ser ecológicamente sostenible, en claro conflicto con la idea de economías de escala crecientes y abaratamiento de los productos propio del fordismo maduro.

Se predica la vuelta a un campo prefeudal y pagano (*going up the country*) frente al desarrollo de la ciudad consumista y estresante. Sus ideales de hedonismo y celebración de la diversidad y la libre expresión de la propia identidad se contraponen a los del trabajo en la cadena de montaje taylorista o las oficinas, donde los trabajadores son igualados en su despersonalización. Pero se trata de un hedonismo sencillo, que renuncia a los lujos que abrazan las nuevas clases medias. En sus versiones más auténticas, los *hippies* conviven en comunas rurales o urbanas que, en muchos casos, son ocupadas, iniciando el fenómeno de las ocupaciones de inmuebles (*squatting*); las ropas psicodélicas y las drogas son baratas, los festivales de rock (Woodstock y demás) son gratuitos; la vida comunitaria pretende canalizar la vida hacia un renacimiento de una espiritualidad *new age* y un comunitarismo en el que se comparte lo poco que se tiene. No obstante, el movimiento se debilita de una forma considerable en la década de los setenta cuando su *alter ego*, el fordismo, entra en crisis.

La crisis del fordismo coincide con el ascenso y auge del movimiento *punk*⁴, quizá una de las subculturas más significativas de las últimas décadas. El *hippismo* se diluye ante la retirada de los hijos de clase media que formaban en buena medida

sus efectivos y los *punkies*, procedentes de las clases populares, toman la alternativa en la época más dura de la desindustrialización de la década de los setenta. *Punk* puede traducirse como “basura” o “escoria”, y supone una auténtica bofetada a los convencionalismos sociales: los *punkies* visten ropas rotas, botas militares, cazadoras de cuero, cadenas y peinados transgresores –las famosas crestas–, en un canto a una estética de la fealdad que sintoniza a la perfección con el abandono y la degradación de los cinturones industriales.

En el *punk* la lucha contra el sistema convive con un nihilismo que contrasta con la ingenuidad optimista de los *hippies*, pues existe una conciencia de que las oportunidades para esa generación hija del proletariado posindustrial son mínimas, más allá de la precariedad laboral y el desempleo: ya no se vive en comunas, sino entre ruinas; no se habla de paz y amor universal, sino de rabia y conflicto; se rechaza el consumo y el mundo del trabajo no tanto por una cuestión de elección vital, sino como protesta ante precisamente la falta de alternativas. En los grupos más militantes, se abraza una ideología anarquista y antifascista (cuando no heredera del situacionismo y del marxismo autónomo italiano) que, junto a una participación intensa en actividades de *okupación* o *squatting*⁵ frente al virus de la especulación urbana y una importante capacidad de convocatoria de pequeñas movilizaciones de protesta, genera un conflicto permanente con las fuerzas de seguridad, ante las que no reaccionarán con resistencia pacífica, sino con métodos inspirados en la guerrilla urbana. Aunque el *punk* vivirá una lenta decadencia desde principios de la década de los ochenta, su herencia será recogida por las siguientes generaciones de activistas anticonsumistas.

El estilo de vida de los activistas actuales refleja esta idea de hibridación tan sintomática del posfordismo globalizador: mantienen el idealismo *hippie* y, en algunos casos, el activismo social y político, pero están alejados del espíritu *new age*, no renunciando por completo a la violencia (utilizada frente a las agresiones de grupos de extrema derecha, y contra la policía en los desalojos y manifestaciones). La estética *punk* deja paso a una mezcla de influencias: ropas rotas, pero también pelo largo trenzado a lo rastafari en una nueva moda desaliñada, en ocasiones rodeados de perros. Renuncian al mundo del consumo con convicción, pero dejando pequeños espacios a un cierto hedonismo: música, actividades relacionadas con lo carnavalesco, con lo circense, con el teatro callejero.


Encontramos dos tipos ideales: por una parte, el *neohipie* con alma de vagabundo, que ocupa casas abandonadas en aldeas. Su vida nómada se desarrolla en lugares remotos, donde se requiere poco dinero, y su subsistencia depende de pequeños trabajos ocasionales o, en algunos casos, subsidios. El segundo caso es el del activista urbanita, cuya existencia



está marcada por las ocupaciones de edificios en ruinas y el uso *free rider* (sin pagar) de algunos servicios públicos; sus escasos ingresos proceden de ayudas sociales, trabajos precarios, actividades de ocio en centros ocupados, pero también, en casos extremos, de la mendicidad. Activos políticamente (aunque no todos en el mismo grado), serán descalificados sin compasión por los *mass media*, que los etiquetarán de peligro para nuestra forma de vida: antisistema, radicales, vagos, marginados, *perroflautas*, pero sobre todo, y de forma latente y más estigmatizadora, como *no consumidores* y *pobres*. Las nuevas formas de protesta en la metrópoli contrastan con el consumo desaforado y las multimillonarias torres de cristal que dibujan el paisaje de la ciudad del tercer milenio.

No obstante, no todos estos nuevos pobres viven igual. En el norte de Europa, muchos activistas garantizan su subsistencia a partir de las ayudas sociales. En los países mediterráneos, esto no es posible y es imprescindible agudizar el ingenio; sin redes sociales de apoyo, se puede caer, a largo plazo, en situaciones de pobreza severa. No solo las diferencias geográficas juegan un papel: la posición social va a ser muy importante en la situación del activista pobre, pues es muy distinto *elegir ser pobre* que *ser pobre*: entre los activistas de las clases medias, aparece un componente importante de elección personal y existe siempre la posibilidad de vuelta al redil familiar o futura cooptación: la pobreza alternativa se vive como un “placer de segundo grado” desde la que siempre es posible retroceder a la comodidad de la vida integrada de clase media; el destino de muchos de los compañeros de lucha procedentes de las clases populares es mucho más incierto, estando su futuro quizá abocado a la marginalidad y la exclusión social sin posibilidad de escapatoria.

La búsqueda de estilos de vida alternativos en el mundo del posfordismo parece estar articulándose a partir de una

recuperación de la pobreza como medio de rechazo de los excesos del capitalismo neoliberal y del mundo del hiperconsumo. Sin embargo, pese a la esperanza que portan estos combativos jóvenes, es difícil dejar de ver en ellos una fotografía de una generación machacada, que se enfrenta a un futuro poco esperanzador, enfrentada en una lucha desigual con las políticas antidistributivas que forman el *zeitgeist* de nuestra época. Sueñan con un mundo mejor, pero viviendo en unas condiciones que no dejan de ser las peores, pues son las de una exclusión social que, con el tiempo, puede dejar de ser una mera elección para transformarse en única posibilidad. Luchan pero, sobre todo, pelean por la supervivencia. El espacio para la utopía convive con los escombros, el alcohol barato, y la falta de dinero. Protesta y pobreza se funden en un frío abrazo que revela, por encima de todo, la aspereza de la sociedad posfordista. 

Notas

- 1 Quizá como una forma de situarse en una posición de prestigio en el campo artístico: sobre esta cuestión, ver el importante texto de Pierre Bourdieu (2002), *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- 2 Para profundizar en la figura del *hobo*, ver Nels Anderson (1965), *The Hobo - The Sociology of the Homeless Man*. Chicago: University Of Chicago Press; más reciente es el trabajo fotográfico de Michael Williamson (con Dale Maharidge) (1993), *The Last Great American Hobo*. Rocklin, CA: Prima Publishing.
- 3 Referencia clásica en el análisis de la contracultura *hippie* es la de Theodor Roszak (1984), *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- 4 Dick Hebdige estudió la importancia del fenómeno *punk* y el desarrollo de subculturas urbanas en su aclamado *Subculture: The Meaning of Style* (1979). Londres: Taylor & Francis.
- 5 La literatura sobre ocupación comprende no solo investigaciones académicas sino también numerosas guías elaboradas por militantes. Una buena introducción sobre el fenómeno a escala internacional es la de Anders Corr (1999), *No Trespassing! Squatting, Rent Strikes and Land Struggles Worldwide*. Cambridge, MA: South End Press. Para la situación española, merece la pena consultar Ramón Adell Argilés y Miguel Martínez López (coords.) (2004), *¿Dónde están las llaves? El movimiento okupa: prácticas y contextos sociales*, Madrid: Los Libros de la Catarata.



La pobreza que viene

Falso bienestar

Finlandia es el país de la OCDE que ha experimentado el cambio más drástico en la distribución de la renta en la última década. Hay riqueza y también una creciente e incómoda pobreza sobre la que nadie habla.

Una excursión de “clase” en Finlandia

Texto **Riie Heikkilä** Universidad de Tampere, Finlandia

En los países nórdicos, la expresión “excursión de clase” (*class trip*) se refiere no solo a una excursión que los colegios organizan todas las primaveras a un lugar de interés para los escolares (mi clase visitó, entre otros, un parque de atracciones, la famosa fábrica de limonadas de la empresa Hartwall y un parque natural situado en una isla en el centro de un lago), sino también un juego de palabras que hace referencia a la movilidad social. Esta “excursión de clase” que uno hace a lo largo de la vida es el camino personal de una clase socioeconómica a otra –con un poco de fortuna, desde abajo hacia arriba.

Tradicionalmente, Finlandia solía ser un país con elevada movilidad social. Desde la década de los cincuenta en adelante, los hijos de los granjeros pobres habían valientemente tomado el tren a la capital y se habían convertido en médicos, abogados y funcionarios. La movilidad social finlandesa nunca había significado convertirse en alguien hecho a sí mismo como en el sueño americano, sino más bien la existencia de un *ethos* de fuerte solidaridad que prometía que absolutamente todo era posible para cualquiera. Todavía tenemos entre nosotros algunas evidencias concretas de ello: la educación universitaria es gratuita, y nuestra presidenta actual, Tarja Halonen, procede de una familia de clase obrera residente en uno de los distritos industriales tradicionalmente más pobres de Helsinki.

Desafortunadamente, la situación está cambiando rápidamente. Es bien conocido el hecho de que Finlandia es, económicamente, uno de los países más igualitarios del mundo, y disfruta de una economía estable y un PNB per cápita elevado. Incluso más importante que esos datos, Finlandia tiene una *imagen* ante los demás de riqueza: es el país de la gran compañía de teléfonos móviles Nokia y un ejemplo de perfecto estado del bienestar socialdemócrata a la Esping-Andersen¹. Sin embargo, nadie parece recordar que el estado del bienestar finlandés ya no es lo que llegó a ser a finales de la década de los ochenta.

Los primeros años noventa estuvieron marcados precisamente por el comienzo de una crisis económica tremenda en Finlandia, una de las mayores jamás experimentadas en el país. El PNB cayó un 13% y la tradicionalmente baja tasa de des-

empleo pasó de un 3,5% a un increíble 18,9% (para comparar, en la crisis de los últimos años el desempleo se ha situado por debajo del 10%). En lo concerniente a la vida cotidiana de los ciudadanos, la crisis supuso un cambio importante en las políticas de bienestar. Significó numerosos recortes en los beneficios sociales, muchos de los cuales tuvieron un carácter más ideológico que económico. El discurso sobre el que se legitimaban era el de que los finlandeses estaban demasiado mimados, con consultas médicas gratuitas, seguros de desempleo generosos y largos permisos de maternidad: la crisis exigía poner orden y acabar con la falta de iniciativa que los beneficios sociales estaban, supuestamente, fomentando.

Arenques bálticos para afrontar la crisis

En la opinión pública, la crisis significó una pausa respecto a los buenos tiempos, dejando de lado lujos innecesarios. Recuerdo todavía que en 1990 el primer ministro conservador Harri Holkeri, en el cargo entonces, apareció en televisión en horario de máxima audiencia friendo arenques bálticos en mantequilla (la comida más barata en aquel entonces), para enseñar a los finlandeses cómo afrontar la crisis. Durante los noventa, así, muchos finlandeses se encontraron de pronto en una situación de pobreza. Esto no fue solo el resultado de las elevadas tasas de desempleo; también la abolición de ciertos beneficios sociales convirtió la situación de determinados grupos sociales en más difícil.

El fenómeno de la pobreza ha aumentado en general y ha golpeado duramente a grupos que solían gozar de mejor protección por parte del estado del bienestar. Sin embargo, ¿cómo definimos quién es pobre en Finlandia? Según la definición de la UE, las personas que cuentan con una renta inferior al 60% de la media nacional pueden considerarse pobres. Existen aproximadamente 600.000 personas en esta situación, lo que hace que un 12% de los finlandeses sean, al menos según las estadísticas, pobres: de ellos, casi 150.000 ganan unos 500 euros al mes. La mayoría de este 12% de pobres son desempleados o pensionistas, aunque entre ellos también encontramos trabajadores a tiempo parcial, estudiantes, emprendedores o personas que dependen completamente de los servicios sociales sin otras fuentes de ingreso (unas 35.000).

Incluso con estas altas tasas de pobreza, ningún ciudadano finlandés está excluido de las políticas de bienestar, al menos en la práctica. Comparado con muchos países fuera del denominado “mundo del bienestar nórdico”, Finlandia tiene un sistema de bienestar que funciona relativamente bien. La Seguridad Social o KELA (*Kansaneläkelaitos*) es una agencia gubernamental financiada vía impuestos que se ocupa de campos como el de los seguros de desempleo, las bajas por maternidad o enfermedad, el acceso a la sanidad pública o las ayudas a los estudiantes.

Por ejemplo, la mayoría de los estudiantes finlandeses son capaces de emanciparse y vivir independientemente sin necesidad de ayudas familiares gracias a que tienen importantes beneficios sociales: por ejemplo, durante 55 meses, tienen derecho a una ayuda de 500 euros mensuales. Otro ejemplo ilustrativo es el seguro de desempleo: el mínimo, que uno recibe prácticamente siempre que busque trabajo (hasta que lo encuentre), es de 551 euros al mes. Además, si uno ha cotizado durante un tiempo, recibe el 90% de su salario durante 500 días laborales (casi dos años). En otras palabras, si uno ha trabajado (y cuanto mayor salario haya tenido, mejor), puede destinar dos años muy bien remunerados a buscar un nuevo empleo; por otra parte, si uno carece de

experiencia laboral o ha obtenido sus ingresos por vías libres de impuestos (caso de beneficios estudiantiles, becas de investigación o trabajos como *freelance*), está condenado a llegar a fin de mes con los mencionados 551 euros.

Finalmente, existe un último recurso, el *toimeentulotuki*, literalmente traducible como renta de bienestar, de 417,45 euros y que se recibe para cubrir, según KELA, “los gastos de alimentación, vestido, higiene personal, peluquería, suscripción a un periódico, la factura del teléfono y para poder tener al menos un hobby”. ¡Qué vida tan bien diseñada y hermosa para el ciudadano del estado del bienestar!

Aquellos que todavía piensan que Finlandia es un paraíso social deben tener en cuenta que la dinámica de la sociedad del bienestar ha cambiado notablemente desde la década de los ochenta. En aquella época, por ejemplo, la visita al doctor era todavía gratuita (como lo es todavía en muchos países de la UE); ahora, sin embargo, se tiene que pagar, y no es barata. Los famosos beneficios estudiantiles (la joya de la corona del estado del bienestar finlandés) son exactamente los mismos desde 1992, por lo que con la inflación de estos años, es prácticamente imposible pagar alquiler y comer por 500 euros, lo que obliga a muchos estudiantes a trabajar a tiempo parcial. Y en cuanto al seguro de desempleo, se reci-

En la página anterior, detrás de los árboles, un refugio entre las vías del ferrocarril y la autopista. La foto está hecha en Pasila, a unos 5 kilómetros al norte de Helsinki. Los edificios más cercanos se encuentran a 300 metros. Abajo, Teijo y Ari Toivonen viven en este apartamento de una habitación en el Helsingin Vieraskoti, un centro para personas carentes de los recursos necesarios para acceder a un alquiler a precio de mercado.



be un 23% menos que en Suecia y un 30% menos que en Dinamarca. Por otra parte, solicitar ayudas a KELA es una experiencia difícil para el ciudadano, pues se trata de una institución extremadamente burocratizada y muy estricta, que puede solicitar documentos de lo más variopinto. Si se quiere solicitar el *toimeentulotuki*, la experiencia es particularmente humillante, pues se debe demostrar con infinidad de documentos que no se posee nada, y por otra parte KELA puede retirar la ayuda por cualquier motivo.


Existe, por supuesto, un gran número de datos sobre la pobreza y trabajos de investigación sobre ella, pero ¿cómo perciben los finlandeses la pobreza? Al escribir este pequeño artículo, decidí preguntar a algunas personas sobre su experiencia en relación a su condición de pobres, pero pocas querían reconocer su situación pese a que ninguna de ellas ganaba más de 600 euros al mes. Hace relativamente poco, en relación a un libro titulado *Experiencias cotidianas de pobreza* (1997)² en el que se recogían historias personales en relación a la pobreza, los investigadores expresaron su sorpresa por la gran cantidad de testimonios: casi mil personas quisieron compartir su experiencia personal. Las historias mostraban una cara muy poco conocida de Finlandia: personas intentando sobrevivir con 551 euros al mes, lo que significaba cortarse el pelo ellas mismas delante de un espejo, hacer cola en una oficina de caridad para recibir pan, o buscar comida caducada en los contenedores de basura de los supermercados. Se hacía una referencia continua a la idea de supervivencia: “vendo cosas en los mercadillos, hago punto, doy paseos, mis amigos me dan manzanas y bayas, voy a la biblioteca”, cuenta una mujer cuyo negocio se arruinó en la crisis de los noventa. Otras historias, como la de un joven estudiante de 25 años, muestran una visión más desesperada: “En esta cultura, lo peor de la pobreza es la culpabilidad, una sensación que te aplasta y te desespera demasiado como para hacer algo. Una persona pobre en Finlandia se ve obligada a depender por completo de alguna administración o de otras personas. La vida es insostenible si tu subsistencia cotidiana depende de otros”.

Mentalidad protestante

Este libro demuestra que es posible escribir sobre la pobreza en Finlandia, aunque luego de ella se hable poco. Y es que se trata de un país con una mentalidad fuertemente protestante, en el que se supone que a uno le deben ir las cosas bien y no debe ni quejarse ni presumir de su fortuna. Ser pobre de solemnidad o hablar abiertamente de la pobreza es un estigma social en una sociedad en la que todos deberían formar parte de unas felices y amplísimas clases medias. Paradójicamente, esto vale también para las clases altas: uno debe ser modesto y ocultar con mucho tacto la riqueza personal. El sociólogo francés Jean-Pascal Daloz ha explicado la modestia de las élites nórdicas basándose en la denominada Ley de Jante, formulada por el novelista danés-noruego Aksel Sandemose³. Este último enfatizaba que, en los países nórdicos, la gente era extremadamente modesta, y no se permitía a nadie creerse especial o mejor que el resto, lo que daba lugar a una cultura fuertemente igualitaria, al menos en la vida pública, lo que impedía expresar grandes diferencias en los estilos de vida: así, pobreza y riqueza debían ocultarse.

Quizá este sea el motivo por el que se ha formado una cierta imagen de Finlandia: de acuerdo a los clichés que prevalecen tanto entre los observadores externos como entre los propios finlandeses, se trata de un país en el que más o menos todo el mundo es de clase media y disfruta de unos estándares de vida más que aceptables. Y es posible mantener incluso la hipótesis de que, entre las décadas de los sesenta y los ochenta, casi todo el país era clase media. Sin embargo, después de los noventa, ya no lo es tampoco: por ejemplo, en el período 1995-2007, los ingresos del decil más pobre de la población aumentaron un 16%, frente al 70% del más rico. Finlandia es un país con una economía dinámica, pero con crecientes desigualdades: de hecho, de los países de la OCDE, es el que ha experimentado un cambio más drástico en la distribución de la renta a lo largo de la última década. Hay riqueza, pero también una creciente e incómoda pobreza sobre la que nadie habla.

Siento la tentación de preguntarme si una “excursión de clase” es todavía posible en Finlandia: si es posible, como en los sesenta, pasar de ser campesino a clase media urbana, o convertirse en primera ministra siendo tus padres propietarios de una granja de pollos (caso de la primera ministra actual, Mari Kiviniemi, nacida en 1968). La movilidad social en general se está frenando en Finlandia a un ritmo acelerado: por ejemplo, de acuerdo a una encuesta, prácticamente todos los estudiantes actuales en el sistema de educación superior proceden de familias en las que al menos uno de los progenitores tiene un título universitario. El economista francés Éric Maurin⁴ ha manifestado recientemente que en Francia, el ascensor social está roto: en Finlandia todavía no ha dejado de funcionar, aunque desde luego con más problemas que hace treinta años, y es muy posible que te lleve al piso de abajo.

Incluso la dinámica de las típicas “excursiones de clase” de los colegios parece haber cambiado. En los dorados años ochenta, en mi clase solíamos recoger botellas vacías, vender imperdibles de plástico con forma de flores puerta a puerta, y limpiar el parque tras las clases para recolectar fondos comunes que servían para pagar esos viajes que eran, realmente, lo mejor del año escolar. Era un trabajo pesado y a menudo aburrido, pero la contribución de todos servía para pagar los gastos y la escuela ofrecía, a todos los escolares, zumo en *tetra brik* y un pastel de Carelia como almuerzo para el viaje. Hoy en día, las familias de los escolares simplemente pagan todo de su bolsillo, lo que permite a los niños hacer la excursión. Esto es realmente una metáfora de la Finlandia actual: se está convirtiendo en una sociedad en la que tu “excursión de clase”, sea cual sea, la paga tu familia o una institución privada. Hoy, incluso tienes que traerte tu propio almuerzo. 

Notas

- ¹ Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (1990). Cambridge: Polity Press.
- ² El título original del libro es *Arkipäivän kokemuksia köyhyydestä*, editado por Anna-Maria Isola, Meri Larivaara y Juha Mikkonen (2007). Helsinki: Avain.
- ³ El texto de Jean-Pascal Daloz al que me refiero es *The Sociology Of Elite Distinction. From Theoretical To Comparative Perspectives* (2009). Londres: Palgrave Macmillan. La Ley de Jante (*Janteloven*) la describe Sandemose en su novela *En flygtning krydser sit spor* (2010; edición original publicada en 1933). Copenhague: Schønberg.
- ⁴ Éric Maurin (2009): *Le peur du déclassement: Une sociologie des récessions*. París: Éditions du Seuil / La République des Idées.

Propuestas / respuestas

David Casassas explica las razones por las que carece de sentido seguir confiando al mercado de trabajo el papel de garante de la seguridad socioeconómica, y por qué apuesta por la renta básica. José Manuel Rodríguez Victoriano presenta la infoexclusión como una doble exclusión relacionada con el acceso y uso de la información y con el conocimiento científico y sus usos sociales, que permite entender las diferentes dimensiones de las desigualdades económicas, sociales y culturales de la globalización neoliberal. El Colectivo Ioé, por último, contrapone las caras burguesa y popular de Madrid, como ejemplo del proceso creciente de polarización social que experimenta cualquier ciudad.

Renta básica y nuevas relaciones laborales

Texto **David Casassas** Miembro de GSADI (Sociología Analítica y Diseño Institucional). Universitat Autònoma de Barcelona

Elemento indispensable en la reflexión contemporánea acerca de los fundamentos materiales de la libertad y la ciudadanía, la propuesta de la renta básica (RB) emerge entre las cenizas del viejo consenso que, en las sociedades del Norte, aspiró a resolver la “cuestión social” entre los albores de la segunda posguerra mundial y las postrimerías del siglo XX.

Bajo dicho consenso social, caracterizado por el despliegue del “capitalismo de estado del bienestar”, la seguridad socioeconómica de los individuos venía dada por la participación en el mercado de trabajo, el cual se mostraba capaz de ofrecer un empleo estable y de remuneración suficiente a todo aquel que en él ofreciera su fuerza de trabajo. En este contexto, la pobreza y la exclusión social eran vistas como una anomalía del sistema que debía –y podía– ser resuelta recurriendo a políticas focalizadas y transitorias de transferencia de rentas y de reinserción sociolaboral. Por muy cuestionable que sea la dignidad moral de un sistema que fie la seguridad socioeconómica de las gentes a su participación en el mercado de trabajo, en el que unos pocos dictan las condiciones de trabajo –y de vida– de la gran mayoría, lo cierto es que el capitalismo de la segunda mitad del siglo XX lograba garantizar de forma efectiva –con distintos grados de éxito, eso sí– ciertos niveles de dicha seguridad socioeconómica.

Pero el viejo consenso quedó hecho añicos. Las profundas transformaciones que los mercados de trabajo han experimentado desde la década de 1970 imposibilitan que el ingreso derivado del trabajo asalariado actúe como fuente única de la seguridad material de los individuos. En efecto, las nuevas formas de la división internacional del trabajo, caracterizada por el desplazamiento de empresas a países con menores costes laborales; la aceleración del cambio tecnológico, que ha propiciado un importante ahorro de mano de obra; la incorporación masiva de la mujer al mundo del trabajo asalariado, que se ha saldado con un incremento espectacular de la demanda de trabajo; y la flexibilización de la producción favorecida por la adopción de nuevas tecnologías organizativas; todos estos factores, unidos a la negativa, por parte de los llamados “empleadores”, a seguir dando cobertura política a unos derechos sociales y laborales que trajero de la mano una correlación de fuerzas, la de la posguerra mundial, que sin duda les era menos favorable que la actual, han ido dinamitando el viejo consenso al precarizar la relación laboral

hasta el punto de impedir que actúe como garantía de la seguridad material. Primero, porque, dada la magnitud que ha adquirido el paro estructural, muchos son los que quedan hoy fuera de los mercados de trabajo; y segundo, porque buena parte de quienes sí logran participar en ellos lo hacen a través de relaciones flexibles que conllevan continuas entradas y salidas de dichos mercados y contratos a tiempo parcial que estipulan remuneraciones que a veces se sitúan por debajo del umbral de la pobreza –tal es el caso de los *working poors*–. Así las cosas, carece de sentido seguir confiando al mercado de trabajo el papel de garante de la seguridad socioeconómica.

¿Cómo concebir, pues, la cuestión de la seguridad socioeconómica en un mundo que no solo no es capaz de garantizar el “derecho al trabajo” –definido en un sentido amplio–, sino que no se muestra capaz ni de garantizar un supuesto “derecho” al trabajo asalariado? ¿Tiene sentido plantear un consenso alternativo que rompa con la centralidad del trabajo asalariado y que, precisamente por ello, favorezca la emergencia de nuevas y bien diversas formas de trabajo –definido en un sentido amplio– y de inclusión social? La propuesta de la RB se inscribe en el intento de dotar al grueso de las clases trabajadoras de la independencia socioeconómica que aparece como condición de posibilidad de la libertad y de la ciudadanía efectivas; y de hacerlo de forma tal que, garantizándose la existencia material *ex ante*, como un derecho –nunca como recompensa *ex post* por el desempeño de una actividad impuesta por instancias ajenas–, se favorezca una democratización de las relaciones sociales –de inversión, laborales, etc.– que permita la emergencia de una interdependencia más respetuosa con los deseos y aspiraciones de (todos) los individuos. Veamos cómo.


Un derecho de ciudadanía

La RB es un ingreso suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida, pagado por el estado de forma incondicional, como derecho de ciudadanía, a cada miembro de la sociedad. La RB, pues, disocia ingreso y trabajo asalariado y, puesto que su cuantía es suficiente para cubrir las necesidades básicas de la vida, permite garantizar la seguridad socioeconómica básica de los individuos de forma directa e incondicional. De este modo, frente a un viejo consenso que aspiraba a garantizar el ingreso –la seguridad

socioeconómica– a través de la garantía del trabajo (asalariado), quienes proponen la RB sugieren la necesidad de articular un nuevo consenso social que garantice de forma directa e incondicional el acceso al ingreso –a la seguridad socioeconómica– y que, gracias a ello, favorezca la emergencia de otro tipo de relaciones sociales –también laborales.

¿Cómo es ello posible? Garantizar una renta capaz de cubrir las necesidades básicas –garantizar el derecho a la existencia– no equivale solo a poner fin a las causas económicas de la pobreza, sino también a consolidar la independencia material del conjunto de la ciudadanía. Y gozar de niveles relevantes de independencia material confiere el poder de negociación necesario para construir relaciones sociales –productivas, laborales– de acuerdo con aquello que somos y queremos ser. La independencia material derivada de una RB garantiza la capacidad de espera, la capacidad de explorar opciones alternativas y el sentido de seguridad asociados a una posición negociadora sólida.

Y aspirar a negociar con eficacia, individual y colectivamente, no es algo que conduzca necesariamente al aislamiento y a la atomización. Poder negociar con eficacia es lo que permite negarse a aceptar unas relaciones laborales que no solo están pensadas por (y para beneficio de) una parte de la relación laboral, sino que, además, impiden a la otra parte cualquier forma de realización personal. En otras palabras, poder negociar con eficacia es lo que permite salir del mercado laboral, esto es, desmercantilizar la fuerza de trabajo, durante el tiempo que sea necesario. Poder negociar con eficacia es lo que permite, también, favorecer la aparición de unidades productivas alternativas que pasen por un control colectivo y cooperativo de los procesos de producción y de distribución. Poder negociar con eficacia es, en suma, lo que permite hacer aflorar todo el trabajo que desearíamos hacer y que, bajo las condiciones actuales, se halla oculto, obstruido, sepultado por la necesidad en que nos encontramos de “aceptar” lo primero que se nos “ofrece” con tal de poder subsistir.

Poder negociar con eficacia, individual y colectivamente es, en definitiva, lo que permite alumbrar una nueva interdependencia erigida alrededor de toda una miríada de relaciones sociales –en la esfera laboral, en el hogar, en la arena cívico-política, etc.– concebidas y desarrolladas con mayores grados de autonomía por parte de todos. A este respecto, la RB tiene mucho que ofrecer. 



Propuestas / respuestas

Los “infoexcluidos” del capitalismo

Texto **José Manuel Rodríguez Victoriano**
Departamento de Sociología y Antropología Social.
Universitat de València

En el artículo *La guerra empieza en la fragua*¹, el escritor Rafael Sánchez Ferlosio recoge un antiguo dicho citado por Robert Kagan en su libro *Poder y debilidad*: “En cuanto se tiene un martillo todos los problemas empiezan a parecer clavos”. Con esta sentencia el politólogo conservador norteamericano subrayaba la propensión de Estados Unidos a la acción militar. Por su parte, Sánchez Ferlosio la utiliza para ilustrar y precisar la diferencia entre *causa eficiente* y *causa final*. Escribe Ferlosio: “Naturalmente, pretendemos que el martillo, es en principio, un instrumento, y habrá que inscribirlo en el capítulo de *causa eficiente*. Pero si esa eficiencia se convierte de pronto en una activa solicitud de empleo, en la demanda de un objeto al que aplicarse, de un fin en que ejercerse, entonces es la propia causa eficiente la que se erige en *causa final*; en una palabra, no son los clavos los que reclaman la acción del martillo, sino este el que se lanza en busca de ellos o se los inventa”.

La distinción anterior nos sirve para caracterizar el papel que el concepto de sociedad de la información y/o del conocimiento ha jugado en las ciencias sociales contemporáneas. Tanto la una como el otro han sido muy útiles, en tanto que causa eficiente, para definir desde la literatura sociológica las dimensiones propias y las diferencias específicas del capitalismo que emerge en las últimas décadas del pasado siglo. Sin embargo, un uso abusivo y poco preciso junto con su instrumentalización ideológica ha acabado convirtiéndolos en una causa final. Desde ese marco discursivo y conceptual los procesos sociales tienden a reducirse a innovación, tecnologías, información y conocimiento y las desigualdades sociales que el sistema capitalista produce tienden a resolverse con una futura aplicación de más tecnologías, información, comunicación y conocimiento.

La historia de la transición hacia esta causa final se inicia, en la década de los sesenta, en las sociedades opulentas del estado de bienestar. Dos décadas después, la vertiginosa generalización de las tecnologías de la información y la comunicación permitirá hablar de era de la información y situar la mente humana (Castells) como la fuerza productiva directa. En suma, la sociedad de la información y del conocimiento se han convertido en el *software* y el *hardware* de *El nuevo espíritu del capitalismo* (Boltanski y Chiapello); en un instrumento discursivo clave para justificar y legitimar la participación en la empresa capitalista y defenderla de las acusaciones de injusticia.

La cultura del nuevo capitalismo del conocimiento buscará legitimarse a través de tres ámbitos discursivos. El político, donde tanto los gobiernos conservadores como los progresistas reproducirán en sus programas y en sus leyes la creencia de que la elevación de los niveles de vida y el crecimiento económico pasan por una economía mundial guiada por el conocimiento. El científico, donde la convergencia de las tecnologías de la información con la genética y la biotecnología, la nanotecnología y las ciencias del conocimiento, las llamadas NBIC (Nano-Bio-Info-Cogno) se presentan como portadoras de ingentes beneficios individuales y colectivos². Por último, la divulgación mediática de los resultados de la investigación científica. Las noticias sobre los *avances* científicos tienden a presentarlos como recetas milagrosas para el progreso pero las cuestiones relativas al “principio de precaución” (quién decide su uso y asume sus riesgos o la propiedad de sus beneficios económicos) son desatendidas.


Más allá de la retórica discursiva y legitimadora de la sociedad de la información y del conocimiento y sus tecnologías convergentes, el crecimiento de los beneficios capitalistas ha ido parejo al aumento de la exclusión social. En este contexto desigualitario, aparece la realidad de una doble exclusión relacionada, por una parte, con el acceso y uso de la información y, por otra, con el conocimiento científico y sus usos sociales.

La categoría de infoexclusión permite dar cuenta de la articulación de ambas exclusiones, así como entender y completar la comprensión de las diferentes dimensiones de las desigualdades económicas, sociales y culturales de la globalización neoliberal. La legión de pobres en capital comunicativo en el nuevo espíritu del capitalismo está formada por amplios sectores sociales condenados al analfabetismo digital, relegados en el acceso a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Excluidos también de toda decisión democrática sobre las implicaciones sociales y políticas que conllevan las ventajas y los riesgos de las aplicaciones tecno-científicas. Nunca podrán sacar a la luz al *innovador emprendedor empresarial* que habita en su interior.

En este nuevo capitalismo del conocimiento, garantizar que los ciudadanos tengan acceso a una cierta cultura científica y técnica básica que les posibilite participar en las decisiones sobre los usos sociales de estas aplicaciones deviene una exi-

gencia democrática básica. Tomarse en serio la “sociedad de la información y el conocimiento” significa democratizar radicalmente el acceso al uso de la información y la comunicación, así como a la participación ciudadana en las decisiones sobre los usos sociales de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas.

Desde esta perspectiva, movimientos y entidades ciudadanas reconocen la importancia de la información y el conocimiento como un instrumento crucial para la transformación social y la necesidad de revertir la dinámica de la infoexclusión. Su movilización se ha orientado en tres direcciones complementarias: hacia la universalización del acceso y uso de la información y el conocimiento; hacia la prioridad de su utilidad social frente a los procesos de privatización y rentabilización estrictamente económica, y en tercer, lugar, a su distribución equitativa como bien público.

Dos ejemplos recientes para concluir. A escala europea, las movilizaciones de las universidades públicas europeas contra la reconversión neoliberal del espacio europeo de educación superior, el llamado Plan Bolonia. A escala global, el IX Foro Social Mundial, celebrado en enero de 2009 en la ciudad brasileña de Belém, tuvo como preámbulo el primer Foro Mundial Ciencia y Democracia³. Delegados de dieciocho países y cuatro continentes iniciaron un proceso abierto para construir una red internacional de movimientos, organizaciones e individuos comprometidos con la transformación de los procesos de infoexclusión y con la democratización de las decisiones acerca de los usos sociales del conocimiento científico. Todo conocimiento –señala el primer punto de sus conclusiones– es una herencia común de la humanidad. La finalidad de esta nueva red ciudadana –se afirma en el último– consiste en fortalecer los movimientos que se enfrentan al modo en que se monopoliza la ciencia y la tecnología por parte de los intereses industriales, privados, militares o políticos. 

Notas

1 *Claves de razón práctica*. Enero-febrero 2009, nº 189, pp. 4-7.

2 Ver José Manuel Rodríguez Victoriano (2010): “Tecnologías convergentes y democratización del conocimiento científico” en CASADO, M. (Coord.), *Bioética y nanotecnología*, Ed. Civitas, Barcelona, 2010.

3 Varios autores, *Sciences & démocratie*, C&F Éditions, 2010.

DE W

MADRID

1846

Propuestas / respuestas

Madrid, una ciudad dual

Texto **Colectivo loé**

El eslogan de “ciudades en movimiento” ha hecho fortuna como representación del *desideratum* progresista urbano: una ciudad representada como un móvil en perpetuo movimiento, con una logística moderna y funcional, con unos ritmos pautados de desplazamiento de la población, como una gran maquinaria funcionando con una precisión perfecta. El ideal de las ciudades que nunca duermen. La realidad es, sin embargo, que la ciudad se mueve y se vive a dos velocidades. La ciudad está experimentando un proceso creciente de polarización social, en el que los proyectos de vida que se inscriben en ella no pueden seguir su ritmo enloquecido e inhumano, de modo que para los sectores populares la vida urbana más que una vivencia es una supervivencia cotidiana. De reloj perfectamente engrasado pasa a trituradora.

Un ejemplo particularmente extrapolable es el de la capital de España. Los resultados de un reciente estudio¹ para conocer la opinión del vecindario de Madrid en torno al desarrollo de la ciudad y la llegada de población inmigrante mostraron que, en general, se está de acuerdo en que Madrid ha sido una ciudad socialmente abierta y tolerante en la última década pero, a la vez, desigual y con grandes tensiones debido a un proceso de crecimiento acelerado, uno de cuyos ingredientes ha sido la llegada y asentamiento de población extranjera. Sin embargo, existían también puntos de vista diversos, que casi siempre tenían que ver con la posición social de los hablantes; a estos puntos de vista los denominamos las versiones burguesa y popular sobre Madrid.

Desde la perspectiva pro-burguesa, Madrid es una ciudad dinámica, con muchas oportunidades para los negocios y la promoción personal, que permite (aún)² un buen género de vida, pese a encontrarse sometida a tensiones de crecimiento negativas, dada la aceleración cuantitativa de todos sus flujos (más empleos, más coches, más edificios, más autopistas, más inmigrantes...), consecuencia, a su vez, de su objetivo político de convertirse en “ciudad global”.

Los conflictos del crecimiento de Madrid generan efectos negativos diversos que deterioran la vida cotidiana y aumentan la incertidumbre ante el futuro, pero ello no impide que Madrid siga siendo la “plaza mayor de las Españas”, lugar central de un modelo de crecimiento dual y espacio por excelencia para hacer negocios, con oportunidades de beneficio a corto plazo en la construcción, el comercio, el turismo y la hostelería, las agencias de servicios, etc. Un crecimiento sometido a



una permanente y gran tensión por su carácter circunstancial e inestable, tal como se ha encargado de recordar la reciente recesión económica: al constituir un modelo amenazado siempre por la crisis, necesita constantemente –para mantenerse– de su reproducción ampliada por lo que, en el largo plazo, semejante dinamismo no hace más que intensificar la dureza de la competitividad y la saturación espacial y existencial de la vida social madrileña.

La necesidad de aprovechar todas las oportunidades de negocio exige, entre otras cosas, contar con una mano de obra abundante y disponible que, en la última década, ha encontrado sus principales filones en la inmigración extranjera y en las mujeres autóctonas, antes no empleadas fuera del hogar. Ambos flujos han sustituido a la inmigración interior de décadas anteriores y han sido indispensables para asegurar dicho modelo de crecimiento.

Desde la perspectiva de las clases populares, el modelo de crecimiento de Madrid supone un endurecimiento de sus condiciones de vida y trabajo: los recursos salariales resultan cada vez más escasos y menos seguros para cubrir unas necesidades de consumo que no dejan de crecer, en especial los gastos de vivienda que, a los precios actuales, les hipotecan de por vida. La presión para obtener dinero les lleva a una situación de sobreexplotación en el trabajo, a un ritmo acelerado y agobiante (“Madrid es un matapersonas”), en un espacio congestionado y desestructurado (“dos horas para ir a trabajar”), con saturación creciente de todos sus procesos sociales (“¡no tienes vida!”).


El sistema público de políticas sociales mantiene (todavía) funciones básicas e insustituibles, que aseguran unos mínimos de bienestar social, pero tales recursos se encuentran cada vez menos accesibles ante la competencia creciente del sector privado. Como causa más general se alude al modelo de crecimiento de Madrid, orientado hacia el continuo incremento, la concentración y la rentabilización empresariales, y sin los suficientes controles normativos e institucionales por parte de una clase política que no cumple con su función de atender las necesidades de los sectores populares. La llegada numerosa de inmigrantes, con los que se comparten los espacios de residencia y de trabajo, contribuye a saturar la demanda laboral, los servicios públicos y los lugares de recreo, deteriorando aún más la vida cotidiana de los vecinos.

Los diversos sectores del bloque popular presentan significativas diferencias en función del sexo y la edad. Por una parte,

están las diferencias ligadas a la tradicional división sexual del trabajo; por otra, las distintas perspectivas generacionales, sobre todo acusadas entre los jóvenes en proceso de inserción laboral precaria.

Mientras los empleados eventuales o con baja cualificación tienen como contexto común de referencia el declive de las condiciones de empleo, ya sea en cuanto a ingresos salariales o de estabilidad laboral, las amas de casa de un estatus social equivalente observan el deterioro del proyecto de vida familiar en el que fueron socializadas, cuyo referente ideal estaba constituido por el modelo de la pequeña burguesía patrimonialista. La incorporación al trabajo extradoméstico les exige un esfuerzo titánico y estresante (“estamos como locas”) para conciliar la doble jornada (la casa, los hijos y los abuelos dependientes, además de mantener un empleo para percibir un salario), una situación que da lugar a una nueva especie de mujeres que se definen a sí mismas como “supervivientes... desde que nos levantamos somos máquinas de no vivir”.

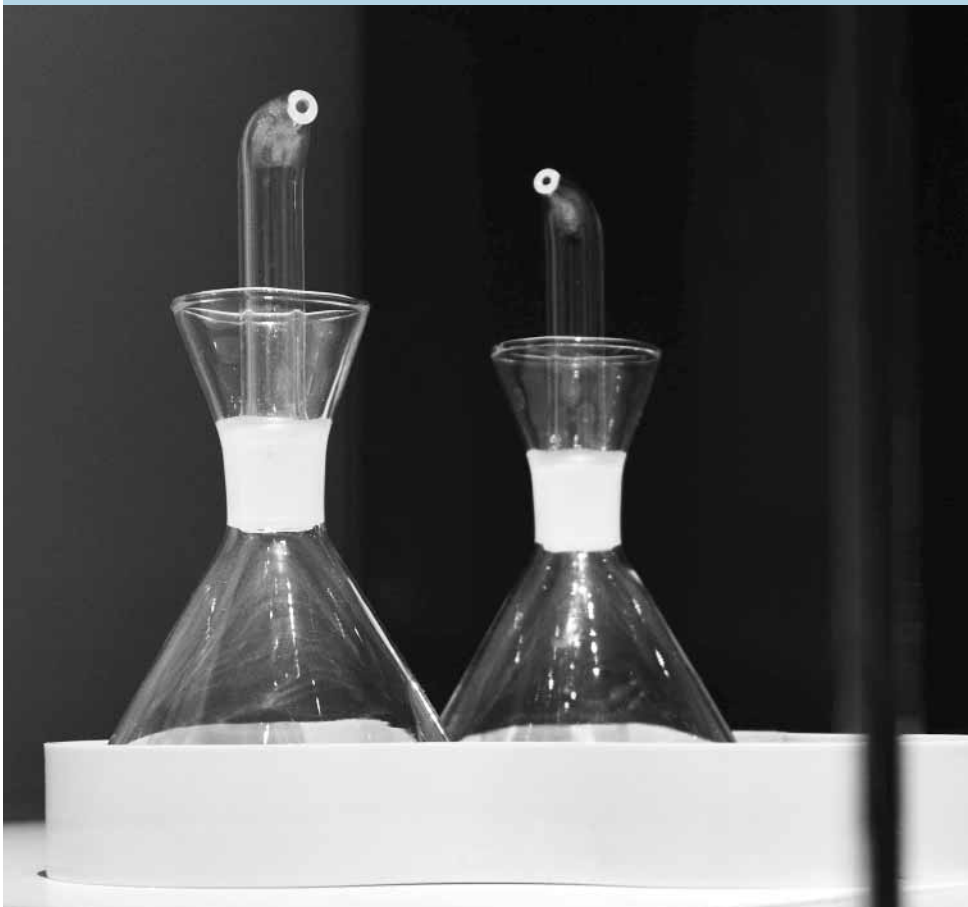
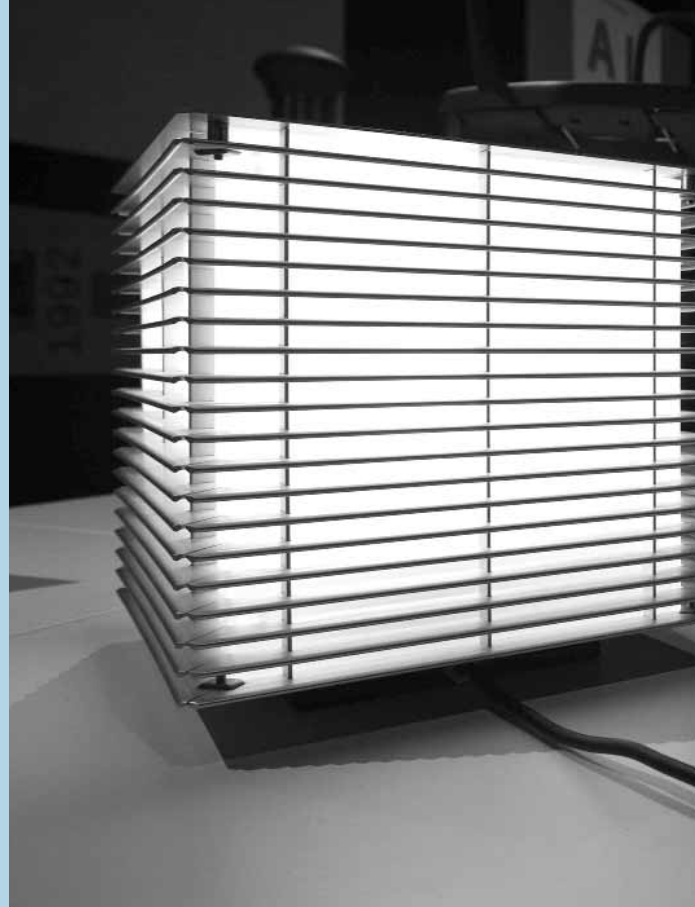
Para los jóvenes de ambos sexos en proceso de inserción en el mercado de trabajo, la situación básica de clase está marcada por la precariedad laboral y la dificultad para emanciparse de la casa paterna, en medio de un contexto social agresivo y competitivo (“en Madrid está muy jodida la vida”). Aunque suelen reconocer el papel regulador del estado, se quejan de él y le critican por su falta de cumplimiento. Sin embargo, la actitud más habitual es aceptar resignadamente su situación y contentarse con sobrevivir / consumir (“vivir la vida”) en el plano individual-familiar, con una mezcla de impotencia y fatalismo. Sólo un sector menor se rebela frente a esta situación, ya sea para competir en el mercado y ganar posiciones en la escala laboral o para organizarse y exigir cambios políticos y económicos frente a las injusticias.

Hablar hoy de la metrópoli madrileña en clave burguesa o popular es rememorar la clásica denominación de “los madriles”; en plural siempre, como sus moradores, sean éstos extranjeros o nativos. 

Notas

- 1 Colectivo Ioé y Alfonso Ortí, *La convivencia en Madrid. Discursos ante el modelo de desarrollo de la ciudad y la instalación de población inmigrante*, Ayuntamiento de Madrid, 2007 (en www.colectivoioe.org).
- 2 La investigación se desarrolló antes de desencadenarse plenamente la crisis económica en curso.

OBSERVATORIO





¿Dónde va el diseño?

Texto **Daniel Giralt-Miracle** Crítico e historiador del arte
Fotos **Pere Virgili**

La exposición que hasta el mes de junio se presenta en el Palau Robert de Barcelona con el título “Premios Delta: 50 años con el diseño 1960-2010” no solamente permite conocer los objetos que fueron distinguidos con este prestigioso galardón que otorga la ADI-FAD, la asociación de diseño industrial del Fomento de las Artes y del Diseño, en el transcurso del último medio siglo, sino que es también un magnífico escaparate donde apreciar el proceso que ha seguido el diseño en este período, que abarca desde sus orígenes racionalistas y funcionalistas hasta el momento actual, en que vivimos inmersos en una nueva etapa que algunos han calificado de posdiseño.

Lo primero que sorprende es comprobar que en solo cincuenta años un país pequeño como Cataluña haya sido capaz de generar con su industria, también de reducidas dimensiones, 150 productos de alto nivel que ponen en evidencia que nuestro pueblo ha hecho un gran esfuerzo para pasar del subdesarrollo al desarrollo, y que ideológicamente nuestros diseñadores y nuestras empresas se han situado en la vanguardia al aplicar y producir lo que hoy se conoce internacionalmente como diseño industrial. Porque si en principio esta fue una preocupación de minorías, poco a poco se transformó en una exigencia de la sociedad, que comprendió las ventajas del diseño y de la industria y descubrió los beneficios que podía reportarle. Por ello la apuesta fue decidida y se vio recompensada por unos resultados que superaron todas las previsiones. De hecho, fue tan grande el éxito que los años ochenta son conocidos como los años del diseño, ya que se vivió un *boom* que llegó a frivolar con lo que el diseño representaba.

Los padres de nuestro diseño, los impulsores del ADI-FAD (Antoni de Moragas, Alexandre Cirici, Oriol Bohigas, Ramon Marinel·lo, Rafael Marquina, Miquel Milà, etc.) y las escuelas que se fundaron en aquellos años (Elisava, Massana, Eina, etc.), fundamentaban su práctica en las pautas de la tradición racionalista y funcional más pura, es decir, en los postulados de la *Werkbund*, la *Bauhaus*, De *Stijl*, Le Corbusier, el *GATC-PAC* y su sucesor de la posguerra, el *Grup R*. Entonces nuestro diseño buscaba el equilibrio entre el rigor técnico de los alemanes, el valor expresivo de los italianos y la simplicidad naturalista de los escandinavos, y los resultados no debían de ser tan malos cuando en 1971 el ICSID (International Council of Societies of Industrial Design), la asociación internacional

de diseñadores, decidió celebrar uno de sus congresos en Ibiza, con el propósito de conectar ideológica y técnicamente con nuestra manera de entender el diseño.

A partir de este momento no solo se puso mucho cuidado en diferenciar los campos arte-diseño-artesanía, sino que para manifestar su “ortodoxia” el diseño se radicalizó y fue excluyendo todo tipo de adornos hasta eliminar todo lo que parecía excesivamente superfluo o barroco, siguiendo las pautas que había dado Adolf Loos a principios del siglo XX en su libro *Ornamento y delito*. Y si los Estados Unidos de América se inclinaron por el denominado *styling*, más cosmético que funcional, Europa se decantó por el denominado “puritanismo del diseño”, un estilismo que inició la *Hochschule für Gestaltung* de Ulm, tanto en la época de Max Bill como en la de Tomás Maldonado, y que llevó hasta las últimas consecuencias la compañía Braun con los electrodomésticos diseñados por Dieter Rams. Es decir, el diseño debía ser serio, minimalista, monocromo (blanco o negro) y ultra funcional, unas premisas más próximas a la mentalidad y a las costumbres alemanas que a la sensibilidad latina, admitámoslo.

No obstante, las estrategias comerciales del mundo industrial fueron introduciendo variables derivadas del marketing, más comerciales y formalmente menos rigurosas, pero también más asumibles, de manera que el diseño italiano comenzó a hacerse fuerte hasta que se impuso. Y es que los profesionales italianos introdujeron unas pautas menos tecnológicas pero mucho más atractivas, que favorecieron su reconocimiento. Estamos hablando de los años setenta, es el momento de Joe Colombo, Marco Zanuso, Richard Sapper, Ettore Sottsass, Enzo Mari, Mario Bellini, Andrea Branzi, Alessandro Mendini, Vico Magistretti, etc.; y de cuando triunfaban las máquinas de Olivetti, las lámparas de Artemide o los objetos de Alessi.

En esta línea, y coincidiendo con el triunfo de la posmodernidad y con propuestas como las que hizo Ettore Sottsass con el Grupo Memphis, en los años ochenta se inició una nueva manera de entender el diseño que rompió las fronteras metodológicas establecidas y se enfrentó al diseño bauhausiano, minimalista, puritano y serio, generalmente conocido como el de la “caja negra”. Memphis iba más allá de las apuestas de los italianos de los setenta y ofrecía sin reservas de ninguna clase diseños más desenfadados, formas más impactantes, colores más brillantes, que tanto se podían inspirar en las formas del

En la página anterior, objetos que han obtenido un premio Delta. De arriba a abajo y de izquierda a derecha, con el año del premio entre paréntesis: motocicleta Impala de Leopoldo Milá para Montesa (1962); luminarias Ishi, Doro, Dojo de Antonio Arola para Metalarte (1999); aceiteras de Rafael Marquina para Mobles 114 (1961); butaca Vallvidrera de Carles Riart y Santiago Roqueta para Muebles Casas, S. A. (1986).

Art Deco como en el pop art norteamericano, y que no tenían ningún escrúpulo en recuperar ciertos elementos del kitsch. Fue así entonces como acabó la era del *Good Design* (buen diseño) estricto y fue sustituida por otra era, tan fascinante como errática, que se caracteriza por la transversalidad y las contaminaciones con otras disciplinas y que sitúa en otro ámbito las relaciones entre *belleza* y *utilidad*. El arte se inmiscuyó en el diseño, el diseño se apropió de elementos del arte y los recursos artesanales fascinaban a los creadores, de manera que la frontera entre géneros desaparecía. El denominado “estilo internacional” dejó de ser una verdad absoluta, porque surgieron muchas otras maneras de entender el diseño.

Los elementos simbólico, ritual, emocional, mágico, individual, sensorial eran tenidos en cuenta por los diseñadores de las últimas décadas del siglo XX, que trabajaban con una libertad que tanto se podía inspirar en el diseño popular como en las prácticas artesanales o en la *high tech*, en una manera de hacer que diseñadores ortodoxos como André Ricard han denominado “frívola y lúdica”, pero que tuvo una gran aceptación en el público. El primero entre nosotros en transgredir los viejos cánones formalistas fue Mariscal, que siempre había defendido la primacía de la forma por encima de la función, y a él lo ha seguido una nueva generación de diseñadores mucho más experimentados que no se sienten condicionados por los imperativos tecnológicos ni por un formalismo restrictivo. Tampoco siguen un estilo determinado. Defienden más la individualidad que la tendencia y siguen la corriente de romper las fronteras disciplinarias establecidas. Relacionan promiscuamente el diseño, sea gráfico, industrial o de interiores, la moda, la joyería, la artesanía, los audiovisuales y la arquitectura, y trabajan sin reservas de ningún tipo con elementos neobrutalistas, minimalistas, de la *low tech*, neobarrocos o reciclados, y sus realizaciones, que casi siempre incorporan elementos poéticos y un cierto sentido del humor, tanto las podemos encontrar en una tienda de menaje o de muebles como en una galería de arte o un centro comercial.

Tampoco podemos olvidar que, en sintonía con los movimientos ecologistas imperantes, estos nuevos diseñadores manifiestan una sensibilidad especial para los temas medioambientales y han abierto una vía denominada ecodiseño, prefieren la simplicidad antes que la complejidad y se complacen en aprovechar materiales y objetos de desecho, tal como habían hecho los integrantes del movimiento *Droog Design* en sus orígenes (los primeros años noventa del siglo pasado).

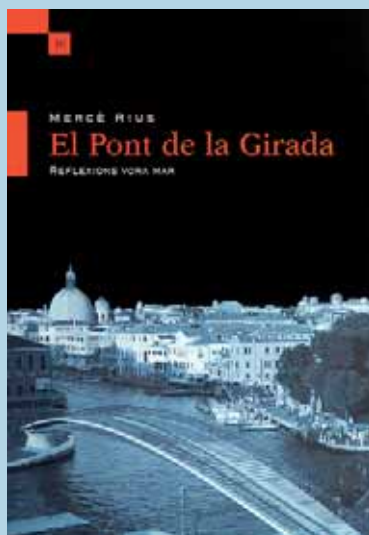
Una manera de hacer, sin duda original e innovadora, porque ha comportado la renuncia a una de las premisas básicas del diseño histórico: la de la producción en serie. Y es que el denominado *design art* admite la existencia de piezas únicas o pequeñas series multiplicadas, y así recupera una característica específica del arte, la unicidad, y produce unos híbridos aceptables tanto en el campo del diseño como en el del arte.

Vanguardistas de esta manera de hacer son Martí Guixé (Barcelona, 1964), que se considera a sí mismo un *postdesigner* y ha trabajado en lo que denomina el *Food Design*, lo cual le ha llevado a crear obras como las *techno-tapas* o restaurantes como el Camper y que tiene entre sus clientes a Authentics, a Alessi y a Droog Design. Otro de estos pioneros es Jaime Hayón (Madrid, 1974), autor de un diseño que ha sido calificado por la crítica de “barroco digital”, creador de los juguetes más inverosímiles, muebles, piezas de baño o diseño de interiores, que le encargan empresas como Coca-Cola, Danone, Adidas, Camper, Metalarte, Benetton, etc., y que no tiene pudor alguno en incorporar a sus obras elementos *kitsch*, motivo por el que Lladró tal vez le ha confiado sus últimas series. A pesar de ello, es probable que la diseñadora española que haya conseguido la mayor proyección internacional sea Patricia Urquiola (Oviedo, 1961), creadora de un estilo que mezcla la sofisticación con la naturalidad, los procesos artesanales con los recursos de la industria, y que desde su estudio de Milán busca, más allá de la funcionalidad, la espectacularidad de las formas, se trate de objetos o de espacios interiores.

Y punto aparte merecen los conocidos hermanos brasileños Campana, Fernando (Brotas, 1961) y Humberto (Rio Claro, 1953), que en dos decenios se han convertido en auténticos íconos del diseño actual. En sus propuestas, que fueron denominadas “anticuerpos”, se pone de manifiesto su principal preocupación: la del reciclaje, la fusión entre materiales naturales (como el caucho, la piel, el bambú, la lana) y artificiales, la manufactura y el entrecruzamiento de elementos de diferentes culturas. Han trabajado en el campo de la joyería, la moda, los objetos para el hogar y de lo que se denomina diseños híbridos, y personifican el caso más espectacular de esta nueva modalidad del diseño. Aunque la reducción al absurdo la encarna Natalie Crasset (Châlons en Champagne, 1965), surgida del estudio de Philippe Starck y creadora de un estilo informal, inconformista, rompedor, colorista, que está más cerca del objeto surrealista que de la pieza funcional, aunque ella defiende una nueva funcionalidad para la vida cotidiana.

Tal estado de la cuestión se encuentra resumido en el libro *Trend Book 2011*, la séptima edición del volumen que edita la prestigiosa feria del mueble de Colonia y que quiere anticipar las principales tendencias en el mundo del mobiliario, la iluminación, los revestimientos y los textiles para la casa. Un libro que, reivindicando sensaciones, sentimientos, experiencias vitales... (filosofía que queda resumida en lo que denominan la austeridad emocional), también explicita que las principales consignas para el año 2011 son “nuevas funciones para viejas formas, materiales capaces de modificar las percepciones, técnicas híbridas y sostenibilidad”. Vemos entonces cómo lo natural, lo virtual y lo artificial no solo se funden, sino que se confunden y recuperan la ley del todo es posible. **M**

OBS ZONA DE OBRAS



El Pont de la Girada. Reflexions vora mar Mercè Rius

Leonard Muntaner Editor
Palma, 2010
233 páginas

La insistencia en clasificar los textos puede ser un obstáculo a la hora de comprenderlos. Quizá, como proponía Michel Foucault, sería necesario que no nos dejásemos llevar por ese afán clasificatorio policial y que nos entregáramos al texto con el mismo candor y/o ambigüedad con los que él se nos entrega. La mejor manera, y quizás la única, de leer *El Pont de la Girada* consiste en no interrogarlo. Solo una cosa podemos decir: se hace filosofía en él, entendiendo que hacen filosofía los textos que tratan del ser y el suceder, de la justicia, de lo posible e imposible, del conocimiento de uno mismo.

Mercè Rius, profesora de filosofía en la Universitat Autònoma de Barcelona, y autora de numerosos ensayos sobre Sartre, Ors y Adorno, entre otros, ha escrito un libro libre, sin los corsés académicos que en nombre de la igualdad y la transparencia amenazan convertir la filosofía en una empresa sin más riesgos que los de la

precariedad laboral. Un libro difícil y a la vez seductor, al que debemos regresar cuando pasamos la última página.

Seguro que ello obedece a su textura aforística y filosófica. Los aforismos que encontramos en él, en la mejor tradición de Nietzsche, Lichtenberg o Cioran, liberan chispas de sentido. La escritura aforística que resiste el paso del tiempo y que permanece como ejemplo filosófico debe ser intensa y esponjosa, arriesgada. Los aforismos no son, como el lector superficial puede pensar, agudezas fruto del ingenio, de deglución y digestión rápidas. La filosofía, huelga decirlo, procede con más lentitud y no está hecha para cualquiera. Quizá, y esta es, a mi parecer, una de las enseñanzas (o presupuestos) de este libro, la filosofía no es ni puede ser democrática. Y que me perdonen los guardianes de la corrección.

Los puntos de gravedad en torno a los cuales orbita el libro son diversos. Por un lado la ciudad de Venecia, donde la autora realizó una estada de estudios, y por la cual se paseó como una “mosca filosófica”, o sea, sin perder la oportunidad de encontrar alguna cosa digna de reflexión allí donde solo suele haber motivos para satisfacer o repugnar el superficial olfato turístico. Cabe decir que estas reflexiones junto al mar reverberan en la ciudad donde vive habitualmente, una Barcelona que sale mercedamente malparada en el juego de comparaciones. Por otra parte, el pensamiento del alcalde filósofo Massimo Cacciari a quien se dedica la obra. En tercer lugar, diversos autores de la tradición europea que sirven de incitación y contrapunto filosóficos: Mann, Musil, Kierkegaard, Homer, Schmitt, Adorno o Rubert de Ventós, entre otros. Estos núcleos temáticos se acompañan de apuntes biográficos y obsesiones personales que trastornan las pretensiones de objetividad y frialdad analítica de la filosofía que predomina hoy en

la academia, la anglosajona, pero sin incurrir en una estéril universalización de las propias idiosincrasias.

El Pont de la Girada, igual que la obra de Nietzsche, no tiene voluntad de sistema. A pesar de ello, no está falta de coherencia. Estamos tentados a decir que esta coherencia proviene de la unidad autoral, es decir, del hecho que en el libro se reúnan las manifestaciones de una escritora que contribuyen a formarle una imagen, como si escribir fuera una manera de llevar a la práctica el “conócete a ti mismo” del que se nos habla profusamente. Tal vez sí que la escritura es un proceso de construcción del yo; con todo, la obra que aspire a ello “solo puede ser un castillo de naipes”, como remacha Rius.

Decía antes que este no es un libro correcto, que no se trata de un ensayo sobre las virtudes de la democracia, y es que los temas que se dilucidan son los de la filosofía comprendida como un “coger el rábano por las hojas”, como dice la autora que le dijeron cuando apenas iniciaba sus estudios universitarios.

Como “los caminos de la filosofía son tortuosos” y por ende no pueden ser recorridos con ingenuidad, la escritura tampoco avanza en línea recta, sino que retoma una y otra vez los mismos temas, como el viejo Aschenbach perdido en el laberinto veneciano. El texto de Rius se resiste a ofrecer resultados definitivos, porque es bastante consciente de la magnitud de los temas tratados, de la complejidad de las obras aludidas. No se limita a discurrir de filosofía o a enseñarla, no quiere divulgar pensamientos complejos para reducirlos a los estrechos límites de la razón pública. Es filosofía en acción, un intento de hacer filosofía “como quien persigue mariposas, tratando de atrapar imágenes que se disuelven rápidamente en la maraña conceptual”. En definitiva, una rareza en el menesteroso paisaje intelectual catalán. **Daniel Gamper**

“No es este un libro correcto, no es un ensayo sobre las virtudes de la democracia. Los temas que se dilucidan son los de la filosofía entendida como un ‘coger el rábano por las hojas’, como le dijeron a la autora al inicio de sus estudios”.



Piratas de textos. Fans, cultura participativa y televisión

Henry Jenkins

Editorial Paidós
Barcelona, 2010
377 páginas

Cuando Henry Jenkins escribió en 1992 *Piratas de textos* (*Textual Poachers*), uno de los primeros trabajos sobre fans, los estudios sobre las audiencias televisivas desarrollados en el ámbito de los estudios culturales asumían sin problema la idea de unos espectadores activos que podían responder de distintas formas, incluso opuestas, ante un mismo programa televisivo. Trabajos como por ejemplo el de Ien Ang sobre *Dallas* (1985) o el de Christine Geraghty sobre las *Soap Operas* (1991) pusieron de relieve las complejas relaciones entre las mujeres y la pequeña pantalla y permitieron entender cómo algunos grupos sociales pueden hacer sentir su voz a través de discusiones activas sobre los programas de televisión. En esta línea de pensamiento, John Fiske (*Television Culture*, 1987) defendía que los vídeos musicales de Madonna podían ser interpretados como una forma de resistencia a las ideas tradicionales de feminidad.

Así pues, en 1992 no era descabellado defender la idea de unas audiencias

televisivas formadas por consumidores activos, creativos e, incluso, comprometidos socialmente. En cambio, decir lo mismo de los fans de series como *Star Trek* o *La bella y la bestia* podía parecer una osadía. *Piratas de textos*, junto con *Enterprising Women* (Camille Bacon-Smith) y *The Adoring Audience* (editado por Lisa A. Lewis), pueden ser considerados como trabajos pioneros en este ámbito concreto, pero también para situar el estudio de las audiencias televisivas en un contexto más amplio: más allá de la pantalla del televisor y en relación con un conjunto de objetos y prácticas culturales de la vida cotidiana. El estudio de los fans mostraría que, además de lecturas resistentes o de oposición, buena parte de las audiencias pueden llegar a cuestionar el poder cultural establecido en la medida en que intervienen activamente en la producción de contenidos que subvierten los significados previstos por los medios, construyendo comunidades sociales alternativas definidas a partir de sus preferencias culturales y de sus prácticas de consumo.

Jenkins reconoce la influencia que en *Piratas de textos* han tenido tanto la obra de John Fiske (*Television Culture*, 1987) como la de Michel de Certeau (*La invención de lo cotidiano*, 1980). Del primero adopta el concepto de “democracia semiótica” para referirse a los significados que producen los espectadores a partir de los programas de televisión y que, a menudo, difieren de los previstos por los productores. Del segundo, la distinción entre las estrategias y operaciones realizadas desde una posición de fuerza (en este caso, los productores o las empresas mediáticas), y las tácticas con que cuenta la gente corriente para oponerse, a través del consumo, a dichas estrategias. Partiendo de la idea según la cual los fans pueden llegar a constituir una cultura propia, el autor identifica cinco dimensiones de la misma: su relación con una forma de recepción concreta, su fomento del acti-

vismo del espectador, su función de comunidad interpretativa, sus tradiciones concretas de producción cultural y su estatus como comunidad social alternativa. *Piratas de textos* realiza un análisis detallado de producciones y “prácticas fanáticas” (del *slash* a la música *filk*, pasando por los vídeos musicales que los fans producen utilizando los materiales de sus series favoritas) a partir de la experiencia personal del autor como fan, del estudio de multitud de fanzines o *letterzines* y de entrevistas en profundidad.

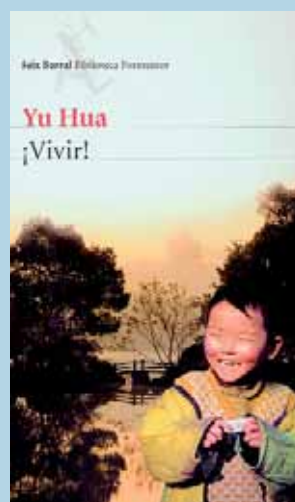
Leído en 2010, *Piratas de textos* parece confirmar las teorías que, desde otras perspectivas teóricas, defendieron Marshall McLuhan y Barrington Nevitt en *Take Today* (1972), donde vaticinaban que, gracias a las entonces nuevas tecnologías, los consumidores podían convertirse en productores. Don Tapscott y Anthony D. Williams en *Wikinomics: la nueva economía de las multitudes inteligentes* (1995) proponen el término *prosumidor* (concepto empleado ya por Alvin Toffler en la conocida *The Third Wave*) para referirse al agente esencial de una nueva economía en la que los usuarios se organizan para crear sus propios artículos, intercambiando y desarrollando nuevas versiones de un determinado producto. A primera vista se trata, por lo tanto, de un libro en consonancia con el espíritu de los tiempos, en que una misma idea o concepto puede ser utilizado desde distintas perspectivas políticas o ideológicas. En este sentido, la lectura de *Piratas de textos* puede interesar tanto a productores o responsables de marketing como a un amplio espectro de activistas culturales que pretenden oponerse al *mainstream* cultural.

Sin duda, alguien puede pensar que este texto es una muestra más de la “escuela optimista” de los estudios culturales, “escuela” que habría renunciado, como decía hace un momento, a plantear cuestiones vinculadas al poder cultural en nombre de la “demo-

“El estudio de los fans demostraría que las audiencias pueden llegar a cuestionar el poder cultural establecido en la medida en que intervienen en la producción de contenidos que subvierten los significados previstos por los medios”.

cracia semiótica”. Jenkins se ocupa de lo que en la actualidad forma parte de un conjunto de prácticas y producciones conocidas como *fan fictions*, al tiempo que describe cómo los productores, la mayor parte de las veces a regañadientes, están atentos a estas producciones y se ven obligados a cambiar o modificar sus decisiones. El autor ve en este hecho la riqueza de la cultura de los fans, cultura que se origina como respuesta popular a los medios de comunicación. Pero en otros textos posteriores, igualmente publicados en castellano por Paidós (*Fans, blogueros y videojuegos y Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, ambos de 2006), Jenkins, aun manteniendo esa idea, no pierde de vista que muchos productos y prácticas de los fans han pasado a formar parte del *mainstream* cultural, al mismo tiempo que participan en las estrategias de las grandes corporaciones a través de lo que se conoce como *narrativas transmediáticas o franquicias mediáticas*. Pero también es posible que a partir de dichas narrativas pueda fomentarse la participación activa de los ciudadanos y se contribuya a la democratización de los medios.

No creo que *Piratas de textos*, ni el conjunto de la obra de Henry Jenkins, caiga en el “optimismo” de que le acusan sus detractores; el poder de las comunidades de fans no reside simplemente en sus interpretaciones o en la reelaboración de los significados de los productos mediáticos, sino en sus prácticas. Quizá dichas prácticas no puedan cambiar el mundo, pero, como han señalado Hans Magnus Enzensberger y Fredric Jameson, nos hacen pensar en la dimensión utópica de la cultura popular. **Josep Lluís Fecé**



¡Vivir! Yu Hua

**Seix Barral
Barcelona, 2010
231 páginas**

Vivimos el cansancio de Occidente, no solo económico, sino del imaginario. Si en los setenta el boom latinoamericano aportó oxígeno a la literatura en español, hoy podemos decir que la luz viene de Oriente. Escritores japoneses como Murakami seducen al lector europeo y el *dream team* británico sigue integrado por hindúes y pakistaníes. La lengua portuguesa fecunda con acentos africanos y la literatura francesa se nutre de memoria marroquí o argelina...

Sobre todo, emerge China. Yu Hua nació hace cincuenta años en Hangzhou y antes de escritor fue dentista. Hasta aquí puedo leer... Si añadimos que fue el primer autor chino que obtuvo en 2002 el premio de la fundación James Joyce y que su novela *¡Vivir!* fue llevada al cine por el prestigioso Zhang Yimou, concluiremos que Yu Hua compone, con la costurera de Dai Sijie y el *Pekín en coma* de Ma Jian, el canon chino contemporáneo.

Tras publicar en 2008 la voluminosa *Brothers* –sobre la voraz China capita-

lista–, Seix Barral recupera *¡Vivir!* y prepara la traducción de *Crónica de un vendedor de sangre* (1995). Publicada en 1992, y uno de los diez títulos chinos más influyentes de los noventa, *¡Vivir!* novela experiencias familiares a través de la voz de Fugui, campesino humillado por la historia que se resiste a dejar caer los brazos. Del feudalismo imperial a la Revolución Cultural maoísta pasando por la invasión nipona, el protagonista verá su familia diezmada por las hambrunas y el terror revolucionario. El escritor observa el siglo XX chino como un entramado complejo que afronta literariamente con la parodia y la escatología. *¡Vivir!* define el mejor estilo Yu Hua: humor corrosivo que transita hacia la hipérbole en *Brothers*, novela tan ambiciosa como desigual.

Uno lleva ya muchos libros leídos y, por culpa del resabio crítico, cada vez es menos frecuente que un retazo de literatura contemporánea le conmueva. Pero el milagro es posible. *¡Vivir!* de Yu Hua constituye un bello ejemplo. Imaginen a un hombre solo, que ha visto morir a su familia y allegados, que ha padecido todos los abusos del maoísmo. Un granjero iletrado, Sísifo chino que no ha leído a Camus, capaz día tras día de volver a remontar la roca en la montaña para imaginar algo parecido a la felicidad. Pues ese hombre solo, que da gracias a la vida aunque le haya dado muy poco, manifiesta así su elemental teorema de la supervivencia: “He ido tirando y, con el tiempo, yendo cada vez más a peor. Pero tengo una vida larga. Todas las personas que he conocido han ido muriendo, y yo sigo vivo”. Ese hombre pasa por una feria y ve cómo unos ganaderos afilan el cuchillo para sacrificar un viejo buey. Vuelve sobre sus pasos y lo compra entre las carcajadas de los presentes. Sabe que el animal ya no puede trabajar; que, como mucho, le vivirá tres años. Será su fiel compañero para el resto de los días. Un anciano

“Yu Hua rescata la memoria para que los cachorros del consumismo sepan qué ocurrió en China. Narración ágil, descripción precisa, ironía ácida y claridad del lenguaje aquilatan la autenticidad que infunde al protagonista”.

no tirando de un buey: apoyado en él, nuestro hombre pasa revista a su vida.

Comprometido con la memoria, Yu Hua la rescata para que los cachorros de la sociedad consumista sepan qué ocurrió en China. Recorre las vivencias de tres generaciones de una familia rural del sur. Los abuelos provienen de una estructura social que abolirá el comunismo; los padres tendrán que adaptarse al nuevo orden y la generación de este autor nacido en los sesenta evolucionará del culto a la personalidad a los desmanes de la Revolución Cultural.

Narración ágil, descripción precisa, ironía ácida y claridad del lenguaje aquilatan la autenticidad que el autor infunde a un protagonista que conmueve al lector apoyado en la solvente traducción de Anne-Helène Suárez Girard. En *¡Vivir!* palpita, como en el cuento de Flaubert, un corazón sencillo. Una escritura capaz de resolver en un párrafo toda una época de barbarie: “En la ciudad, la Revolución Cultural iba arreciando. Había *dazibao* por todas partes. Los que los pegaban en las paredes eran unos gandules: pegaban los carteles nuevos sin arrancar los viejos, y se formaban capas cada vez más gruesas, como si a los muros les hubieran salido bolsillos a reventar por todas partes...” O esta descripción del ubicuo Gran Timonel: “Dentro, hasta la jofaina llevaba impresas consignas del venerable Mao. En la funda de la almohada ponía: *Nunca olvidéis la lucha de clases*; en la sábana: *Avancemos contra viento y marea*. Erxi y Fengxia dormían todos los días encima de las palabras del presidente Mao”.

Una historia que no debe confundirse con la película que rodó Zhang Yimou y que no convenció a Yu Hua, aunque la vio una veintena de veces. Lo dicho. No es aventurado situar a *¡Vivir!* como un clásico de la literatura china actual. **Sergi Doria**



Vides improbables Ferran Sàez Mateu

Editorial Acontravent
Barcelona, 2010
153 páginas

Conozco y admiro (no forzosamente en este orden) a Ferran Sàez. Conozco la calidad de su trabajo como escritor y profesor y admiro la tenacidad insobornable, nada reñida con un trato cálido, limpio, próximo y con inteligente y contagioso sentido del humor. Sàez es un hombre moderno en la bella (y antigua) acepción del término. Un ilustrado curioso, sabio y excelente conversador. Por eso, y en un primer momento, me tiento tildar el libro que tengo en las manos de *divertimento*, utilizando *ad hoc* una expresión oportuna al diletantismo musical confeso de Sàez, aunque pienso que su debilidad por la música es más que diletante para convertirse en una debilidad tan ilustrada como su sed de saber en otros campos, algo que lo ha llevado a la gestación de un libro tan singular como este. La tentación del término musical persiste, pues, pero soy consciente de que me quedo corto. O que me quedo a las puertas de lo que realmente es *Vides improbables*: una obra inclasificable, término con el que quedo

igualmente corto y con el que se pueden entender muchas cosas, incluso que me parapete en una palabra que puede decir mucho o nada de nada.

Tal vez por eso pediré al lector que me disculpe una licencia autobiográfica, si se quiere irrelevante, pero que puede dar pistas del volumen que comentamos: lo adquirí en una conocida librería del Raval barcelonés. Conociendo al autor y su obra precedente, me dirigí al mostrador próximo a los libros de sociología, historia y filosofía. El encargado no conocía *Vides improbables* y, después de verificarlo en la base de datos, me comunicó que lo encontraría en las mesas de novedades de narrativa. Adquirido el volumen, hice saber a los amables dependientes que el libro de Ferran Sàez estaba en la sección equivocada. Al día siguiente, en el trayecto del AVE de Barcelona a Madrid devoré *Vides improbables* entre carcajadas mal disimuladas para los sufridos viajeros que compartían vagón. Comprendí que el error era mío y entendí por qué la librería lo ofrecía en la sección de narrativa.

Y no obstante, el libro de Ferran Sàez no responde a la ortodoxia de una obra de narración. Y es que hay una única manera de ser ortodoxo, pero muchas de ser heterodoxo. El gusto por la fabulación de Sàez, su sentido del humor (implícito o explícito, pero constante en las poco más de ciento cincuenta páginas que integran el volumen) y el juego continuado y cómplice con el lector hacen de *Vides improbables* una obra singular en el contexto de la obra del autor y sí, de la narrativa catalana actual, pese a no ser exactamente (o no tan solo) una obra de narrativa. Inclasificable y heterodoxa, como los personajes pretendidamente biografiados a lo largo del volumen, editado con gusto y con no pocos guiños, por ejemplo, en la sugestiva portada que sintetiza parte del ideario ético-estético del autor.

Vista la dedicación universitaria –docencia e investigación– de un hombre como Ferran Sàez, solvente en su

terreno y con libros de reconocida valía (*Dislocacions, Què (ens) passa?*), algunos premiados en convocatorias de premios de ensayo como el Joan Fuster (*La invenció de l'home*) o el Josep Vallverdú (*El crepuscle de la democràcia*), adivino que detrás de las intenciones de *Vides improbables* hay la voluntad de desenmascarar la farsa con que este país parece querer reinventar la investigación en el marasmo universitario de reformas y contrarreformas. Porque, detrás de la fabulación (incluso grotesca) de la galería de personajes que pueblan *Vides improbables*, hay el rigor incuestionable, la cita bibliográfica real, la fuente documental contrastada y la puerta abierta a la existencia verídica de los pretendidos biografiados. Y es que los contextos son reales, las fuentes existen, y algunos de los personajes satélites son miembros activos de la comunidad científica, como los estudiosos de la poesía corsa mencionados a colación del imposible Jean-Louis Ragghianti. Este, junto con un pretendidamente real Samuel Carasso Cohen, marcan el eje transversal de los capítulos que integran *Vides improbables*. Pero el propio Carasso surge de un imaginario choque intelectual con Sáez y como resultado de un artículo que el autor dedicó a un personaje también real y peculiar, Celestí Barallat, abogado delirante y botánico aficionado que dejó un extenso corpus acerca de las propiedades de las plantas y los árboles frutales de los cementerios.

Un autor inquieto y heterodoxo como Sáez tenía que dedicar unas páginas a la heterodoxia, y lo hace con un volumen que, insisto, es riguroso en su forma y divertido en la fabulación. Y lo que podría parecer un libro paréntesis del autor se convierte en una bofetada (bien dada) a la esterilidad de determinado dogmatismo académico que, como todo dogmatismo, es estúpido. Una estupidez encarnada hoy en las oscuras –por poco transparentes– agencias de calidad universitaria. Agencias que no lo son, de la misma manera que este es un libro de historias sin historia. **Jaume Radigales**



Radar. Revista de Arte y Pensamiento del MUSAC

Número 0. Modelos para armar. Aspectos de la Cultura Contemporánea de América Latina

ActarBirkhäuserPro (distribución)
León, 2010
103 páginas

En su quinto aniversario, el Museo de Arte Contemporáneo de Castilla y León, lanza esta iniciativa editorial con la intención de crear una herramienta de apoyo al estudio del arte. *Radar* se define como espacio de diálogo para la comunidad artística, en el que invitará a su miembros, teóricos, artistas o curadores, y también a pensadores, analistas, escritores y sociólogos, a presentar sus discursos o propuestas artísticas sobre un tema monográfico en cada número.

Este primer número se ha concebido como complemento a la exposición *Modelos para armar. Aspectos de la Cultura Contemporánea de América Latina*, del que toma su mismo título. Entre junio de 2009 y enero de 2010, mostró casi la totalidad de obras de más de cuarenta artistas latinoamericanos del fondo permanente del museo.

En la revista, artistas, críticos de arte, comisarios de exposiciones y arquitectos

apuntan al arte contemporáneo latinoamericano como proyecto infinito con múltiples lecturas e incógnitas abiertas. Nicolás Guagnini esboza una posible historia del arte de Latinoamérica, y Raúl Cárdenas analiza la historia cultural de México. El resto de aportaciones van desde el análisis de la forma que adopta la obra artística, como el de Rosina Cazali al repasar la experiencia en arte-acción y *performance* en Centroamérica, pasando por la denuncia de Natalia Majluf del desequilibrio entre la muestra de arte latinoamericano en el país de creación y la inclusión de este arte en circuitos internacionales, hasta las correspondencias entre arte, política y sociedad que abordan de modo distinto Andrea Giunta e Iván de la Nuez. Un caso distinto es el artículo de Ana María Durán Calisto, el único acompañado de una ilustración, que trata el fenómeno de la megalópolis de Latinoamérica en un recorrido por la cuenca amazónica, su urbanización y los mitos en torno a sus paisajes.

Pero *Radar* no es solo compendio de teoría, también es espacio de difusión de arte. Casi la mitad de sus páginas reproducen obras originales de artistas, en este caso latinoamericanos y distintos a los incluidos en la exposición del MUSAC. Fernanda Gomes, Armando Andrade Tudela, Pablo León de la Barra y Jhafis Quintero han elaborado un trabajo inédito para completar la muestra de modelos sobre arte contemporáneo latinoamericano. La obra reproducida, intencionadamente no explicada, solo aparece encabezada con el nombre del artista y el título de su trabajo, y se crea así un espacio de diálogo con el lector.

Se echa de menos un índice o sumario de la revista, suplido en parte por el contenido del editorial en el que se incluye una relación de los artículos y las obras plásticas recogidas. Editada de forma bilingüe, en castellano e inglés, la revista prevé una periodicidad semestral y una tirada inicial de mil ejemplares en cada idioma. **Marga Pont**

Nocturno para acordeón

He aquí: yo he guardado madera en el muelle.

Vosotros no sabéis

qué es

guardar madera en el muelle:

mas yo he visto la lluvia

a cántaros

sobre los botes,

y bajo los tablones recogerse el precio fijo

de la angustia:

bajo los pinos de Flandes

y los melis,

bajo los cedros sagrados.

Cuando mozos de escuadra espiaban la noche

y la bóveda del cielo era un túnel

sin luz en los vagones:

e hice un fuego de astillas en las fauces del lobo.

Vosotros no sabéis

qué es

guardar madera en el muelle:

pero todas las manos de todos los granujas

igual que una farándula

hacían un juramento al abrigo de mi fuego:

y era como un milagro

que estiraba las manos entumecidas;

y los pasos se perdían en la niebla.

Vosotros no sabéis qué es guardar maderas en el muelle.

Ni sabéis la oración de las farolas de los barcos

—que son de tantos colores

como la mar al sol:

que no requiere velas.

JOAN SALVAT-PAPASSEIT (1894-1924)

Óssa menor (1925)

TRADUCCIÓN DE DANIEL ALCOBA





La Escocesa

Texto **Gregorio Luri** Fotos **Dani Codina**

Mientras espero que lleguen Marco y Véronique, me siento en un banco de la pequeña plaza que hay frente a la iglesia del Sagrat Cor, al otro lado de la calle Pere IV y mirando la hilera de casitas de dos pisos abandonadas con las puertas enladrilladas donde vivían los trabajadores de La Escocesa. Me siento en tierra de nadie. A este rincón de Poblenou aún no ha llegado la modernidad urbanística, pero hace años que se esfumó el llamado Manchester catalán. En la puerta de madera de la iglesia, flanqueada por dos relieves evangélicos simétricos

siglo pasado las naves de La Escocesa eran un vertedero de basura que un grupo de artistas del barrio decidió adecantar para convertirlo en un ámbito de creatividad de artistas de la ciudad. En diferentes lugares de Europa, como Ámsterdam, Berlín, Marsella, Helsinki, Madrid o Londres estaba produciéndose el mismo fenómeno. Las fábricas quedaban abandonadas por la crisis industrial y grupos de artistas se empeñaban en insuflar nueva vida a las naves vacías, reinventando su funcionalidad. En aquellos años los poderes públicos dedicaban



que representan las bodas de Caná y la multiplicación de los panes y los peces, hay escrito con caracteres árabes: “Alá es grande”. La tarde es de una placidez exquisita y la luz del sol es cálida y amable, pero no puedo evitar dejarme atrapar por una difusa melancolía.

En la puerta metálica de entrada a La Escocesa hay un agujero con una inscripción. “Es peligroso asomarse”, dice. Por supuesto, me asomo y así me encuentran mis anfitriones, un italiano y una francesa, que me acompañan por un camino un poco laberíntico hasta ese no lugar que es la sede de la Associació d’Idees EMA.

La historia de este espacio ruinoso en el que se preserva una nave para la creatividad de una treintena de jóvenes, se remonta a 1825, cuando se levantó La Escocesa, una empresa dedicada a la elaboración de productos químicos para la industria textil en lo que entonces era la periferia de Barcelona. Pero como bien se sabe, las ciudades viven alimentándose vorazmente de su periferia y de su presente, y a finales de los años noventa del

importantes sumas de dinero a la difusión artística, pero no habían comenzado a preocuparse por las condiciones de la creación. Se suponía que los artistas aparecen espontáneamente en las ciudades y que la responsabilidad de las administraciones culturales era promocionar a los mejores, pero con los incrementos estratosféricos de los alquileres, disponer de un taller se estaba convirtiendo en un lujo y, por otra parte, los artistas de La Escocesa no buscaban meramente un taller económico donde poder desarrollar su labor, sino una atmósfera creativa, un espacio colectivo de interacción.

Tras diversos avatares, finalmente el Ayuntamiento de Barcelona aprobó el año 2007 el plan de reforma del recinto industrial La Escocesa dentro del plan urbanístico 22@, que implicaba su clasificación como patrimonio industrial, y dedicaba dos naves del complejo, con un total de 2.400 m², a uso público. Al mismo tiempo el Plan Estratégico de Cultura de Barcelona 2006 incluyó a La Escocesa en el programa Fàbriques per a la Creació, un ambicioso proyecto que ha creado una red

de espacios artísticos que comparten su ubicación en antiguos recintos industriales y que pretende tomarse en serio la creación artística, entendiendo que, en su apoyo, una ciudad como Barcelona se juega su propia identidad. Las previsiones municipales son que para el año 2012 haya a disposición de los artistas un total de 30.000 metros cuadrados distribuidos en las antiguas fábricas de Fabra i Coats, L'Hangar, La Central del Circ, la Illa Philips, La Seca y La Escocesa.

Pero La Escocesa es algo más que un espacio físico económico a disposición de creadores que no están sobrados de recursos. Es, sobre todo, una manera de entender la creación artística.

El alma de La Escocesa es la Associació d'Idees EMA, una sociedad sin ánimo de lucro creada en el año 2009 en la que entran a formar parte los artistas que, tras superar un concurso público, obtienen un estudio en el recinto. EMA tiene alquilado el local al Ayuntamiento con contratos renovables anualmente. Cada socio firma, a su vez, un contrato con la asociación por un

formar dinastías. El valor máspreciado es la permeabilidad mutua, la comunidad creativa, la ósmosis, la capacidad para compartir dificultades y soluciones. Esto no es el taller de un maestro en el que se acogen aprendices obedientes. En La Escocesa no hay maestros, por eso mismo todos deben aprender de su interacción. Si hay algo en lo que me insisten Marco y Véronique es en que recoja lo que realmente los singulariza, su experiencia de autogestión.

Además de un espacio común de trabajo, EMA quiere desarrollar también sus vías específicas para la difusión del arte que genera. Para ello busca llegar a acuerdos con galerías y otros centros de exposición para favorecer el conocimiento y promoción del trabajo de los artistas residentes y, al mismo tiempo, estrechar vínculos con los otros centros de producción artística de Barcelona para el intercambio de materiales, recursos e ideas. En esta dirección se preocupa también por facilitar información a sus miembros sobre las convocatorias de becas y subvenciones para artistas y colectivos artísticos. **M**



periodo de tres años, comprometiéndose con una cuota mensual de 100 euros. Como en la actualidad hay 24 socios, su presupuesto es fácil de calcular, 2.400 euros mensuales. Estos son todos sus recursos económicos. Y lo sorprendente es que les parece suficiente. No necesitan calefacciones para el invierno (y es evidente que tiene que hacer un frío masticable en enero en el interior de esta nave) ni aire acondicionado en verano. Todo lo que quieren es espacio para trabajar en común. Aún suceden milagros en Barcelona.

A lo largo de estos años han pasado por La Escocesa más de 400 artistas de las más diversas nacionalidades. Estoy tentado a decir que esta es la única experiencia auténticamente multicultural que conozco en la ciudad. Aquí no hay retórica, sino trabajo en común de creadores de España, Francia, Chequia, Italia, Inglaterra, Ucrania, Argentina, Holanda, Cuba, Venezuela, Estados Unidos, Brasil, Chile, Alemania..., todos trabajan como en una colmena en la que las abejas reinas, si existen, poseen un reinado transitorio en el que es imposible

La Escocesa

C/ Pere IV 345, 08020 Barcelona
 info@laescocesa.org
 www.laescocesa.org

Las convocatorias de espacios para los artistas residentes y de intercambio se hacen públicas mediante la página web de La Escocesa.

El Ayuntamiento ha aprobado un proyecto de reforma de La Escocesa que se ejecutará en los próximos meses:
<http://afasiaarq.blogspot.com/2010/02/nug-arquitectos.html>

Sobre las futuras fábricas de creación, que modificarán sustancialmente el mapa artístico de Barcelona: <http://w3.bcn.es/fitxers/icub/premsa/dprojectesarquitectnicsfbriquesdecreaci.847.pdf>



El clan de Grina

Texto **Catalina Gayà**

Fotos **Eva Parey**

Cuesta encontrar el descampado de Torras i Bages, en Barcelona, porque, con los siglos, los gitanos rumanos se han convertido en genios en el arte de desaparecer por ensalmo. Hasta en las dos chabolas que habitan desde hace más de dos años, una garita que ya existía y la otra levantada por ellos mismos con maderas y plásticos, hay algo que parece que tuviera que desvanecerse en cualquier momento, como si llenar la bolsa, cargar con la chiquillería y partir fuera lo único que hacen por rutina los gitanos rumanos. Si eso pasara, en el descampado solo quedarían huellas de carretillas y pisadas en el barro; algún que otro juguete olvidado. La lluvia lo borraría todo en una mañana.

El clan de Grina llegó a Cataluña en el año 2004 porque en su país, asegura ella, “las cosas marchan peor que aquí”. El primero en llegar fue Nicolae, uno de los diecisiete hermanos de Grina, y en seis años lo han hecho la mayoría de sus doscientos parientes. Algunos, por unos días; otros, hasta que tengan noticias de tíos o consuegras en Francia, en Italia o en Inglaterra y decidan que ahí su pueblo –el rom– se gana “mejor la vida”. A Francia, la ruta está cortada. Nicolas Sarkozy ya ha expulsado a más de 86.000 gitanos, algunos del clan de Grina. En Cataluña, es verdad, a veces se encienden los ánimos políticos en Badalona, pero hay lugares y vecinos más hostiles. Por ahora, buscar en los contenedores de la ciudad de los prodigios y mendigar les sale milagrosamente a cuenta.

Cada día ganan entre cinco y veinte euros por vender la chatarra. ¿Cuánto tiempo se quedarán? No lo dicen. ¿Dónde vivían antes? Tampoco se sabe con certeza: algunos en Francia; otros “aquí en España”. En Barcelona, sobreviven con lo que encuentran en los contenedores: venden la chatarra y se visten y amueblan sus chabolas con lo que tiran los barceloneses. Incluso envían ropas y muebles a Rumanía. Tienen muy claro que aquí la gente concibe los despojos con una lógica opuesta a la suya y ellos trabajan y se benefician de esa “manera tan diferente de entender” la basura y la vida. A ellos, abrir un contenedor o extender la mano les asegura el futuro: una casa en Murgeni, en Rumanía, por la que pagarán unos 3.000 euros.





“ Tienen muy claro que aquí la gente concibe los despojos con una lógica opuesta a la suya y ellos trabajan y se benefician de esa ‘manera tan diferente de entender’ la basura y la vida. A ellos, abrir un contenedor o extender la mano les asegura el futuro”.

En la página anterior, Grina en el interior de su chabola en el descampado de Torras i Bages en Barcelona, donde vive desde hace más de dos años y por donde han pasado unos doscientos familiares de su clan. Arriba, la familia de Mariana, cuñada de Grina, que en la foto de la derecha da de mamar a Albert, uno de sus dos hijos.

Lunes por la mañana, aparece el frío en Barcelona. Grina, como casi todos en el campamento, se levanta cada día a las siete. A esa hora, todo se hace rápido. Las dos chabolas en las que viven son un frenesí de actividad –las mujeres alisan las camas, preparan el desayuno a niños y hombres, van a la fuente a por agua– y, en solo unos minutos, todos desaparecen para ir a trabajar. Mariana, la cuñada de Grina, se encamina, con sus dos hijos, Albert y Ramona, hacia el centro. Una gitana rumana nunca se desprende de sus hijos. Grina, falda siempre limpia y tacones, no se aleja del campamento; solo se encarama por unas calles cercanas.

Primero se detiene en Can Xisco, el bar donde cada mañana se toma un café solo. Ahí saluda a unos mossos, apura el cafetillo y sale a trabajar. Avista un contenedor, el mismo de cada día, y se dirige a él. Abre la tapa y, con solo una mirada, ya tiene claro qué hay dentro. Escruta con los ojos y con una vara golpea las bolsas. Es una operación perfecta. Un imán que acarrea le indica si hay hierro. En las cha-

tarrerías, donde luego venden los metales, el hierro está tan devaluado que ella, si puede, no lo carga. En estos días, la Bolsa del Metal estipula que el precio del hierro es de 0,11 céntimos el kilo. Mejor hacerse con cobre (a 4,40 euros el kilo) o con cable, a casi dos euros.

Grina renuncia a un trozo de estantería de hierro. “Nadie recicla bien”, sentencia. En el contenedor de orgánico puede haber sartenes, ropa. El proceso, una vez levantada la tapa, es rápido, limpio. Esto sí; esto no. En cinco horas, Grina revuelve en cincuenta contenedores. Ella encuentra los perfumes, las joyas, hasta dinero. Ve unas fotos de un álbum familiar y se detiene unos segundos. Coge una imagen en la que se ve una novia; falta el novio. Grina se imagina el drama que representa esa foto rasgada y lo expresa como tragedia. Se guarda la imagen en el bolsillo de la falda.

En el campamento, cada cual tiene su método de trabajo y hasta su zona. Grina es pulcra y nadie diría que una mujer tan aseada acaba de enfrentarse a un contenedor. Solo los

músculos la delatan. Acaba y todo está igual que cuando ha llegado. Su compañero, Dumitru, es diferente. Quizá por eso también se pelean tan a menudo; por eso y porque, de momento, no han podido tener hijos. Por ahora, están juntos, pero él quiere irse y ella quiere quedarse en Cataluña. “Me gusta vivir aquí”, dice. Si se va él, ella, como toda gitana rumana, escogerá a otro hombre.

Liviu, el tío de Grina, no quiere compañía. Es veloz caminando, abriendo, hurgando, escogiendo. Sabe que tener cerca a cualquiera sería un estorbo y, además, lo haría visible. Liviu trabaja una ruta que lo conduce a la plaza de España. La zona es rica en metales; él inspecciona ochenta contenedores cada hora.

En Murgeni, los familiares de Grina eran tratantes de caballos y agricultores. En su familia nunca hubo un domador de osos o un fabricante de peines. Ahí, si recogían chatarra, era con caballo y carromato y siempre eran desalojos. Aquí, pese a que tienen una furgoneta, tienen que ir a pie hasta treinta kilómetros al día. Nadie en la familia tiene permiso de conducir y no han encontrado ningún catalán que esté dispuesto a trabajar con ellos por unos pocos euros a la semana.

Por la tarde, todos regresan al campamento con lo que han encontrado. Separan los metales –los llevarán a las charrerías del barrio– y los zapatos. Unos marroquíes pasarán durante el fin de semana y les darán un euro por dos pares de zapatos. Una bicicleta, un radiador, unos tubos de metal, un mechero recuerdo de alguien que se fue de vacaciones a Perú y un cuadro con una cascada salen del carrito de Liviu. Este los acomoda y se dirige a una fuente a recoger agua con la que asearse. Huele a polvo de hierro. Grina y otras dos mujeres están en los fogones. La casa de Grina se empacha de olor a estofado.

Hasta marzo de 2008, el clan vivía en Fondo. Así lo llaman. Un paquistaní los tenía como realquilados y les cobraba setecientos euros al mes, pero no podían subir la chatarra. Pese a los setecientos euros y a la sobreocupación, nadie tiene una mala palabra para el paquistaní. “Era un acuerdo verbal”, dice Nicolae. Se fueron en marzo de 2008 porque necesitaban espacio para la chatarra. Así fue como encontraron este descampado y pidieron permiso a “los de la Renfe”. Estos accedieron porque vieron que, en una semana, la familia había desbrozado un terreno lleno de maleza.

Un kilo de carne, un euro

La cena casi está lista. La carne la compraron en un supermercado chino del Fondo. Un kilo de carne, un euro. Hasta allí fueron a pie. “Nunca, nunca”, dice Grina, recogen comida de los contenedores. “¿Por qué la gente tira comida?”, pregunta Grina mientras decide si la carne está demasiado salada. Llega más gente. Unos familiares que viven en una fábrica abandonada de Sant Andreu se van a Rumanía y Grina quiere darles unas cosas para su madre, la verdadera matriarca del clan. Ioanna, a quien yo no conoceré en persona, es una presencia muy fuerte para el clan, tanto aquí como allá. Ella aglutinó a sus hijos, les enseñó a sobrevivir, a respetar a los mayores, a vivir. Grina la ha relevado como ha podido. Ioanna hace días





que se fue a Murgeni para curarse una pulmonía que no se iba ni con medicinas ni con hierbas ni con rezos cristianos. En Barcelona, Ioanna pedía en la boca del metro hasta que la policía la expulsó. Luego se acomodó en un portal, donde unos ancianos la acogieron. Después llegó el invierno y se fue.

La casa de Grina tiene unos quince metros cuadrados. En una habitación viven ella, Dumitru, su compañero, y Petrica, su hermano menor. Nicolae y Liviu se acomodan en otra estancia. El hornillo ahora está en un porche. El páramo ya se heló y es mejor tenerlo adentro. El hornillo, las tazas, las banderolas que protegen la casa de la lluvia, la tele, el DVD, el iPod nano del que no se despega Petrica, los cuadros, las mantas con las que han tapizado la chabola, hasta el vestido de novia que Grina guarda como un tesoro y el móvil que tiene en la pantalla a un bebé recién nacido. Todo proviene de los contenedores. Para algún barcelonés, la tele en la que Grina observa a Belén Esteban en un programa que no entiende ya es vieja porque no es plana. El iPod perdió el brillo. El radiador está rayado y el hornillo tiene un golpe. El clan se acomoda en la opulencia de la sociedad. Grina prepara la comida en una cacerola de metal. Mariana no se encuentra entre los invitados.

En la garita viven Víctor (otro hermano de Grina), Mariana y sus dos hijos, Albert y Ramona. Cuando llegaron, la pareja acababa de tener un bebé. Por eso la familia les cedió la casa que ya estaba en pie. Mariana abre la puerta; está contenta de tener visitas. Recoge una mesa de plástico de afuera y le pone una manta como mantel. Todo lo encontró en los contenedores y todo está limpiísimo. Rápidamente, destapa un refresco y se sienta. Entonces, balbucea en castellano que su bebé “no está”.

Mariana se quedó embarazada a los nueve meses de haber llegado a Barcelona. La niña nació prematura, y mien-

tras el bebé estaba en la incubadora, ella se dedicó a rogar en los pasillos del hospital. “No casa, no comida, no agua”. Ahora, dice, solo quería “algo”. Está tan acostumbrada a pedir que no mide las palabras. En la casa hay agua, comida, radiadores –funcionan pese a que salieron de un contenedor–, cama, mantas. Desde que Mariana perdió a la niña tiene la expresión agriada.

Mariana se enfada y explota en gitano sobre todo cuando su marido, Víctor, la acalla. Él asegura que los dos estuvieron de acuerdo en entregar al bebé a los servicios sociales. Mariana lo fulmina con la mirada. Entonces, Víctor la llama Alimentara, y ella a él, Gimis.

Los gitanos rumanos tienen un doble nombre: el que desvelan cuando oenegés, policías o servicios sociales les preguntan por su identidad y el que les dieron sus padres al nacer. El primero, está en los papeles. El segundo es el real para ellos, el que los convierte en rom. Otra muestra más del arte de desaparecer, de no estar, de ser invisibles, de borrarse, de difuminarse, de aparecer solo a medias.

Grina irrumpe en casa de Mariana. Mariana y Víctor siguen discutiendo y Grina me coge de la mano. La noche se traga cualquier posibilidad de orientarse en el descampado; solo cuando se abren las puertas de las dos casas se ve luz. Grina no necesita lumbre para llegar a su casa. Esquiva la bicicleta de Ramona y hasta encuentra unas maderas que han puesto para cubrir un hoyo.

Llegan los parientes

Son familiares, algunos con lazos de sangre muy lejanos y otros, más cercanos. Viven en el Fondo y en la fábrica de Sant Andreu. Una de las chicas de las que viven en el Fondo se va a Rumanía y Grina ya tiene listos los bultos que enviará a su madre. Entre rom no hay despedidas. La cena se celebra como

A la izquierda, Nicolae con su ahijado Cornel al lado de la chatarra que han recogido durante tres semanas. Nicolae, uno de los diecisiete hermanos de Grina, fue el primero de la familia que llegó a Barcelona desde Rumanía. A la derecha, una imagen del descampado donde construyeron dos barracas tras obtener el permiso de los “de la Renfe”.



“ Los gitanos rumanos tienen dos nombres: el que dan a oenegés, policías o servicios sociales y el que les dieron sus padres al nacer. El segundo es el real para ellos, el que los convierte en rom”.

algo absolutamente habitual, sin festejos: alguien llega y siempre hay un plato para él. La muchacha que viaja viene a recoger los bultos y las nuevas que debe llevar a casa, a la madre de Grina. Se va por la mañana con un rumano que tiene una furgoneta. El precio, noventa euros por pasaje –incluye dos bultos–, más sesenta euros por el tercer bulto y cincuenta euros por niño. Serán tres días de viaje y ni ella misma sabe si volverá, si se irá a otra parte o si se quedará en Murgeni.

Grina bucea en una maleta y saca unos tacones que aún llevan la etiqueta; son unas sandalias de verano que nadie se puso y que ella encontró en un contenedor. Es mejor ir bien arreglado para el viaje por si tuviera cualquier problema en alguna frontera. Pese a que Rumanía forma parte de la Unión Europea desde el 1 de enero del 2007, hay fronteras que resultan difíciles de cruzar por el hecho de ser gitanos. Los documentos están en orden, pero la chica lo pregunta una y otra vez a Nicolae. “No entiendo de papeles, por qué necesito un papel que diga que existo si soy de carne y hueso”, suelta Petrica.

En esta cena Nicolae, hasta este momento solo el hermano mayor de Grina, se desvela con el verdadero rol que tiene entre los gitanos rumanos. La chica que se va confía en su palabra. En los seis años que hace que llegaron, Nicolae se ha convertido en el juez de paz entre los diferentes clanes que hay en la periferia de Barcelona.

En diciembre de 2006, la cifra de empadronados de origen rumano era de 51.353. ¿Cuántos gitanos? Nadie lo sabe con certeza y a ellos no les importa. Nicolae es juez porque nunca ha tenido problemas con la policía. Su hermano está en La Modelo. Él ni lo justifica ni lo victimiza; quien la hace la paga y él no tiene que pagar nada. Nicolae tiene a su mujer y a su hija en Murgeni. El bebé nació y él las envió a

casa. Entre los rom hay miedo de que les quiten los niños. Es un viejo fantasma.

Durante la cena, Nicolae explica que durante el día encontró unas pelotas en un contenedor. Estaban deshinchadas, pero poco antes había recogido un fuelle. Un grupo de jubilados se le acercó y él les regaló una pelota. Los ancianos organizaron un partidillo en la acera. Hasta lo invitaron a jugar, pero él siguió su camino. Grina se ríe. ¿Cuál es el verdadero nombre de Grina? Petrica, el hermano pequeño, se despega del iPod y pregunta si quiere que escriba todos los nombres. Es el único que sabe leer y escribir y eso le otorga cierta importancia. Grina se llama Oradia y Petrica, Bordei. Desvelar el nombre es un ritual de aceptación y de hospitalidad. Todos estamos sentados, repartidos entre las camas de Grina y Petrica. Casi todo el mundo fuma. Hay una bombilla que ilumina la estancia.

De repente, aparece Mariana a mi lado y dice que va a Can Xisco. No sé en qué momento Nicolae ha desaparecido. Quiero seguir escuchando a Petrica, pero debo acompañarla por respeto. Caminamos Mariana, Ramona, Albert y Víctor. En el bar, la niña descubre que de las máquinas tragaperras sale música y Mariana se ríe por primera vez. Un hombre aparta con disimulo la bolsa y Mariana se da cuenta del gesto; sabe que se llama *desconfianza*. Lo ha vivido toda la vida en Rumanía y ahora lo padece en Barcelona. Sin reparo, recoge a la niña y se esfuma por ensalmo.

Ayer, antes de entregar este artículo, tomé un taxi en la ciudad de los prodigios. El conductor era rumano y yo le dije que conocía a otros rumanos, a gitanos rumanos. “No son rumanos”, espetó. Los rom son en Rumanía entre el 8 y el 13% de la población, entre 1,8 y 3 millones de personas. Me giré para ver el paisaje. **M**

En tránsito

Roger Bartra

“Desconfío de la manipulación de las emociones en política”

Entrevista **Alicia García Ruiz**



Roger Bartra es una de las figuras intelectuales más importantes de México. Antropólogo, sociólogo y ensayista, se doctoró en Sociología por la Sorbona. Hijo de exiliados catalanes, actualmente es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido profesor e investigador visitante en diferentes universidades: la Pompeu Fabra de Barcelona, el Paul Getty Center de Los Angeles, la Johns Hopkins, la Universidad de California de La Jolla y la de Wisconsin. En 1996 recibió el premio de la UNAM. En otoño de 2010 fue invitado por la cátedra Joaquim Xirau a una estancia de investigación y docencia en la Universitat de Barcelona. Es autor de más de veinte libros, entre los que figuran *Las redes imaginarias del poder político* (1996), *El salvaje artificial* (1997), *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía* (2004), *Territorios del terror y de la otredad: ensayos de cultura política* (2007) o *La fractura mexicana* (2009). Es colaborador de diversas publicaciones, entre ellas *Letras libres*.

Una parte importante de su obra gira en torno a la melancolía. ¿Qué relevancia tiene este tópico en la historia cultural?



Hay que comenzar distinguiendo entre la depresión o el síndrome bipolar y la melancolía. No es lo mismo la melancolía como enfermedad que como mito cultural; es decir, el modo en que la ven hoy día los psiquiatras o los neurólogos y la melancolía como parte integrante de la cultura occidental. En sus orígenes era entendida como una forma de locura provocada por la pérdida del objeto del amor, del afecto, que podía ser una persona, un lugar, cualquier cosa. La palabra quiere decir “humor negro” y se refería a la teoría humoral hipocrática. Según esta explicación, los humores eran sustancias que se quemaban dentro del cuerpo y al hacerlo se formaba una sustancia negra causante de una enfermedad terrible. Lo interesante de la melancolía vista como un fenómeno cultural es que tiene una larguísima historia en Occidente. Ha penetrado por los poros de todas las sociedades, en diferentes épocas. Muchos han sostenido que es una forma peculiar de vivir la muerte, o de experimentar la muerte sin morir. Tradicionalmente se asoció al hombre brillante o al genio, pero no todo es tan luminoso. Se concibió básicamente como una enfermedad devastadora. Lo paradójico es que, al mismo tiempo, este intenso sufrimiento formaba parte de un proceso de gestación de la individualidad, de la afirmación del yo, de modo que a veces se consideró subversivo. En tiempos cristianos se asoció al pecado, con la figura de la *acedia*, la melancolía del monje. Se suponía que era una escapatoria vinculada al pecado, se dotó de un contenido moral. En suma, su historia se ramifica por la historia de Occidente en diversas y contrapuestas maneras. Posiblemente hay un sustrato profundo que aflora de manera cíclica, y hoy vivimos uno de esos momentos de renovado interés, un verdadero retorno.

Como fenómeno cultural, la melancolía ha sido caracterizada en gran medida como autorreflexividad de los sujetos y de sus formaciones culturales. ¿Cabría hablar de los momentos culturales melancólicos como momentos de hiperlucidez?

Yo creo que combinan momentos de terrible tensión, de malestar, pero que al mismo tiempo despiertan esa lucidez, esa avidez por penetrar los pliegues profundos de la cultura, de la sociedad, de la persona. La melancolía resulta un instrumento magnífico para la reflexión, porque aúna problemáticas racionales, científicas, con texturas sentimentales y emocionales; una combinación de razones y emociones.

Se establecen hoy muchos paralelismos entre barroco y posmodernidad, como épocas fundamentalmente desencantadas, que constituyen una mezcla entre la nostalgia por un imposible retorno al pasado y una poderosa incertidumbre acerca del futuro. Una novela como *Don Quijote*, tan melancólica a su manera, es sintomáticamente una encrucijada; se dice que es la última novela de caballerías y la primera novela moderna. ¿Está de acuerdo con estos paralelismos?

En América Latina desde hace algunos años se viene hablando mucho de un retorno del barroco o de un neobarroco. Bolívar Echevarría –un filósofo ecuatoriano que vivía en México, recientemente fallecido– hizo de esta idea su emblema. Entendía la exploración del barroco como una manera peculiar de vivir la realidad capitalista, la realidad moderna, que para él era invivible y que solo se podría atravesar mediante la solución barroca. Y yo estoy de acuerdo. Al mismo tiempo, creo que la tradición hispana del barroco es interesante porque es, en efecto, una encrucijada, es al mismo tiempo un Renacimiento tardío y una Ilustración temprana. Se ha dicho que en la tradición española la Ilustración es muy pobre, pero si consideramos el barroco como una Ilustración *avant la*

“Las energías afectivas están en la política para quedarse, y tal vez siempre han estado ahí, pero cuando cristalizan en la exaltación de un líder llegamos a situaciones potencialmente peligrosas”.

lettre, esto deja de ser cierto. En este sentido creo que es recuperable una tradición barroca en nuestro ámbito cultural. Ciertamente se trataría de una ilustración teñida de renacentismo, de resabios antiguos, un poco extraña. Pero hoy día hay otras formas que están resurgiendo no solo de la actitud barroca, sino también de la actitud romántica. Se da un rescate del romanticismo, como primera crítica de la modernidad, en el que también se aúnan actitudes racionales y sentimentales.

Una combinación clave en la política actual. ¿Qué papel tiene la cultura en la configuración de los imaginarios políticos actuales?

Desde Tocqueville sabemos que la base más importante para la democracia moderna está en la dimensión moral cultural en el sentido de usos y costumbres, en la tradición latina. Creo que sigue siendo verdad. Lo que ha ocurrido es que la cultura se ha ramificado hasta tal punto que muchas de sus ramas han adoptado una actitud francamente antimoderna. Eso genera una peculiar situación, porque se produce un espacio autónomo de contracultura que pone en tensión los mecanismos legitimadores tradicionales. En estas condiciones, ante la disolución de los antiguos procesos de legitimación, crecen las que denomino “redes imaginarias del poder político”. Son nuevos mecanismos de legitimación de los estados democráticos, pero que funcionan por vías no democráticas, y que en algunos casos pueden significar una amenaza posdemocrática. Suponen el intento de alcanzar una legitimación política, no por la participación de los ciudadanos en las elecciones, sino a través de unas “redes imaginarias” que a menudo entran en una extraña relación simbiótica con la otredad, precisamente con esa otredad tremendamente amenazadora del terrorismo. La simbiosis entre democracia y terrorismo debe inquietarnos, porque puede llevar a esos procesos de legitimación de estados modernos por vías no democráticas.

¿Se hablaría de formas perversas de legitimación de los gobiernos?

Los gobiernos serían formalmente democráticos, pero buscarían formas de legitimación no democráticas. Es el problema que tanto discutió Luhmann con Habermas sobre si existe la posibilidad de que los sistemas políticos modernos se legitimen sin acudir a recursos externos al sistema y que lo hagan con la misma eficacia, por una especie de magia sistémica que le daría coherencia y legitimidad.

¿Se presentarían a sí mismos como necesarios?

Sí, sería una legitimación automática que, según Luhmann, no requeriría recursos extrasistémicos. Habermas, en cambio, creía en la necesidad de estos recursos extrasistémicos, culturales, etc., para legitimar la democracia moderna y los estados modernos. Es una discusión importante, que yo intento retomar estudiando los mecanismos o las estructuras de mediación que se generan dentro de los sistemas políticos, que no obedecen a los mecanismos democráticos representativos tradicionales, y que consisten en estas redes imaginarias que

establecen la mencionada simbiosis entre el *establishment* y la amenaza de la otredad, del terror, en el otro extremo.

¿Hasta qué punto el mito del salvaje, un poderoso mito de la alteridad sobre el que usted ha trabajado, inspira hoy la construcción política de la figura del “pueblo”?

Con el mito del salvaje pasa algo muy parecido a lo que sucede con la figura de la melancolía. Forman un sustrato profundo de la cultura occidental que reaparece cíclicamente. Una de sus reapariciones más recientes es la asimilación de la idea de “pueblo”, como mito, a la idea del salvaje. Por un lado, aparece como un espacio peligroso, con unos núcleos profundos de agresividad que se condensarían en torno a la figura de las masas furibundas. Pero también está la idea del buen salvaje, del pueblo como instancia salvadora, como reservorio de lo mejor de la sociedad. Esta última vertiente es la que toma el populismo. Presenta al pueblo como una alternativa que a veces permite a dirigentes carismáticos establecer formas no democráticas de consenso, porque se supone que su figura emana de ese pueblo noble y le representa. Quienes se oponen a estos líderes más bien suelen atender al mito del salvaje amenazador que se aloja en la entraña de la plebe, del pueblo llano. Se establece una especie de oscilación, casi barroca, entre unos y otros. Pienso que, efectivamente, asistimos a un renacimiento del mito del salvaje en el seno mismo de la política, algo que no ocurre solamente en los países subdesarrollados, sino que es un fenómeno que atraviesa fronteras.

¿Estaría esto en relación con la crisis de la política? Se habla de una pospolítica como agotamiento de la política, que se vuelve autorreferencial y espectacularizada. Pero, por otra parte, sobre todo en la distinción entre la política y lo político, se busca esa especie de manantial de la vida política exterior a la política misma.

Sí, equivaldría a la figura de los bárbaros, que pueden traer la salvación o suponer una amenaza. Esta actitud no es nueva. Hace décadas que muchos políticos comprendieron (sobre todo en Estados Unidos, pero no solo allí) que para legitimar sus estados era importante dejar a una parte marginada, hecho que se manifiesta en abstención, en repudio de la política.

¿Si todos participaran, entonces, un “exceso” de democracia sería concebido como amenaza al sistema?

Así se considera. Por lo tanto, según esta actitud antipolítica, se necesitaría una cuota importante de exclusión como requisito para legitimar un sistema que, además, va a tejer estas redes imaginarias y va a convertir esta marginalidad en una amenaza simbólica, que, con todo, genera procesos de cohesión de sectores hegemónicos.

Según lo que ha comentado, una característica central del populismo es la identificación afectiva con el líder. Pero esta identificación puede tener efectos de dos tipos. Por un lado, estaría el peligro de

una especie de retorno de las “mayorías morales”, con todo lo que conlleva. Pero, por otro, nos permitiría hablar de una movilización de afectos en una época de desafección política.

Yo desconfío profundamente de la manipulación de procesos emocionales y sentimentales en la política.

¿Y si eso se utiliza para forjar el nuevo sujeto político (aunque sea bajo la forma de no-sujeto) que muchos están buscando?

Soy consciente de que las energías afectivas están en la política para quedarse, y tal vez estén ahí desde siempre en realidad, pero cuando esto cristaliza en la exaltación de un líder político, llegamos a situaciones potencialmente peligrosas. En general está sucediendo en América Latina, y concretamente diría que es el caso de Venezuela con Chávez. Chávez está utilizando estos recursos para generar un fuerte apoyo popular, con bastante éxito. Pero de todas maneras no ha logrado deshacerse de los mecanismos democráticos, puesto que él mismo llegó al poder mediante ellos. En mi opinión, los ha erosionado, pero no eliminado, lo cual genera dinámicas muy peculiares; tanto, que en las últimas elecciones la oposición obtuvo casi la mitad de los votos.

¿Y esto no podría entenderse precisamente como un signo de que no es un líder autoritario?

Es que es un líder autoritario, pero en un contexto democrático. Ha logrado una modificación notable del sistema político venezolano, ha instalado mecanismos diseñados para la perpetuación del poder del líder, y sobre todo, en relación con las elecciones, ha configurado una red de distritos electorales que le favorece enormemente. El populismo en América Latina ha crecido en un contexto democrático. A finales de los ochenta y los noventa, con la excepción de México y de Cuba, prácticamente toda América Latina pasó a la democracia. México es un caso más tardío, pues llega a la democracia en el año 2000. Allí el populismo había echado raíces muy profundas, prácticamente estaba institucionalizado.

En relación con los indudables logros de una década de izquierda en América Latina, en términos de redistribución de la renta y disminución de la brecha entre ricos y pobres, se distingue entre gobiernos socialdemócratas y gobiernos populistas. ¿Está de acuerdo con esta distinción?

Hay algo en común entre los gobiernos que se reclaman de izquierda, y es el objetivo de la instauración de políticas que resuelvan el terrible problema de la desigualdad y de la injusticia social. Lo que no comparan siempre es la manera de abordarlo. Creo que se han perfilado dos corrientes: la populista en Venezuela, Ecuador y Bolivia, y la socialdemócrata en Chile y Brasil. Lo cual no deja hasta cierto punto de ser sorprendente: Lula parecía proceder de la tradición populista, aunque continuó políticas socialdemócratas sensatas iniciadas por Cardoso. Son dos versiones muy diferentes de la izquierda. La vocación democrática de los socialistas chilenos y el Partido del Trabajo de Lula es enorme. Es más dudosa en los casos de Ecuador, Bolivia y Venezuela. Hay también otras diferencias. En los populistas, lo que tenemos es la afirmación de un líder carismático fuerte, la instauración de estructuras de mediación de tipo clientelar –características de formas de dominación de carácter no democrático– y, desde luego, intentos importantes de redistribución. Pero en cada caso hay que matizar. En Venezuela la redistribución está basada en el uso de la renta petrolera, que tradicionalmente ha sido enorme. Se promueve una actitud difusamente

anticapitalista y retóricamente antiimperialista. No obstante, tiene rasgos típicos del populismo tradicional: economías mixtas, cierta estatalización, pero sin abandonar las reglas capitalistas del mercado. En las tradiciones populistas hay una actitud anticapitalista, pero no una voluntad de acabar con el capitalismo.

¿Se refiere a México?

Allí el populismo lo encabezó López Obrador. Los propios excesos populistas del líder socavaron rápidamente su enorme influencia durante el proceso electoral. En unos meses logró sufrir el desgaste que Chávez está padeciendo en años. La diferencia consiste en que en México hemos sufrido setenta años de populismo social, sabemos de qué trata, y una gran parte de la población desconfió de esa alternativa, tuvo miedo de que fuera una especie de retorno encubierto del PRI y acabó rechazándolo, lo que no es el caso de Venezuela. En Venezuela no se había institucionalizado una tradición populista; después de la caída de Pérez Giménez, había un régimen democrático. De hecho, Venezuela es una de las democracias más antiguas de América Latina.

¿Qué consecuencias tiene en México una crítica tan temprana a una democracia reciente?

Cuando Tocqueville fue a Estados Unidos el país era una democracia joven. Observaba –por regresar al tema de la melancolía– la expansión de una actitud melancólica. Cada vez que intentaban aproximarse a los objetivos que se habían propuesto, estos se alejaban, las promesas de la democracia se esfumaban. En México se cargó excesivamente de esperanzas la idea de la democracia. Se esperaba que solucionara los problemas de la miseria, del narcotráfico, de tantas cosas. Pero no se puede sobrecargar tanto el proyecto democrático, porque esos no son problemas que resuelva directamente la democracia, que es esencialmente un mecanismo de representación política. La transición es un cambio enorme que la gente no valora bastante. No se ha logrado generar un orgullo democrático, de país capaz de realizar una transición pacífica a la democracia. Y, créame, se vive de un modo muy diferente, se disfruta hoy de libertades que antes no había.

En un país como México, con una tradición de violencia muy importante, se produce una transición de terciopelo; deberíamos estar muy orgullosos de ello. Pero gran parte de la intelectualidad mexicana se encuentra sintomáticamente afectada por una actitud melancólica, pesimista. Pasa algo similar a lo que sucede en España: algunos piensan que se vivía mejor contra el régimen. Pero eso es una actitud intelectualista. En México era posible, en todo caso, que la intelectualidad tuviera una relación crítica con el régimen. Con la transición se acaban estos referentes fáciles y la intelectualidad, sobre todo la que quería ser de izquierda, no tiene un discurso coherente; y hoy día no sabe muy bien hacia dónde tirar. Empieza a generarse un sentimiento de desencanto y de aceptación casi pasiva de retorno del antiguo régimen; un régimen que, además, no regresará. Nuestro futuro puede parecerse más a lo que ha pasado en Argentina. La cultura del PRI puede desarrollarse de manera similar a la cultura peronista, esto es, puede terminar por permear todas las instancias políticas.

¿Cuál sería entonces la responsabilidad de los intelectuales?

Yo lo he dicho muchas veces en México: debemos sostener un orgullo democrático, pero al mismo tiempo una actitud crítica. **M**



Ilustración: Adrià Llarch

Coctelerías

Texto **Empar Moliner** Escritora

No hace tanto yo vivía en Barcelona y tenía mucho tiempo. También tenía una moto y cuando quería ir a un bar solo tenía que bajar a la calle y ponerla en marcha. Siempre me ha gustado ir sola a los bares y a los restaurantes y me sorprende oír que hay quien no lo ha hecho nunca. También me gusta hacerlo en compañía, claro, pero prefiero ir sola a ir con alguien a quien le dará igual lo que coma o lo que beba.

Entonces, en esa época en la que tenía tanto tiempo, solía tomar cócteles a diario. Por eso me gustaba tanto la calle Aribau. Allí había tres coctelerías (bueno, siguen ahí) que me encantaban. El Dry Martini, el Harry's y el Ideal. Durante el trayecto cantaba canciones como *My curse*, de The Afghan Whigs, o *Rainy day at the theme park*, de Àlex Torió, y pensaba en el cóctel que me tomaría. Un Margarita, un Pisco Sour, un Dry Martini, un Negroni, un Old Pal (que es como un Negroni, solo que con whisky en lugar de ginebra). Me paraba un momento en la esquina de Mallorca con Aribau y elegía alegremente el bar.

Lo elegía siempre en función del turno de los camareros y del cóctel elegido. "Es jueves por la tarde, luego, el camarero que a mí me gusta no tiene turno en el Ideal..." Cuando vas mucho a un lugar, tanto que los demás clientes ya respetan tu sitio en la barra, te parece que este camarero o este otro es el que sabe hacer este cóctel o este otro mejor que los demás. Si quería, por ejemplo, un Bloody Mary iba al Dry

Martini, donde hay una camarera que los hace especialmente amargos. Y si quería un negroni iba al Harry's, donde Quim, que en esa época era camarero y hoy es propietario, me los hacía más cargados de ginebra, porque me gustan así. Si quería un Margarita, al Harry's. Si quería un Gimlet, al Ideal. Si quería un Pisco Sour pero quería ir al Harry's sabía que tenía que llevar un huevo en el bolso (lo hacía) porque en el bar no tenían y es un cóctel que lleva huevo.

El Ideal es ideal al mediodía. Hay canapés y la barra está llena de hombres que hablan de fútbol y cierran negocios. Me encanta escucharles. El Harry's me gusta por la tarde. Entrar y ver el cartel: "Hoy recomendamos..." Y debajo, en letras negras, el cóctel recomendado. Alguien que tomaba copas conmigo en ese bar (aún las toma) me hizo notar que había un cóctel llamado Empire. Nunca nos gustó, pero contábamos el paso del tiempo a través de él. En ese cartel los cócteles recomendados iban por orden alfabético. El Alexander era de los primeros. El Whisky Sour, de los últimos. El Gibson (que es el Dry Martini, pero con cebollita, en lugar de aceituna) aparecía –ya lo aprendimos– un día antes que el Gimlet, que siempre pedíamos. Y un día, de repente, volvíamos a ver el Empire en el cartel. "Ya ha pasado un mes...", decíamos.

Un buen plan era empezar a tomar copas con patatas fritas sobre las ocho de la tarde y a las nueve ir al bar de al lado a pedir la carta de los bocadillos. Es un bar muy normal, de esos

que se han especializado en sándwiches de tres pisos. Luego, el propio camarero del Harry's se iba al bar de los bocadillos y nos encargaba el que habíamos elegido, que nos podíamos tomar en la misma barra de la coctelería. A veces salíamos a cenar y el camarero nos decía: "Pagad luego, cuando volváis". Porque siempre volvíamos a tomar la copa de después. Un Old Fashioned, por ejemplo. Y venga a hablar atropelladamente hasta que sonaba la música que nos hacía saber que era la hora de cerrar. Dejaba la moto aparcada allí muchas noches.

Tomar cócteles siempre me ha parecido elegante. Por eso, la calle Aribau es de mis preferidas. Ahora tengo menos tiempo y ya no vivo en Barcelona. He dejado un poco los destilados y me he pasado al vino, como Bukowsky. Pero si me encuentro en esa calle me gusta entrar a saludar a mis amigos y si es más tarde de las doce del mediodía tomo una copa. Allí siguen los bebedores de siempre, que entonces me saludaban con una inclinación de cabeza. Y ese más hablador, del que procurábamos zafarnos. Y aún se pasea entre las mesas Violeta la Burra, que, agitando las castañuelas, vende sus cedés y sus rosas (y siempre encuentra algún jovencito que le compra porque la encuentra exótica y así puede hacerse el moderno con sus amigos). Y el vendedor de rosas pakistaní con cara de doctor. Y el de mecheros. Y la pareja que siempre discutía. Algún cliente ha muerto, me contó Quim el otro día. **M**