



UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Las tesis de Belgrano

**Facultad de Derecho y Ciencias Sociales
Carrera de Licenciatura en Ciencia Política**

**El desliz de la biopolítica en el discurso de la
modernidad**

Nº 117

Emmanuel Taub

Tutor: Luis A. Isuardi

Departamento de Investigación
Junio 2004

Índice

INTRODUCCIÓN	5
CONSTRUCCIÓN DE UN MARCO TEÓRICO	7
QUÉ ES LA BIOPOLÍTICA	7
EL CAMPO Y SUS HABITANTES	12
El campo: espacio político de la modernidad	12
El Homo Sacer: habitante del campo	13
LA SIGNIFICACIÓN BIOPOLÍTICA DE AUSCHWITZ E HIROSHIMA	14
SÍNTOMAS DEL DESLIZAMIENTO... ..	17
EL CONTEXTO DE CAMBIO: ¿MODERNIDAD/ POSMODERNIDAD?	17
LA NOCIÓN DE PUEBLO. ANTESALA DE LA BIOPOLÍTICA	20
REFUGIADOS, MIGRACIONES Y MULTICULTURALISMO	21
El refugiado como el nuevo actor de la modernidad	21
Las migración y el multiculturalismo: ¿génesis de las zonas de tránsito y los campos?	22
La decantación del Estado-Nación y el papel protagónico de las ciudades multiculturales	26
¿Cuál es el papel que está jugando América Latina en este nuevo contexto?	29
LOS GUARDIANES DEL “ORDEN”: POLICÍA SOBERANA	30
¿EL FRACASO DEL HUMANISMO?	31
ALGUNAS IDEAS SUELTAS (esbozo para unas “palabras finales”)	33
BIBLIOGRAFÍA	36

“Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanezcáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas”.
Giorgio Agamben.

Introducción

Para que el transcurrir del tiempo devenga en historia, un hecho relevante debe marcar y determinar a los hombres de manera tal que su realidad se modifique para siempre. Es por ello que se hace relevante considerar los casos de Auschwitz e Hiroshima como dos sucesos determinantes, dos fracturas, que han generado una nueva etapa para la historia de la humanidad y para el análisis político de la realidad. El advenimiento de nuevos actores, nuevas problemáticas y nuevos fenómenos para analizar es acompañado, y constituido, por estos hechos, identificados como la máxima expresión del horror en nuestro siglo.

Un análisis que no ha partido desde la nada ni, en forma exclusiva, a partir de estos dos hechos determinados, sino que se fue gestando tiempo atrás con la aparición, a finales del siglo XVIII, de una nueva tecnología de poder, regularizadora, llamada biopolítica y la posterior creación de los primeros *campos* para prisioneros de guerra.

Estos hechos se sitúan como una bisagra histórica que marca el inicio de un desliz de nuevos conceptos dentro de la Modernidad. El traspaso hacia el horizonte de la misma modernidad, y el divisar, ya no tan lejano, de una nueva era: la posmodernidad, como generadores de una diferente idea de política comienzan a dejar las pistas para el análisis de nuevas temáticas y un cambio en los paradigmas, sustentados por experiencias y fenómenos que no se consideraban de ordinario como políticos.

Este trabajo se plantea la tarea difícil y ardua de generar un *marco teórico* constituido por categorías que nos permitan un análisis de la realidad de forma más abarcativa. Lo que se intenta, a través de este *marco teórico*, es facilitar el análisis y lograr un aporte, brindando más elementos para enriquecer el discurso de análisis de este nuevo siglo.

La idea de fondo en este trabajo es que, lenta y paulatinamente, se genere un desliz de nuevos conceptos dentro del discurso. Pero estos nuevos conceptos no han caído desde el aire como paracaidistas, sino que son consecuencia de la aparición de fenómenos que se demandan por sí mismos a ser respondidos e interpretados. Para eso, es necesario entenderlos de una manera coherente con el tiempo histórico en que vivimos.

El trabajo está enfocado desde la filosofía política. En primer lugar, debemos aclarar que al ingresar en esta área, estamos ingresando en el plano del *deber ser*. En segundo lugar, como bien lo señala Bobbio, la filosofía política es aquella que se delimita como *la búsqueda del mejor gobierno*, la investigación de *los fundamentos del Estado*, la investigación de la *naturaleza de la política* y el análisis del *lenguaje político*, a diferencia de la ciencia política que la define como un *análisis empírico*. Este pequeño ensayo está centrado en intentar desarrollar y ampliar los límites del *lenguaje político* contribuyendo y profundizando su amplitud y capacidad de análisis.

A partir de las obras de Giorgio Agamben y Peter Sloterdijk como autores directrices, se quiere realizar una vertiginoso recorrido por los nuevos términos y fenómenos de análisis. No se busca cambiar el discurso de la Modernidad, sino brindarle nuevas herramientas para realizar una mejor comprensión de determinados fenómenos.

Este trabajo se divide en dos partes, cada una de ellas aborda una forma de análisis y una temática que, al fin de cuentas, conforman un todo. La suma de ambas partes (*Construcción de un marco teórico* y *Síntomas del deslizamiento*) constituyen el *Marco Teórico*.

La primera parte es la que representa el núcleo duro de los conceptos teóricos fundamentales para el *marco teórico*. En él se aproxima la concepción y la idea de lo que es la Biopolítica desde el punto de vista de Michel Foucault. Se entiende que la biopolítica se dirige al cuerpo en sentido múltiple, a una nueva forma de cuerpo que es la *población*. Se problematiza la idea de población, tanto como problema biológico y como problema de poder. Y se entiende que es el Estado nazi el que hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos. Fue la máxima expresión de la biopolítica.

Es aquí fundamental para nuestro análisis comprender que cuando Foucault dice “dar muerte” no se refiere solamente al asesinato directo, sino también al asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de la muerte de algunos o la muerte política, la expulsión, la criminalización, el rechazo o la marginación. Ese es el biopoder.

Esta es la noción de biopolítica y biopoder (resumida en esta primera aproximación introductoria) que Agamben retoma para realizar su análisis. Él parte de ésta tesis, en donde interpreta que lo que hoy está en juego es la vida, y es por ello que la política se ha convertido en biopolítica. Es la propia separación de la nuda vida (vida simple), que el soberano podía llevar a cabo en determinados momentos a partir de las formas de vida, la que se realiza ahora de forma cotidiana y masiva por medio de representaciones del cuerpo, de la enfermedad, de la salud y de la medicalización de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. Es la vida biológica la que ha aflorado y la que el soberano ha transformado en la forma de vida real y preponderante.

A través de Agamben se introducen dos categorías de análisis sumamente importantes para entender y desarrollar el concepto de biopolítica y el análisis de determinados hechos actuales. Estos son la noción del *campo* como el *espacio político de la modernidad*, y el *Homo sacer*, como el *habitante del campo*.

Sintéticamente, se puede decir que es el poder soberano el que excluye a unos ciudadanos de la vida política. Ellos dejan de ser considerados ciudadanos, como portadores de derechos, y se vuelven hombres sin identidad. El estado, la guerra o la violencia los ha colocado en una nueva realidad caracterizada por la condición de la exclusión. Es ésta característica la que transforma al excluido en un hombre sin derechos, un hombre vaciado de significado: un *Homo sacer*. El hombre es despojado de su humanidad, haciendo nula su existencia y así se vuelve utilizable y eliminable.

Por su parte, el *campo* se transformó en un regulador oculto que inscribe la vida en su propio orden jurídico. Un orden jurídico habitado por hombres sin derechos. Y es por ello, que se convierte en un estado de excepción. Excepción que significa singularización de la vida, suspensión temporal del orden jurídico en donde habita este hombre vaciado de sentido y significado, esta nuda vida.

Por último, para finalizar con el núcleo teórico de la tesina, se aborda a través de Sloterdijk, cuál es la *significación biopolítica de Auschwitz e Hiroshima*. Y como estos dos grandes hechos históricos marcaron el corolario del fracaso de la moral y la Razón. Específicamente, señalaron la fractura histórica del fin de la modernidad. Esto se debe a que éstos son la muestra más fehaciente de que la humanidad sigue siendo igual de destructiva y bárbara, y que ha fracasado el intento humanista de educar al hombre a través del lenguaje.

En la segunda parte del trabajo, se van desarrollando y contextualizando los términos fundamentales de análisis. Poco a poco, se amplían determinados temas que conforman este horizonte entre modernidad y posmodernidad. Es por ello que el nombre de la sección es los *Síntomas del deslizamiento*, o sea, las categorías trabajadas que van deslizándose dentro de la temática y el discurso de la Ciencia Política.

En primer lugar, se analiza el contexto en donde aparecen estos nuevos conceptos, se hace la descripción sobre el quiebre de la modernidad y el advenimiento de la posmodernidad. Para ello, se utilizan los textos de Gilles Lipovetsky y Daniel Bell.

Se plantea que se da un proceso de personalización que surge en el seno del universo disciplinario por lo que el fin de la modernidad (representado por este proceso de personalización) está caracterizado por la alianza de dos lógicas antinómicas: la anexión ostensible de las esferas de lo social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario. Esta característica es la que ha llevado a hablar de *sociedad posmoderna*. Lipovetsky señala que en esta sociedad se generaliza una de las tendencias de la modernidad que inicialmente era minoritaria, específicamente se refiere al individualismo hedonista y personalizado, que se ha vuelto legítimo. La sociedad posmoderna es la sociedad del *deslizamiento*, como si todo estaría en continuo movimiento y deslizándose por sobre los valores clásicos que caracterizaron a la modernidad. Es una destitución y trivialización de lo que en otra época fue superior.

Se retoma, punto seguido, la concepción agambeniana de *pueblo* y su relevancia como la *antesala de la biopolítica*. Sintéticamente, el pueblo se ha transformado en un término que ya no designa únicamente al sujeto político, sino también a una clase de ciudadanos excluida de la política. Ellos dejan de ser considerados ciudadanos, como portadores de derechos, y se vuelven hombres sin identidad.

Un tema que tiene una especial énfasis y extensión en esta tesina es el de los *refugiados*, las *migraciones* y el *multiculturalismo*. Tomando la concepción de refugiado de Agamben, como la única figura pensable del pueblo y la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir, se desarrolla una puesta a punto de algunas de las concepciones más importantes a nivel teórico que existen hoy en día con respecto a los Estados Multiculturales. Se analizan los escritos sobre este tema de Will Kymlicka, Giovanni Sartori y Alain Touraine. Se plantean nuevos conceptos de análisis como las *zonas de paso o tránsito*, y luego se va constituyendo un análisis que nos lleva a la idea de *la decantación del Estado-nación y el papel protagónico de las ciudades multiculturales*. Desde esta perspectiva se utiliza, nuevamente, el análisis de Sloterdijk y su relación con los preceptos propuestos por Jordi Borja y Manuel Castells.

Por último, se introduce el concepto de *policía soberana* y el papel que juega en la actualidad como

guardián del "orden" y se llega al debate final (continuando el análisis realizado en la primera parte sobre *La significación biopolítica de Auschwitz e Hiroshima*) de *El fracaso del Humanismo* y el posible debate futuro, que ya ha comenzado, sobre la continuidad de la especie humana y la repercusión sobre este tema de la biogenética.

I. Construcción de un marco teórico

Qué es la biopolítica

El filósofo francés Michel Foucault dedica una de las últimas clases del curso de 1976 indagando sobre el biopoder y su relación con el Estado. Todo esto, entre la publicación de "Vigilar y Castigar" (1975) y "La voluntad de saber" (1976) en donde retoma el concepto de biopoder y biopolítica.

Lo que realiza Foucault en este curso de 1976¹ es un análisis sobre las relaciones de poder. Para ello entiende que es necesario abandonar el modelo jurídico de la soberanía para realizar una mejor explicación sobre el tema. Intenta estudiar el poder no sólo a partir de términos primitivos de la relación (al individuo como sujeto de derechos o poderes primitivos) sino de la relación misma (la que determina los elementos a los que remite: "...en vez de preguntar a unos sujetos ideales qué cedieron de sí mismos o de sus poderes para dejarse someter, es preciso investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos"²).

Para ello, remite a la guerra como la generadora de las instituciones estatales. Dice que con la evolución de los Estados desde el inicio de la Edad Media las prácticas e instituciones de la guerra han seguido un desarrollo que es posible vislumbrar. Estas instituciones se han ido modificando en el traspaso de las sociedades feudales y los imperios a la conformación de los Estados modernos. Entonces, una sociedad atravesada por las relaciones guerreras se fue sustituyendo por un Estado dotado de instituciones militares. La guerra, según el autor, presidió el nacimiento de los Estados.

Lo que realiza Foucault es un análisis histórico y desde allí la búsqueda en las dualidades y la guerra de razas. Es ahí en donde van a desarrollarse, en el siglo XIX según el autor, dos tipos de desciframientos de la historia: uno que se expondrá en la lucha de clases y el otro en el enfrentamiento biológico.

En cuanto a la evolución de la guerra, es durante el siglo XVIII en que esta se empieza a concebir como una guerra de razas. Este será el tema que luego se transformará en el racismo de Estado. Para poder entender esto hay que ver como es que nace este tipo de concepción.

Es a partir del siglo XIX cuando se produce una consideración de la vida por parte del poder, "...un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de los biológico"³. Hay que entender la teoría clásica de la soberanía en donde el derecho de vida y de muerte era uno de sus atributos fundamentales. El soberano tenía derecho de vida y de muerte, o sea que podía hacer morir y hacer vivir. Esto significaba que la vida y la muerte están dentro del campo del poder político, o sea que "...frente al poder, el súbdito no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto"⁴, se encuentra en un estado neutro y es el soberano quien decide que el hombre siga viviendo o muera. Y ésta vida o muerte de los súbditos solamente se convierte en derecho por la decisión del soberano.

"El efecto del poder soberano sobre la vida sólo se ejerce a partir del momento en que el soberano puede matar. (...), el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia misma de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida"⁵.

Sin embargo, en el siglo XIX se transforma el derecho político de manera tal que el derecho de soberanía de hacer morir y dejar vivir aparece de manera inversa. Esto significa que de ahora en más el poder es de *hacer vivir y dejar morir*.

Para los contractualistas los individuos se reúnen en miras de constituir un soberano porque se sienten apremiados por el peligro o la necesidad: lo hacen para proteger su vida. Entonces, los individuos constituyen un soberano para poder vivir. De esta manera incluyen a la vida entre los derechos del soberano. Lo que Foucault demuestra es que comienza a problematizarse la cuestión de la vida en el campo del pensamiento político, del análisis del poder político. A este análisis se debe agregar que entre fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII aparecen una tecnología disciplinaria del trabajo, a través de un sistema de vigilancia,

1. FOUCAULT, MICHEL; *Defender la sociedad*; Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica; 2000.

2. FOUCAULT; op.cit. p.239

3. FOUCAULT; op.cit. p.217

4. FOUCAULT; op.cit. p.218

5. Ibidem.

jerarquías, inspecciones, escrituras e informes. Esto está relacionado con un proyecto humanista de domesticación del hombre para prevenir la barbarie⁶.

En la segunda mitad del siglo XVIII, según el autor, aparece una nueva tecnología de poder que ya no es una tecnología disciplinaria pero que, sin embargo, no la excluye. Es una tecnología de otro nivel y otra escala. La tecnología de poder disciplinaria estaba dirigida al cuerpo, trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que se deben vigilar, adiestrar, utilizar y/o castigar. Es un poder que se ejerce sobre el cuerpo en forma de individualización. En cambio, esta nueva tecnología se aplica al hombre como ser viviente, está destinada a la multiplicidad de los hombres en la medida en que forma una masa global afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida como el nacimiento, la muerte, la producción o la enfermedad. Es un ejercicio masificador, que se dirige al hombre-especie. “Luego de la *anatomopolítica* del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, (...) lo que (...) llamaría una *biopolítica* de la especie humana”⁷.

La biopolítica es una nueva tecnología de poder. Como señala Foucault, es un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de producción o la fecundidad de una población. Una tecnología en lucha ya no de enfermedades o epidemias, sino contra las endemias, o sea, la forma, naturaleza, extensión, duración e intensidad de las enfermedades reinantes en la población. “...la enfermedad como fenómeno de población: ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida –la epidemia– sino como la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita”.

A su vez, estos fenómenos conducen a la introducción de una medicina que estará enfocada en la higiene pública, los cuidados médicos y la medicalización de la población. Existe también otro campo de intervención de la biopolítica, este será el problema de la vejez, especialmente importantes desde el siglo XIX con el desarrollo industrial, en donde el individuo por causa de la vejez queda afuera del campo de actividad o capacidad. Aparece así la problemática de los accidentes, la invalidez y diversas anomalías por las que es necesario que la biopolítica introduzca instituciones asistenciales y mecanismos más sutiles como los seguros, mecanismos de ahorro individual y colectivo o de seguridad.

El último ámbito que señala Foucault es aquél que se basa en las relaciones entre la especie humana, como seres vivientes y su medio de existencia, como el medio geográfico, climático o hidrográfico. O sea, los problemas que estos medios generen al ser humano como especie. También como medio el autor reconoce aquellos en donde aunque no sean naturales, tiene efectos sobre la población, son los medios creados por ella: las ciudades por ejemplo.

“...la biopolítica va a extraer su saber y definir el campo de intervención de su poder en la natalidad, la morbilidad, las diversas incapacidades biológicas, los efectos del medio”⁸.

La aparición de la biopolítica trae consigo una modificación en las instituciones reinantes hasta ese momento. Este nuevo elemento era desconocido tanto para la teoría del derecho como para la práctica disciplinaria. En primer lugar, según el autor, la teoría del derecho no problematizaba más allá de la relación entre el individuo y la sociedad. “...el individuo contratante y el cuerpo social que se había constituido en virtud del contrato voluntario o implícito de los individuos”⁹. Por el otro lado, en cuanto a lo disciplinario tenían una relación práctica entre el individuo y su cuerpo. El cambio consta en que esta nueva tecnología del poder, la biopolítica, no se dirige a la sociedad ni al individuo como cuerpo. La biopolítica se dirige el cuerpo en sentido múltiple, a una nueva forma de cuerpo que es la *población*. Se problematiza la idea de población, tanto como problema biológico y como problema de poder.

Otro de los elementos que toma la biopolítica y que modifica en su aplicación es la naturaleza de los fenómenos que toma en cuenta. Se centra en fenómenos colectivos con efectos económicos y políticos y que se vuelcan sobre las masas. Estos fenómenos son aleatorios y generan a nivel colectivo determinadas constantes. Además tienen una duración, un límite de tiempo. En resumen, como indica Foucault, son los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración en los que la biopolítica se concentrará. Entonces, la biopolítica introducirá mecanismos diferentes a los disciplinarios. Habrá un interés de intervenir sobre aquellos fenómenos generales: “Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, (...), de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio (...); en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar (...) un estado de vida”¹⁰.

6. Este tema será retomado más adelante en el capítulo “¿El fracaso del humanismo?”.

7. FOUCAULT; op.cit. p.220

8. FOUCAULT; op.cit. p.222

9 Ibidem.

10. FOUCAULT; op.cit. p.223

Es la tecnología del biopoder, esta tecnología de poder que se centra sobre la población, la que establece un poder continuo, es el poder de *hacer vivir*, como antítesis del poder soberano de *hacer morir y dejar vivir*. A este poder de hacer vivir y dejar morir Foucault lo llama poder de *regularización*.

Desde el siglo XVIII hay dos tecnologías de poder: una disciplinaria (que se centra en el cuerpo, que produce efectos individualizadores y que manipula al cuerpo) y una regularizadora (que se centra en la vida y no en el cuerpo, que reagrupa los efectos de masas de la población, que busca controlar los riesgos hacia ella, que ya no busca el “adiestramiento” individual sino el equilibrio global). En resumen, primero se produjo una adaptación de los mecanismo de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento, es lo que Foucault identifica como la disciplina (siglo XVII y principios del XVIII): las instituciones que por ejemplo llevaron adelante este proceso fueron (o son) la escuela, el hospital, el cuartel o el taller. Luego de mediados del siglo XVIII aparece esta segunda adaptación a los fenómenos globales que son los fenómenos de la población entendidos como procesos biológicos de las masas humanas.

A todo esto Foucault lo identifica a través de dos series: en primer lugar la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones, y en segundo lugar, la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. “Un conjunto orgánico institucional: la *organodisciplina* de la institución, (...), y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado”¹¹.

Es preciso que se entienda que estos dos mecanismo (el disciplinario y el regularizador) que aparecen de forma separada en el tiempo no por ello no pueden convivir. Es más, ambos mecanismos desde su generación se van articulando. Ejemplos de esto son la diagramación y regularización en las ciudades o el tema de la sexualidad como confluencia de los mecanismos disciplinarios (vigilancia permanente) y los mecanismos regularizadores (por sus consecuencias procreadoras).

Foucault señala que existe un elemento que circulará entre lo disciplinario y lo regularizador, o sea, que se aplica al cuerpo y a la población: este elemento es la *norma*. “La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar”¹². Así aparece la sociedad de normalización, aquella, en donde se cruzan la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Esta es la característica fundamental que surge desde el siglo XIX.

Es también a partir de este siglo en donde surgen paradojas en el ejercicio del biopoder. Una de estas paradojas es la del poder atómico, que no es solamente el poder de matar sino es la capacidad de fabricar y utilizar la bomba atómica. Aparece el juego de un poder de soberanía que mata pero ya no al cuerpo, sino a la vida misma. Es capaz de suprimir la vida, pero suprimirla como poder capaz de asegurarla. O está el poder soberano de utilizar la bomba atómica o el biopoder sobre el derecho soberano. En definitiva, son dos excesos de biopoder, que surgen cuando el hombre tiene técnica y la posibilidad política sobre la vida.

Desde aquí, Foucault comienza a analizar la relación entre biopolítica y el racismo. Es desde este lugar en donde se desprenderá la relación con Agamben y donde iremos identificando nuevos elementos para el marco analítico que nos posibilitará un análisis más completo sobre la realidad de los excluidos, los refugiados y los desplazados forzosos.

Hasta aquí Foucault define la biopolítica como «el modo en que, desde el siglo XVIII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros»¹³. Ahora se pregunta “¿cómo va a ejercerse el derecho de matar y la función del asesinato, si es cierto que el poder de soberanía retrocede cada vez más y más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario o regulador? (...) ¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objetivo esencial de hacer vivir? ¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?”¹⁴. La respuesta es, básicamente, a través del racismo. Es con el surgimiento del biopoder con el que el racismo se inscribe en los mecanismos del Estado. Se inscribe, según el autor, como un mecanismo fundamental del poder ejercido especialmente en los Estados modernos.

Entonces, para entender esto debemos definir qué es el racismo. Según Foucault, el racismo es la forma en que es posible acabar con la vida que el poder tomó a su cargo, la posibilidad de determinar quienes son los que deben vivir y los que deben morir. Es introducir un tipo de censura y diferenciación dentro de los pueblos, determinándolas en razas, superiores e inferiores. La primera función del racismo es la de fragmentar, en que sentido, en el sentido de hacer cesuras; en dónde: dentro del *continuum* biológico que aborda el biopoder.

11. FOUCAULT; op.cit. p.226

12. FOUCAULT; op.cit. p.228-229

13. FOUCAULT, MICHEL; «*Nacimiento de la biopolítica*»; Rev. Archipiélago, n° 30, 1997

14. FOUCAULT, MICHEL; *Defender la sociedad*; Buenos Aires; Fondo de Cultura Económica; 2000; op.cit. p.230

Existe también una segunda función, esta consiste en establecer una relación positiva del tipo “<cuanto más mates, más harás morir>, o <cuanto más dejes morir, más, por eso mismo vivirás> (...). Es la relación bélica”¹⁵ en la cual para vivir es necesario que mates a tus enemigos. El racismo pone en funcionamiento esta relación de tipo guerrero por la cual para vivir es necesario que el otro muera. Esta relación se traducirá en la necesidad de desaparición de las razas inferiores, entonces mayor cantidad de anormales serán eliminados y el <yo> no como individuo sino como especie más vivirá, y lo hará de forma más fuerte y vigorosa. Esta es la relación biopolítica. En donde la muerte del otro, de la mala raza hará que mi vida sea más sana y pura. “...la muerte, el imperativo de muerte, sólo es admisible en el sistema de biopoder si no tiende a la victoria sobre los adversarios políticos sino a la eliminación del peligro biológico y al fortalecimiento, directamente ligado a esa eliminación, de la especie misma o la raza”¹⁶. Es por ello que la raza y el racismo configuran las formas en las que se hace aceptar dar muerte en una sociedad de normalización.

El racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. Como señalan tanto Foucault, y como luego veremos en Agamben o Sloterdijk, es el exterminio llevado a cabo por los nazis la máxima expresión del horror de la biopolítica en la historia del Estado moderno. Fue la sociedad más disciplinaria y aseguradora. Es por ello que “...en el Estado nazi todo el mundo tiene derecho de vida y de muerte sobre su vecino, aunque sólo sea por la actitud de la denuncia, que permite efectivamente suprimir o hacer suprimir a quien tenemos al lado”¹⁷. Pero también el régimen nazi buscó exponer su raza al peligro absoluto y universal de la muerte, ya que solamente de esta manera podía constituirse su raza en la raza superior frente a las demás exterminadas o sometidas. “...el Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos”¹⁸. El Estado nazi fue un Estado racista, asesino y suicida.

El racismo es la condición, según Foucault, gracias a la cual se puede ejercer el derecho a matar. Es aquí fundamental para nuestro análisis que cuando dice **dar muerte no es solamente el asesinato directo, sino también el asesinato indirecto: el hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de la muerte de algunos o la muerte política, la expulsión, la criminalización, el rechazo o la marginación**. Ese es el biopoder.

Giorgio Agamben¹⁹ retoma el concepto de biopolítica deconstruyéndolo desde una perspectiva filosófica y dándole una resignificación y continuidad en los conceptos analizados por Foucault.

Para esto retoma el análisis desde la concepción griega, dice que en ella no existía una sola palabra para decir *vida*. Existían dos términos distintos, el de *zoé* y el de *bíos*. El primero significaba “...el simple hecho de vivir común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses) y *bíos* (...) la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”²⁰. Cuando el autor utiliza el término *forma-de-vida* lo que trata de demostrar es que esta se entiende como una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no se puede aislar la vida como una vida vacía, como una vida simple, (simple del hecho biológico de simplemente vivir), como una nuda vida.

Esta vida que no puede separarse de su forma es una vida que en su modo de vivir se juega el vivir mismo, el acto de vivir y en la que se ve un modo de vivir. Esto quiere decir que la vida humana está definida “...en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo *potencia*”²¹. Entonces, el hombre, como un ser de potencia (con potencialidad a elegir o no elegir, de hacer o no hacer) es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, su vida está asignada irremediable y dolorosamente a ella. Esto es lo que según Agamben constituye a la forma-de-vida como vida política.

Sin embargo, el poder político, dice el autor, se funda en la separación de la esfera de la nuda vida con respecto al contexto de las formas de vida. “En el derecho romano, *vida* no es un concepto jurídico, sino que indica el simple hecho de vivir o un modo de vida particular. No hay en él más que un caso en que el término *vida* adquiere un significado jurídico que lo transforma en un verdadero...” término técnico: “...es el de la expresión *vitae necisque potesta*, que designa el poder de vida y de muerte del *pater* sobre el hijo varón”²².

Lo que quiere decir es que en el derecho la vida aparece como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte. Este derecho de vida o de muerte que es válido para el padre es el que se transfiere al

15. Ibidem.

16. FOUCAULT; op.cit. p.231

17. FOUCAULT; op.cit. p.234

18. FOUCAULT; op.cit. p.235

19. AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001.

20. AGAMBEN; op.cit. p.13

21. AGAMBEN; op.cit. p.14

22. Ibidem.

soberano. Es así como es posible entender a Hobbes y su teoría de la soberanía. Allí es en donde en el estado de naturaleza se está constantemente expuestos a la amenaza de muerte, y donde la vida política bajo la protección del soberano (representado por el Estado, el Leviatán) es estar expuesto a esa amenaza de muerte que ahora ya no se encuentra en manos de todos sino en las manos de éste, el soberano. “El estado de excepción, sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquél en que la nuda vida [la vida simple, la vida no política], que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella es siempre la nuda vida”²³.

El autor analiza la obra de Walter Benjamín y subraya una frase en la que dice que la tradición de los oprimidos muestra que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Esto quiere decir que el poder no tiene otra forma de legitimación, sobre todo hoy en día, que la situación de peligro grave a la que apela de forma permanente y a la que al mismo tiempo y de forma secreta intenta reproducir. Esto se debe a que la nuda vida se ha vuelto la forma de vida dominante. O sea que, el estado de excepción a pasado a ser normal y se a dividido la concepción de nuda vida de la forma-de-vida.

Agamben retoma la tesis de Foucault en donde lo que hoy está en juego es la vida, y es por ello que la política se ha convertido en biopolítica. Ya que es la propia separación de la nuda vida, que el soberano podía llevar a cabo en determinados momentos a partir de las formas de vida, la que se realiza ahora de forma cotidiana y masiva por medio de representaciones del cuerpo, de la enfermedad, de la salud y de la medicalización de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. Es la vida biológica la que ha aflorado y la que el soberano ha transformado en al forma de vida real y preponderante.

Es por ello que el autor señala que “Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo irrevocable de cualquier soberanía”²⁴.

Un trabajo de Bernard Aspe y Mutile Combes²⁵ nos ayudará a entender de mejor manera la tesis de Agamben. Ella se basa, dicen los autores, en que la relación entre *el poder soberano y la nuda vida* es una relación de captura, sobre la base de una estructura de excepción. En tanto que es eso que instituye un orden jurídico, el poder soberano debe conservar al mismo tiempo la posibilidad de suspenderlo. De este modo se procura, en el sentido de este orden, un espacio de excepción. Es sólo por esto último que el orden instituido, el espacio normativizado, adquiere su consistencia, ya que solamente en la medida en que el poder mantiene la posibilidad de manifestar de nuevo su potencia fundadora, estará en condiciones de imponer la normalización que de él proviene. En otros términos: es en la medida en que está en condiciones de decretar el estado de excepción, que el poder es llamado poder soberano. Es en el seno del espacio de excepción en donde la operación fundamental del espacio del poder se comprende como la posibilidad de aislar, en cada sujeto, una vida nuda, vida irremediabilmente expuesta a la excepción soberana, y que en tanto tal, asegurará por consiguiente al poder una toma directa. El estado de excepción es así el reverso de la norma, *no lo contrario del orden instituido, sino el principio que le es inmanente*.

El *campo* nombra este espacio en la historia reciente de un modo tan particular, que se convierte en el momento en el que la regla y la excepción se vuelven indiscernibles, y en el que, a partir de ahí, los límites del espacio de excepción tienden a disolverse y, de este modo, a generalizar la excepción como estructura, que ella misma tiende a concernir inmediatamente y sin interrupción al conjunto de los hombres.

Entonces, resumiendo, el poder soberano excluye a unos ciudadanos de la vida política. Ellos dejan de ser considerados ciudadanos, como portadores de derechos, y se vuelven hombres sin identidad. El estado, la guerra o la violencia los ha colocado en una nueva realidad caracterizada por la condición de la exclusión. Es esta característica la que transforma al excluido en un hombre sin derechos, un hombre vaciado de significado: un **Homo sacer**. El hombre es despojado de su humanidad, haciendo nula su existencia y así se vuelve utilizable y eliminable.

El *campo* se transformó en un regulador oculto que inscribe la vida en su propio orden jurídico. Un orden jurídico habitado por hombres sin derechos. Y es por ello, que se convierte en un estado de excepción. Excepción que significa singularización de la vida, suspensión temporal del orden jurídico en donde habita este hombre vaciado de sentido y significado, esta nuda vida. La muerte es la sombra sobre la espalda de todo aquél que habita un campo, que habita en este *estado de excepción*.

23. AGAMBEN; op.cit. p.15

24. AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001; op.cit. p.18

25. ASPE, BERNARD; COMBES, MUTILE; *Retorno al campo como paradigma biopolítico*; Revista Multitudes; marzo 2000.

El *campo* y sus habitantes

El *campo*: espacio político de la modernidad

Cuando Agamben²⁶ comienza a realizar el análisis sobre qué es un *campo* expresa en primer lugar (y especialmente a *lugar*) que lo que ocurrió en los campos de concentración supera de forma superlativa el concepto jurídico de crimen. Esto sucede de tal manera que con frecuencia, dice, se ha omitido la consideración de la específica estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron.

El *campo* aparece como el lugar en que se realizó la más absoluta condición inhumana que se haya dado nunca en la tierra. El autor dice que es necesario considerar al *campo* como una matriz oculta, "...el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos"²⁷, esta es la mejor manera para poder entender qué es un *campo* y cómo fue posible que ocurra lo que allí sucedió. Además, nos permite realizar un despliegue analítico del concepto siguiendo las líneas del autor para entender de una manera más amplia la realidad.

Agamben comienza su análisis a través del debate que algunos historiadores tienen sobre la aparición de los primeros *campos*. En definitiva, dice el autor, el *campo* es la extensión a toda una población civil de un estado de excepción surgido de una guerra colonial. Lo que se intenta demostrar con esto es que los *campos* no nacen del derecho ordinario sino del estado de excepción y de la ley marcial. "El *campo* es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en regla"²⁸, la custodia protectora que es la que le da al Estado la capacidad para proclamar el estado de excepción como un poner bajo custodia a determinados individuos en miras de la seguridad general de una población, es la que se ha extendido y mantiene su vigencia en la situación normal.

El *campo* en cuanto estado de excepción "...es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. (...). El *campo* es, (...), la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de instaurar el cual se funda el poder soberano, se realiza de manera estable. (...) Sólo porque los campos constituyen, (...), un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos"²⁹.

Agamben se pregunta sobre qué es lo que en realidad han vivido los habitantes de los *campos*. Y da tanto el ejemplo del judío en Auschwitz o una mujer bosnia en Omarska, en donde no entraron al *campo* por una elección política, sino por lo que tenían de más privado e incommunicable. Esto es por su sangre, su cuerpo biológico. Es por ello que dice que el *campo* es "...el lugar inaugural de la modernidad: el primer espacio en el que acontecimientos públicos y privados, vida política y vida biológica se hacen rigurosamente indistinguibles. En cuanto ha sido separado absolutamente de la comunidad política y reducido a nuda vida (...), el habitante del *campo* es, en rigor, una persona absolutamente privada. Y sin embargo, no hay ni un solo instante en que le sea posible encontrar refugio en lo privado; esta indiscernibilidad constituye la angustia específica del *campo*"³⁰.

Es por esta razón que la persona que ingresaba en el *campo* entraba en una "zona gris", una zona en donde no era posible distinguir entre interior y exterior, entre excepción y regla, lícito e ilícito, como dice Agamben: "cualquier tipo de producción jurídica había desaparecido". La persona que ingresaba en el *campo* había perdido (porque había sido despojado) de su condición política, estaban reducidos a la nuda vida. Es por ello que el *campo* es el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica (esta nuda vida) sin mediación alguna. Estas son las razones por las que Agamben dice que "**el *campo* es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer*"³¹ se confunde virtualmente con el ciudadano"**³².

Agamben extiende, entonces, su análisis del estado de excepción ya que según él si el *campo* es la materialización de este estado de excepción y la "morada" para la nuda vida **estamos en frente de un *campo* cada vez que se crea una estructura con estas características (con independencia de la dimensión y densidad de los crímenes que allí se ejecutan o ejecutaron y cualesquiera que sean su dominación y sus peculiaridades topográficas).**

26. AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001.

27. AGAMBEN; op.cit. p.37

28. AGAMBEN; op.cit. p.38

29. AGAMBEN; op.cit. p.39

30. AGAMBEN; op.cit. p.102

31. *Homo sacer* es una oscura figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión, o sea, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate sin ser responsable jurídico ni penable por dicho acto. Agamben, según Ricardo Forster en su artículo titulado "Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie", señala que la originalidad de el autor está en que la presencia del *Homo sacer*, de este sujeto de la exclusión, funda la posibilidad de la ciudad de los hombres.

32. AGAMBEN; op.cit. p.40

Actualmente la hipótesis sobre la conformación y extensión de los *campos* va tomando forma, especialmente en su extensión, como *Zonas de tránsito*. Ya que tan *campo* es el estadio de Bari en donde en 1991 la policía italiana amontonó provisoriamente a los inmigrantes albaneses hasta devolverlos, como las bases en donde EEUU tiene detenidos a los inmigrantes cubanos hasta repatriarlos, tan *campo* son las comisarías, los centros de detención en los aeropuertos, las zonas de detención portuarias por ejemplo en el mediterráneo, y los guetos, en donde el inmigrante, el “ilegal”, el “balcero”, el “africano” o el “negro” entran en una zona de absoluta indeterminación, en donde la nuda vida y la vida política entran en esa indeterminación por lo menos en determinados momento (luego se verá que por este tránsito por los *campos* se desprende el término de *Zona de tránsito*).

Es por esto que el autor señala que el nacimiento del *campo* en este tiempo aparece como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Esto quiere decir que el surgimiento al que se refiere se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno basado en un territorio y un determinado orden jurídico que es el Estado, mediado por reglas automáticas de inscripción en la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera. Y es el Estado quien decide asumir entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. Es entonces cuando “...el campo se convierte en el nuevo regulador oculto de la de la inscripción de la vida en el orden jurídico, (...), en el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal”³³. Es por ello, dice Agamben, que el estado de excepción, que era una suspensión temporal del orden jurídico, se hace ahora un nuevo y estable sustrato espacial en el que habita esa nuda vida que ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. “*La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y lo que llamamos campo es esta separación*”³⁴. A un orden jurídico sin localización que es la institución jurídica del estado de excepción le corresponde ahora una localización sin orden jurídico que es el *campo* como espacio permanente de excepción.

Entonces, el *campo* se conforma dentro del Estado como una localización dislocante, dislocante entre las formas de vida y las normas jurídicas. Y es así, como localización dislocante, como el *campo* se convierte en la matriz oculta de la política. El autor toma como un ejemplo actual, para el momento de publicación de su ensayo, los *campos* en los territorios de la antigua Yugoslavia. Dice Agamben, que lo que se está produciendo es una ruptura del viejo *nomos* y una dislocación de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas. Lo que sucede allí es la formación de *campos* de estupor étnico.

“El *campo*, que ahora se ha instalado sólidamente en [el seno de la Ciudad], es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta”³⁵.

El Homo sacer: habitante del campo

Como ya se señaló en una nota al pie anterior, el *Homo sacer* es una oscura figura del derecho romano arcaico que rescata Agamben³⁶. Es en ella característica que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión, o sea, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate sin ser responsable jurídico ni penable por dicho acto de aniquilamiento.

El *homo sacer* es el hombre vaciado de derechos y de significados, es el regreso al *zoé*, a la nuda vida. Al representar la nuda vida, su vida es una vida a la que cualquiera pueda matar. Como señala Ricardo Forester³⁷ lo que logra Agamben es a través de la figura del *homo sacer* hacer pensable el mecanismo que constituye la figura del poder soberano como fuente de exterminio sin contradecir al propio derecho. Lo que ha captado es ese momento obturado por el *logos* en el que el humano es despojado de su humanidad, nulificada su existencia y, por tanto, utilizable y eliminable según las necesidades políticas del soberano (el Estado en el sentido moderno del término).

Agamben dice que cuando en las sociedades modernas “...sus fronteras se desvanecen y se hacen indeterminadas, la nuda vida que allí habitaba queda liberada en la ciudad y pasa a ser a la vez el sujeto y el objeto del ordenamiento político y de sus conflictos, el lugar único tanto de la organización del poder estatal como de la emancipación de él”³⁸. La política no se funda, dice el autor, como lo ha venido sosteniendo Occidente en el gesto de la libertad. Sino que es fundada en la presencia-ausencia de la nuda vida en la ciudad, o sea, que es a partir de ella que se articula el ordenamiento político. La exclusión-inclusiva es la

33. AGAMBEN; op.cit. p.42

34. Ibidem.

35. AGAMBEN; op.cit. p.43

36. AGAMBEN, GIORGIO; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*; Pre-Textos; Valencia; 1998.

37. FORSTER, RICARDO; *Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie*; España; ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política; N°23 (diciembre 2000).

38. AGAMBEN, GIORGIO; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*; Pre-Textos; Valencia; 1998; op.cit. p. 19

clave que permite desarticular la maquinaria del poder soberano. Es ahí donde están las líneas que dividen entre la vida y la muerte, es por ello que Agamben indica que todos los súbditos son potencialmente nuda vida; la amenaza continua del poder soberano, el verdadero secreto de su dominio, es esa potencialidad a través de la cual todo hombre es pasible de ser matado por el Estado. Solamente basta recordar que los Estados-nación condujeron, a lo largo de los últimos siglos, a grandes porciones de sus poblaciones hacia guerras en las que fueron exterminados millones de seres humanos convertidos en *Homo sacer*, es decir, en vida matable pero insacrificable en aras de políticas estatales que actuaron en el marco de la legalidad jurídica y del estado de derecho.

En el nazismo este *homo sacer* fue representado por el judío. «El judío, bajo el nazismo, es el referente negativo privilegiado de la nueva soberanía biopolítica y, como tal, un caso flagrante de *homo sacer*, en el sentido de que representa la vida que se puede suprimir impunemente, pero no sacrificar (...). La verdad, difícilmente aceptable para las propias víctimas, pero que no obstante nosotros debemos de tener el coraje de no recubrir de un velo sacrificial, es que los judíos no fueron exterminados en el curso de un holocausto delirante y desmesurado, sino literalmente, según las palabras de Hitler, <como piojos>, es decir, en tanto que vida nuda»³⁹.

La política eugenésica llevada adelante por el nazismo ha sido ante todo consecuencia de una política en donde se quería la producción de un cuerpo biológico a partir de la destrucción de todo elemento sospechoso de degenerarlo: judíos y gitanos, así como también lo fueron para ellos los enfermos mentales, los homosexuales o los bolcheviques. Todos estaban identificados por una preocupación nazi por la raza, es por ello que buscaban exterminarlos, por representar vectores de la degeneración.

Entonces, con el nazismo el *campo* aparecerá plenamente a la luz por sí mismo, en tanto que excepción que perdura, y que en ese sentido tiende a convertirse en la regla. Y con él aparece quien lo habita, el hombre sagrado, en su diferencia con el hombre sacrificable. El *homo sacer* es aquel que, despojado de sus derechos, puede ser matado sin que ello constituya un asesinato, y no puede tampoco ser el objeto de un sacrificio según las formas rituales, de suerte que se encuentra excluido a la vez del derecho humano y del derecho divino, perteneciendo a una zona vaga en donde naturaleza y derecho ya no se distinguen. Es en ese sentido que Agamben llamará al habitante del campo la vida nuda, matable, pero no sacrificable, expuesta a la decisión soberana.

La significación biopolítica de Auschwitz e Hiroshima

“...Todo está en su lugar.
He vivido y vivo con nitidez
mis rótulos de propiedad privada.
Pero mi indignancia se llama raza humana.

No lo olvidé
quien halle estrías en mis venas,
cicatrices de alumbre,
grietas jamás cerradas.

Hiroshima
Guernica
Auschwitz
Vietnam
Camboya

fueron también mi nombre,
mi familia,
mi casa”.

Ana Emilia Lahitte.

La significación de estos dos grandes hechos históricos, Auschwitz e Hiroshima, se centra en que marcaron el corolario del fracaso de la moral y la Razón. Específicamente, señalaron la fractura histórica del fin de la modernidad⁴⁰. Esto se debe a que estos dos hechos son la muestra más fehaciente de que la

39. AGAMBEN; op.cit. p.125

40. Hay que subrayar que el fin de la modernidad es el fin del humanismo también. Este tema se retomará específicamente más adelante en “¿El fracaso del humanismo?”.

humanidad sigue siendo igual de destructiva y bárbara, y que ha fracasado el intento humanista de educar al hombre a través del lenguaje.

A través de la historia se ha mostrado como la política buscó neutralizar la irracionalidad del hombre, el desorden y la barbarie. Se buscó inhibir los aspectos negativos del ser humano. Desde esta tradición se fueron estructurando las leyes, los poderes soberanos, los estados, así como la tecnología de poder disciplinario y la tecnología de regularización (según Foucault). Sin embargo, el humanismo ha fracasado, ya que no pudo apaciguar las pasiones, y la culminación de este fracaso es la Segunda Guerra Mundial: en donde el pueblo más culto de Europa empieza una cruzada que tiene como saldo a millones de muertos.

Auschwitz representa, en grado máximo, la barbarie como núcleo de la racionalidad de occidente. “En la estela dejada por el universo concentracionario deberemos afrontar la imperiosa tarea de revisar a fondo aquellos legados que hicieron posible, más allá de sí mismos, el despliegue del mal en un tiempo histórico, el nuestro, que se había prometido la realización de la felicidad y el bienestar para los seres humanos. La sombra del horror sigue dibujando su silueta en nuestro presente recordándonos que el destino de los judíos en Auschwitz hace literalmente imposible cualquier ingenuidad y cualquier desplazamiento de nuestras responsabilidades”⁴¹.

Auschwitz, como bien señala Agamben, significó el punto de inflexión, el instante fatídico en el que se cristalizó un itinerario cargado de exclusión, odio y negación del otro. Es por eso que este hecho marcó el silencio de la palabra. El silencio del verbo ante la barbarie absoluta, y el silencio del verbo o de la palabra, significa la caída del humanismo: la palabra como interrogante de la razón, como educadora de la barbarie. “Auschwitz hace estallar el sentido, no porque éste no se haya cumplido en los campos de la muerte, sino precisamente porque el itinerario histórico de la razón moderna no pudo impedir que desde su propio seno emergieran las fuerzas destructivas de lo humano, haciendo del lenguaje del sujeto cómplice de la maldad radical. Nosotros nos movemos en el interior de la honda expansiva de una barbarie que dejó al habla racional no sólo sin argumentos emancipatorios sino, más grave aún, la comprometió con su inaudito potencial de horror y destrucción. Después de Auschwitz significa no su lejana colocación en las aventuras trágicas de la humanidad del siglo veinte, sino su insolente pertinencia a la hora de intentar pensar los claroscuros de una contemporaneidad atravesada de lado a lado por la irradiación de la barbarie”⁴².

Existe también a consecuencia de Auschwitz y de Hiroshima otra lectura. Esta, a su vez de estar relacionada con el análisis de Agamben, mantiene también una lógica con el estado actual del mundo. Así como estos dos hechos señalan el fin de una etapa, también construyen el comienzo de otros procesos. Auschwitz deja el rastro para el comienzo de la idea de la *selección*. La *selección* en cuanto idea de genética, en cuanto idea de preocupación por la descendencia. Y por otro lado, Hiroshima deja el rastro sobre la etapa nuclear en la historia. Y esta idea de lo nuclear tiene una fuerte relación con la temática del terrorismo y las armas biológicas de destrucción, por el interés y la preocupación sobre la inmunidad del hombre frente a la posibilidad de una forma de aniquilación masiva.

Para tener un mejor entendimiento sobre este tema y poder comprender mejor el análisis que explicaremos del filósofo alemán Peter Sloterdijk es necesario hacer un repaso por las categorías y las ideas sobre la Técnica que plantea Martin Heidegger.

Según Ronald Cancino Salas⁴³ un primer elemento al acercarnos a la pregunta sobre qué es la técnica es que ella es “un medio para un fin”, y este fin puede ser técnico o social. Heidegger busca la esencia de lo que es la técnica. En primer lugar este vincula al hombre con la técnica solo en la manipulación de ella, ya que la técnica es un instrumento. Al entenderla como instrumento la plantea como un medio y es por ello que dice: “Un medio es aquello por medio de lo cual algo es echo y así, obtenido. Lo que tiene por consecuencia un efecto, se llama causa. Sin embargo, no solo es causa aquello que actúa por medio de. También el fin, con arreglo al cual se determina la clase de los medios, vale como causa”⁴⁴. Cuando Heidegger se pregunta por la causa en primer lugar analiza las cuatro causas de la filosofía griega: causa *materialis*, causa *formalis*, causa *finalis* y causa *efficiens*. Pero a diferencia del pensamiento occidental que reduce el concepto de causa al último tipo de causa, *efficiens*, ya que es el efecto que un elemento produce sobre otro, dice que lo que hay que entender es la causalidad y que esta se deriva de una cuádruple causalidad, a la interacción de las cuatro causas.

Entonces, como dice Cancino Salas “Las cuatro causas son siempre (...) corresponsables, o dicho en lenguaje Heideggeriano: responsables-de. Los cuatro modos de ser responsables-de, son responsables de

41. FORSTER, RICARDO; *Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie*; España; ISEGORÍA: Revista de Filosofía Moral y Política; N°23 (diciembre 2000); op.cit. p.4

42. FORSTER; op.cit. p.5

43. CANCINO SALAS, RONALD; *Fundamentos Filosóficos de una Antropología de la Técnica: La Técnica como Provocación*; Documento de Trabajo; Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1999.

44. CANCINO SALAS; op.cit. p.3

hacer que algo aparezca, de que ese algo venga de la ausencia a la presencia. Ahora, la pregunta heideggeriana fundamental para comprender la técnica es: ¿en que lugar los cuatro modos de ser responsables-de ocurren?" y esta respuesta la da el mismo Heidegger al decir que: «*Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, es...producir (...).El dar-lugar-a atañe a la presencia de lo que aparece en el pro-ducir, en cada caso. El producir produce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar*»⁴⁵.

Según lo que se ha dicho se entiende que la técnica es un modo del producir, no de confeccionar (lo es a nivel aparente). La técnica es un modo del desocultar. Ahora, un modo del desocultar, de hacer traer lo no presente a la presencia a partir de la presencia de un sujeto, de un alguien que hace traer lo no presente a la presencia, este es el hombre: la técnica es un acto eminentemente humano en este sentido, el acto humano por excelencia. La técnica se refiere a algo que no se produce por sí mismo, sino que es producido. Al interrogarse Heidegger por la esencia de técnica, dice que «*la técnica es un modo del desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento,(...), verdad*»⁴⁶. Es por esto que Heidegger dice que la técnica es la metafísica de nuestro tiempo.

Peter Sloterdijk⁴⁷ explica que la irrupción más espectacular de lo mecánico en lo subjetivo se da con las tecnologías genéticas. Se trata de una manipulación artificial, una invasión en el campo imaginario del "sujeto" o de la "persona". Dice, analizando la "Carta sobre el Humanismo" de Heidegger que "La incubadora para el hombre y la humanidad es producida por tecnologías de hardware, y su clima determinado por tecnologías de software (...). Si 'hay' hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocurran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo"⁴⁸.

Según el autor la cultura tecnológica está produciendo una nueva realidad en cuanto la agregación del lenguaje y de la escritura. Este nuevo estado tiene poco que ver con las interpretaciones tradicionales de estos dos elementos por parte de la religión, la metafísica y el humanismo. Es ahí donde toma la frase de Heidegger que dice que la tecnología es en su esencia un destino dentro de la historia del Ser.

El filósofo hace un análisis del discurso histórico anti-tecnológico que según él es producto de la descomposición de la metafísica. En ese esquema metafísico la división del ser en sujeto y objeto se ve reflejada en la diferencia entre amo y esclavo. Dice que "El esquema del sujeto-amo que ejerce poder sobre una materia servil poseía una verosimilitud innegable en la época de la metafísica clásica, y su política y tecnologías simplemente bivalentes. Por esta época tendía a ser cierto que el amo subjetivo, al usar útiles, esclavizaría a los objetos y difícilmente reconocería sus propias naturalezas, sobre todo cuando éstos eran humanos que podían, por su parte, tener también una pretensión a hacer valer para sí la subjetividad o libertad del amo"⁴⁹. De esto, según él, deviene una imagen de la técnica que sigue el modelo de las herramientas simples y las máquinas clásicas, a ellas las llama medio "alotecnológicos" en función a que ejecutaban reestructuraciones violentas y contra naturales de todo lo que encuentran y en tanto que usan materia para fines que son indiferentes o ajenos a la materia misma.

Por otro lado, Sloterdijk explica que las tecnologías inteligentes producen la emergencia de una forma de operatividad no-dominante, forma para la que sugiere el nombre de "homeotecnología". "Por su propia naturaleza, la homeotecnología no puede desear nada totalmente diferente de lo que <las cosas mismas> son o pueden llegar a ser de propio acuerdo. Las <materias> se conciben ahora en concordancia con su propia resistencia, y se integran en operaciones que tienen en cuenta su máxima aptitud. Así, dejan de ser lo que es tradicionalmente llamado <materia prima>"⁵⁰.

Siguiendo con la lógica heideggeriana Sloterdijk explica que la historia marca el modo en que los seres humanos trabajan crecientemente con la anticipación, y que se colocan en determinadas situaciones en que ya no pueden seguir esperando que las cosas ocurran por sí mismas. Es por ello que existe una

45. CANCINO SALAS, op.cit. p.4

46. Ibidem.

47. SLOTERDIJK, PETER; *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*; Goethe Institut Boston, 2000. Traducción: Fernando La Valle.

48. SLOTERDIJK; op.cit. p.5

49. SLOTERDIJK; op.cit. p.5

50. SLOTERDIJK; op.cit. p.6

correspondencia característica entre tecnología de la producción y la empresa económica por un lado, y por otro lado, entre etnotecnología y guerra⁵¹.

Agrega el autor que el tema de la homeotecnología como la aceleración de la inteligencia por excelencia es también alcanzada por el problema del mal, que se presenta específicamente como el deseo de sacar ventajas sobre los otros en la competencia cognitiva (no ya bajo la forma de una voluntad de esclavizar a entes y seres humano). Aparece entonces una cultura post-paranoica de la razón que se encuentra en la agenda de civilizaciones avanzadas desde un punto de vista tecnológico y comunicativo: "La suposición de que la sospecha seguirá siendo el estado de ánimo más adecuado a la realidad en el futuro es confirmada principalmente por las acciones de los estrategas de los EE UU, quienes, en agosto de 1945, no se abstuvieron de usar el arma alotecnológica más extrema, la bomba atómica, directamente sobre seres humanos. Al hacer esto, proporcionaron un argumento para la sospecha (...) de una alianza entre la tecnología superior y los niveles de subjetividad más bajos. Por causa de Hiroshima, hay razones para creer que las tecnologías más avanzadas no tienen límites en su uso..."⁵². Es básicamente en este sentido que Sloterdijk anuncia que los genes jugarán el mismo papel como materia prima en el "siglo biotecnológico" que el papel del carbón durante la revolución industrial.

El filósofo alemán cree que con este pensamiento homeotecnológico será posible generar una ética de las relaciones que esté desprovista de la enemistad y la dominación. Ya que a diferencia del mundo alotecnológico en donde los sujetos-amos ejercían un control sobre las materias primas, las biotecnologías nutre a un sujeto refinado, cooperativo y con tendencia a jugar consigo mismo. Es por ello que cree que la dominación puede avanzar hacia su propio fin. "En el mundo-red condensado inter-inteligentemente, amos y violadores casi no tienen ya posibilidades de éxito, mientras que cooperadores, fomentadores y enriquecedores entran en conexiones cada vez más numerosas y adecuadas"⁵³.

Al cerrar su análisis sobre el tema de la manipulación genética y la biotecnología dice Sloterdijk que la carrera que se está jugando actualmente por el genoma y su explotación económica se debe entender como una guerra cognitiva. Dice que en el caso más extremo no sería otra cosa el ejercicio de poder por parte de los sujetos bastos (los sujetos-amos) sobre las materias primas, y como en todas las guerras, el uso estratégico, egoísta, basto de la inteligencia estimula la ocultación del conocimiento. "Para la era metafísica, tendía a ser cierta la afirmación pascaliana de que el hombre asciende interminablemente más allá del hombre: en esa época, nada era tan intenso como el sentimiento de que el hombre no era todavía aquello que podía ser y que la escala de su sublimación no tenía techo. En el período post-metafísico, la imagen es más bien la de que el hombre desciende por debajo del hombre; hace esto con un aire de legitimación, puesto que otros lo fuerzan a entrar en competencias para llegar más abajo que ellos"⁵⁴. Concluye diciendo que el pensamiento moderno no engendra ninguna ética, en la medida en que para él, su lógica y su ontología siguen siendo oscuras.

Para finalizar, en otro trabajo relacionado sobre el tema de la genética y del terrorismo, Peter Sloterdijk⁵⁵, dice que el futuro es heterobiológico. Ya que desde la perspectiva de una historia de las ideas, el surgimiento de la inteligencia artificial junto a la tecnología genética constituyen un acontecimiento cognitivo. Ya no se trata de seguir malgastando el tiempo en nuevas campañas de educación humanista, en seguir con la idea de aplacar la maldad del ser humano: es preciso preguntarse por el ser hombre, por el cambio de especie. Es aquí donde aparece todo este tema tratado sobre lo genético y la idea de crear una especie de hombre diferente.

II. Síntomas del deslizamiento

El contexto de cambio: ¿modernidad / posmodernidad?

Se utilizará para este análisis el libro de Gilles Lipovetsky "La era del vacío"⁵⁶ ya que en él se advierte una muy completa y clara descripción sobre el quiebre del modernismo y el advenimiento del posmodernismo. A su vez, existe otro autor sumamente importante para la caracterización de estos elementos, este es Daniel Bell con su libro "Las contradicciones culturales del capitalismo". Sin embargo, Lipovetsky ha tomado las características más importantes que plantea Bell en su obra y las utiliza para su análisis, es por ello que esta tesina utiliza básicamente la obra de Lipovetsky.

51. Esta segunda relación corresponde fuertemente a la idea que plantea Foucault entre la conformación de los Estados, la guerra, la biotecnología y el racismo.

52. Ibidem.

53. SLOTERDIJK, op.cit. p.7

54. Ibidem.

55. SLOTERDIJK, PETER; *De terror y de genes*; Frankfurter Rundschau; 16 de noviembre de 2001; Traducción: Fernando La Valle.

56. LIPOVETSKY, GILLES; *La era del vacío*; España; Anagrama; 1995

En “La era del vacío” se advierte que la situación de fines del siglo XX es una situación de conmoción de la sociedad, de las costumbres, del individuo contemporáneo de la era del consumo masificado, y la emergencia de un modo de socialización e individualización inéditos, y estos conforman un problema general. Específicamente su tesis gira en torno a la suposición y el análisis de que vivimos una segunda revolución individualista.

La idea central en donde gira es que “...a medida que se desarrollan las sociedades democráticas avanzadas, éstas encuentran su inteligibilidad a la luz de una lógica nueva (...) el proceso de personalización, que no cesa de remodelar en profundidad el conjunto de los sectores de la vida social”⁵⁷. Este proceso de significación, según el autor, procede de una perspectiva comparativa e histórica que arranca del orden disciplinario-revolucionario-convencional que prevaleció hasta los años cincuenta.

La hipótesis de Lipovetsky se centra en que existe una mutación sociológica global que lleva a la combinación sinérgica de organizaciones y de significaciones, de acciones y de valores, que se inicia en los años veinte y que sigue ampliando sus efectos desde la Segunda Guerra Mundial. En cuanto al proceso de personalización este tiene dos acepciones, una negativa y una positiva. La primera, dice el autor, remita a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente (la segunda) lleva a la elaboración de “...una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los <factores humanos>, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor”⁵⁸. Es de esta manera que el proceso de personalización lleva a una nueva manera de organizarse para la sociedad y a la existencia de un mínimo de coacciones, un máximo de elecciones privadas posible, un mínimo de austeridad, el máximo de deseo, la menor represión y la mayor comprensión posible. Es necesario recordar, y el autor mismo lo especifica, que su análisis se centra en *sociedades democráticas avanzadas*, ya que resulta imposible visualizar muchas de estas características en otra forma de sociedades y regiones del mundo.

Este proceso de personalización a llevado a la promoción de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva desconfigurando el ideal moderno de la subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas. “Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos a los ojos de nuestros contemporáneos”⁵⁹.

Lo que señala el autor es que este proceso de personalización surgió en el seno del universo disciplinario por lo que el fin de la modernidad (representado por este proceso de personalización) está caracterizado por la alianza de dos lógicas antinómicas: la anejió ostensible de las esferas de la social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario. Esta característica es la que ha llevado a hablar de **sociedad posmoderna**. El autor dice que en esta sociedad se generaliza una de las tendencias de la modernidad que inicialmente era minoritaria, específicamente se refiere al individualismo hedonista y personalizado, que se ha vuelto legítimo.

“...la era de la revolución, del escándalo, de la esperanza futurista, inseparable del modernismo ha concluido. La sociedad posmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, en que la autonomía privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable”⁶⁰. Todo esto a diferencia de la sociedad moderna que era conquistadora, que creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, que se había instituido como la ruptura de las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón y de la revolución.

En las sociedades posmodernas, en antítesis con las características de la sociedad moderna, se caracterizan por ser una sociedad deseosas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad y de realización personal inmediata. Según el autor, se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir de la revolución y el progreso, “...la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo. Sociedad posmoderna significa en este sentido retracción del tiempo social e individual...”⁶¹.

Entonces, Lipovetsky señala, que los grandes ejes modernos como la revolución, las disciplinas, el laicismo y la vanguardia han sido abandonados por la personalización hedonista⁶². Como bien señala ha muerto el optimismo tecnológico y científico debido a que más allá de los nuevos descubrimientos y adelantos, estos se vieron acompañados por el sobre-armamento de los grandes países, la degradación del medio

57. LIPOVETSKY; op.cit. p.5

58. LIPOVETSKY; op.cit. p.6

59. LIPOVETSKY; op.cit. p.8

60. LIPOVETSKY; op.cit. p.9

61. Ibidem.

62. Según Daniel Bell, el hedonismo es la idea del placer como modo de vida, y es este el que se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo.

ambiente y el abandono acrecentado de los individuos. "...ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad posmoderna no tiene ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni Apocalipsis"⁶³.

Una característica que es necesario tener bien en cuenta, es que la sociedad posmoderna no está por encima del consumo, no es su superación. En cuanto al ámbito económico⁶⁴ estamos destinados a consumir, pero cada vez más objetos e informaciones, deportes y viajes, formación y relaciones, música o cuidados médicos. Es la extensión del consumo hasta la esfera privada. Es la segunda fase de la sociedad del consumo, estamos frente a una cultura posmoderna caracterizada por la búsqueda de calidad de vida, de pasión por la personalidad, de sensibilidad ecologista, culto de la participación y la expresión, rehabilitación de lo local, de lo regional, de determinadas creencias y prácticas tradicionales.

En cuanto a la cultura posmoderna esta representa, como lo señala el autor, el polo "superestructural" de una sociedad que emerge de un tipo de organización uniforme, dirigista y que acorde a esto mezcla los valores modernos, realza el pasado y la tradición, revaloriza lo local y lo simple, disuelve la preeminencia de la centralidad, disemina los criterios de lo verdadero y del arte, legitima la afirmación de la identidad personal conforma a los valores de esta sociedad personalizada en la que lo importante es ser uno mismo. "La cultura posmoderna es descentrada y heteróclita, materialista y *psi*, porno y discreta, renovadora y retro, comunista y ecologista, sofisticada y espontánea, espectacular y creativa; (...) la cultura posmoderna es un vector de ampliación del individualismo..."⁶⁵. Con esto quiere decir que al diversificar las posibilidades de elección para los individuos, al anular los puntos de referencia y al destruir los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad, la cultura posmoderna pone en marcha una cultura personalizada o hecha a medida, que permite al átomo social emanciparse de la concepción disciplinario-revolucionaria.

En cuanto al individuo, en la Era posmoderna proclama el derecho de realizarse, de ser libre en la medida en que las técnicas de control social desplieguen dispositivos cada vez más sofisticados y humanos. Se trata de una complejización cada vez mayor de cada una de las etapas y de cada uno de los procesos⁶⁶. Fundamentalmente, con el proceso de personalización el individualismo sufre una actualización a la que Lipovetsky llama *narcisista*. "...el narcisismo, consecuencia y manifestación miniaturizada del proceso de personalización, símbolo del paso del individualismo <limitado> al individualismo <total>, símbolo de la segunda revolución individualista"⁶⁷.

El concepto de narcisismo tiene por objeto, según el autor, hacer eco a la culminación de todo en la esfera privada. Tanto los deseos individualistas sobre los intereses de clase, como la privatización por sobre las relaciones de producción, como el hedonismo y psicologismo por sobre los programas y formas de acción colectiva como la lucha antinuclear o los movimientos regionales.

La sociedad posmoderna es la sociedad del *deslizamiento*, como si todo estaría en continuo movimiento y deslizándose por sobre los valores clásicos que caracterizaron a la modernidad. Es una destitución y trivialización de lo que en otra época fue superior lo que caracteriza al narcisismo. Como bien analiza el autor, la última figura del individualismo no reside en una independencia soberana asocial sino en ramificaciones y conexiones en colectivos con intereses miniaturizados e hiperespecializados: como asociaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales o de alcohólicos. Este narcisismo se centra en la solidaridad del microgrupo, participación y animación benévolas y redes situacionales. Hay una retracción de los objetivos universales.

Sin embargo, no se debe confundir la palabra narcisismo con una individualidad restringida a uno, sino que este narcisismo tiene su nivel colectivo, en el sentido de que se juntan porque se parecen, porque están sensibilizados por los mismos objetivos existenciales. Este narcisismo está también caracterizado por esta

63. LIPOVETSKY; op.cit. p10

64. "En contra de la concepción holista de la sociedad, considero más útil concebir la sociedad *contemporánea* (...) como formada por tres ámbitos distintos, cada uno de los cuales obedece a un principio axial diferente. Divido la sociedad, analíticamente, en una estructura *tecnoeconómica*, el *orden político* y la *cultura*. Estos ámbitos no son congruentes entre sí y tiene diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conductas diferentes y hasta opuestos. Son las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad" (BELL, DANIEL; *Las contradicciones culturales del capitalismo*; Madrid; Alianza; 1977; op.cit. p.23).

65. LIPOVETSKY; op.cit. p11

66. En cuanto al término de complejización, es preciso tomar para ello la significación sobre complejidad de Edgar Morin. Según sus análisis sobre la educación francesa y la falta de adecuación entre saberes disociados, parcelados y compartimentados en disciplinas mientras que la realidad y los problemas son cada vez más pluridisciplinarios, transversales, multidimensionales, transnacionales y globales, la complejidad se ve caracterizada porque, primero, no se pueden separar los componentes diferentes que constituyen un todo (lo económico, lo político, lo sociológico, lo psicológico y lo mitológico), esto es lo que llama *multidimensionalidad*. Y en segundo lugar, porque existe un tejido interdependiente, interactivo e interretroactivo entre el todo y las partes. Esto es a lo que él llama *complejidad*.

67. LIPOVETSKY; op.cit. p.12

necesidad de reagruparse con seres idénticos a uno, para ser útiles y exigir nuevos derechos, pero también para liberarse o para solucionar los problemas íntimos. “El narcisismo encuentra su modelo en la *psicologización* de lo social, de lo político, de la escena pública en general...”⁶⁸.

Reconfigurando, mientras la edad moderna estaba obsesionada por la producción y la revolución, la edad posmoderna lo está por la información y la expresión. Existe en esta era una democratización sin precedentes de la palabra, esto quiere decir que cada uno tiene algo por decir y quiere decirlo, a partir de su experiencia íntima todo desean y pueden hacer de locutor y ser oídos. Sin embargo, cuanto mayores son los medios de expresión, menos cosas se tienen por decir, cuanto más se solicita la subjetividad, más anónimo y vacío es el efecto. Esta es la paradoja que reside en esta segunda revolución individualista, todos quieren decir y pueden decirlo, sin embargo, en el fondo nadie está interesado por esa profusión de expresión, a excepción del propio emisor.

Esto es el narcisismo, “...la expresión gratuita, la primacía del acto de comunicación sobre la naturaleza de lo comunicado, la indiferencia por los contenidos, la reabsorción lúdica del sentido, la comunicación sin objetivo ni público, el emisor convertido en el principal receptor”⁶⁹. Existe en el fondo una posibilidad y deseo por la expresión, por expresarse sea cual fuere la naturaleza del mensaje. Ya que existe un derecho y un placer narcisista a expresarse para nada, para sí mismo pero siempre amplificado a través de un “médium”.

“Comunicar por comunicar, expresarse sin otro objetivo que el mero expresar y ser grabado por un micropúblico”⁷⁰, es entonces cuando el narcisismo concuerda con esa desubstancialización posmoderna a la que Lipovetsky llama *la lógica del vacío*.

Es en este contexto, en este proceso de tránsito cultural, político y económico entre la modernidad y la posmodernidad en donde se plantean los conceptos y el *marco teórico* que analiza y al que intenta contribuir este trabajo de investigación.

La noción de pueblo. Antesala de la biopolítica

El pueblo se ha transformado en un término que ya no designa únicamente al sujeto político, sino también a una clase de ciudadanos excluida de la política. Ellos dejan de ser considerados ciudadanos, como portadores de derechos, y se vuelven hombres sin identidad.

Según Giorgio Agamben⁷¹, una de las características relevantes del término *pueblo* es precisamente que este incluye siempre a los pobres, desheredados y excluidos. Es en este mismo término en que se designa “...tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política”⁷². Se debe entender al pueblo en tanto el conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario y como los pertenecientes a las clases inferiores.

Si embargo, el autor analiza una problemática que surge en torno al concepto. *Pueblo* es un concepto polar. Que quiere decir esto, significa que el término indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos: por un lado el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral, o sea el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos. Por el otro lado, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos, o sea la reserva de los miserables, de los oprimidos o de los vencidos (los alojados en los *campos*).

Esto lleva a pensar en un análisis aún más profundo en donde la constitución de la especie humana en una cuerpo político se realiza por medio de una división fundamental, es más, es posible divisar, según el autor, parejas categoriales que definen la estructura política original: nuda vida (*pueblo*) y existencia política (*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoé* y *bios*. Por lo tanto: “...el pueblo, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre”⁷³.

A la luz de esta resignificación del pueblo, como contenedor de la fractura biopolítica fundamental, es posible señalar que el tiempo en que vivimos como señala Agamben, es el intento por suprimir la escisión que divide al pueblo y de poner fin a la existencia del pueblo de los excluidos. La modernidad trajo consigo el proyecto de producir un pueblo sin fractura alguna. Entonces, el exterminio nazi hacia los judíos se puede analizar como el rechazo a integrarse en el cuerpo político nacional, y es por ello que los judíos pasan a representar el ejemplo fundamental del *pueblo*, “...esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en

68. LIPOVETSKY; op.cit. p.14

69. LIPOVETSKY; op.cit. p.15

70. Ibidem.

71. AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001.

72. AGAMBEN; op.cit. p.31

73. AGAMBEN; op.cit. p.33

su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar de modo alguno⁷⁴. A su vez el *Volk* alemán pasa a representar la figura del *Pueblo*: aquél cuerpo político integran que intenta destruir a los judíos para terminar con la división entre *pueblo* y *Pueblo*. Para acabar con la fractura biopolítica fundamental.

Entonces, la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual allí donde hay nuda vida (donde hay *pueblo*, donde están los excluidos), allí debe advenir un *Pueblo* (un cuerpo político), pero que también vale de forma inversa y allí donde hay *Pueblo* habrá nuda vida. De esta manera es posible hacer un análisis más claro con respecto a la situación actual del mundo democrático-capitalista, en donde en aras de acabar con la existencia de clase pobres por medio del desarrollo acaba produciendo en su propio seno el pueblo de los excluidos y transforma en nuda vida a las poblaciones del Tercer Mundo.

“Sólo una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica fundamental de Occidente, podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra⁷⁵”.

Refugiados, migraciones y multiculturalismo

El refugiado como el nuevo actor de la modernidad

“Nuestra época quedará marcada por el romanticismo de los exiliados. Se forma ya la imagen de un universo donde nadie tiene *derecho de ciudadanía*.

En todo ciudadano de hoy yace un apátrida futuro”.

E. M. Cioran.

Agamben realiza un análisis de un artículo de Hannah Arendt en donde ella propone la condición del refugiado como paradigma de una nueva conciencia histórica. “El refugiado que ha perdido todo derecho y renuncia, no obstante, a querer asimilarse a cualquier precio a una nueva identidad nacional, para contemplar lúcidamente su situación, recibe a cambio de una hostilidad cierta, un beneficio inestimable⁷⁶”, los refugiados representan, a través de la persecución sufrida de país en país, la vanguardia de sus pueblos.

El refugiado es hoy la única figura pensable del pueblo y la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por venir.

Con el devenir de las Guerras Mundiales, estados europeos introdujeron leyes que permitían la desnaturalización y la desnacionalización de sus propios ciudadanos, comenta Agamben. Estas leyes son las que señalan la transformación decisiva en la vida del Estado- nación moderno y su emancipación de las nociones de pueblo y de ciudadano.

Lo que se debe señalar de todo esto, es que una vez que el fenómeno de los refugiados se transformó en un fenómeno de masas (en los periodos entreguerras y en la situación que actualmente estamos analizando) las instituciones internacionales y los Estados-nacionales no pudieron resolver su situación de forma adecuada. La responsabilidad entonces, como bien señala el autor, se transfiere a manos de la policía y de las organizaciones humanitarias.

No es casualidad que se relacione la decadencia del Estado-nación con el fin de los derechos del hombre. Por más dura que parezca esta afirmación, es una continuidad lógica de las temáticas que se están analizando y de la generación de los *campos* como realidad política. El ocaso del Estado-nación trae consigo la caída de los principios que con él se erguían, y uno de ellos son los derechos del hombre. La paradoja que señala Agamben encontrada a través de el trabajo de Arendt es que “...precisamente la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marcan por el contrario la crisis radical de este concepto⁷⁷: el refugiado es aquél que ha perdido realmente toda cualidad y relación específica, excepto el hecho de ser humanos. O sea, se transforman en un *Homo Sacer*. Los derechos sagrados e inalienables del hombre bajo la tutela del Estado-nación quedan a la intemperie para aquél hombre que ya no es ciudadano de un Estado.

Es en este punto en donde Agamben regresa o reingresa en la necesidad biopolítica de hablar del refugiado como un *homo sacer*, ya que señala que los derechos del hombre representan la figura originaria de la inscripción de la nuda vida (esta vida vacía de valor) en el orden jurídico-político del Estado-nación. Esa nuda vida (el hombre natural) que en un primer momento pertenecía a Dios y que en el mundo clásico se divide de la vida política (la división *zoé/bios*), pasa a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado. Es por

74. AGAMBEN; op.cit. p.35

75. AGAMBEN; op.cit. p.36

76. AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001; op.cit. p.21

77. AGAMBEN; op.cit. p.24

ello que Estado-nación es aquél que hace del hecho de nacer, del nacimiento, el fundamento de su propia soberanía (la biopolítica).

El autor dice que la *Declaración de los derechos* son el lugar en donde se hace realidad el paso de la soberanía regida por el orden divino a la soberanía nacional. Asegurando la inserción de la vida en el nuevo orden estatal que sucederá al Antiguo Régimen. El traspaso de súbdito a ciudadano quiere decir que el nacimiento (la nuda vida natural) se convierte en el portador inmediato de la soberanía. En fin, el principio del nacimiento y el principio de la soberanía constituyen el fundamento del nuevo Estado-nación. Por lo que los derechos sólo se atribuyen al hombre en la medida que es ciudadano.

La figura del refugiado es la que pone en crisis la soberanía del Estado, génesis del derrumbamiento del Estado-nación. Esto se debe, según señala el autor, a que rompe la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad.

Cada vez son más las porciones de la humanidad que no se encuentran representadas por el Estado. Esto es lo que produce el quiebre de la trinidad del Estado-Nación-Territorio. El refugiado pasa a ser la figura central de nuestra historia política.

Siguiendo el análisis fundamental de esta tesina sobre la aparición y la relevancia del concepto de *campo*, se entiende que el refugiado (así como la de los desplazados, excluidos o inmigrantes) conforman una figura central dentro del *campo*.

Los primeros *campos*, describe Agamben, fueron construidos en Europa como espacios de control para los refugiados. Luego se fueron sucediendo, los *campos* de internamiento, de concentración y de exterminio. Los judíos y los gitanos, señala, fueron enviados por los nazis a los *campos solamente* luego de haber sido desnacionalizados: "...cuando los derechos ya no son derechos del ciudadano, el hombre queda consagrado a la muerte"⁷⁸.

El refugiado se convierte entonces en el "...concepto-límite que pone en crisis radical el principio de Estado-nación y que a la vez permite despejar este terreno para dar paso a una renovación de categorías"⁷⁹. Es posible, desde este punto de vista, hacer una nueva interpretación en cuanto a las categorías de inmigración ilegal en función de realizar un análisis más profundo y preciso sobre el multiculturalismo.

El fenómeno de los refugiados y desplazados pone al Estado industrializado en puertas de una nueva realidad: "una masa de residente estable de no-ciudadanos"⁸⁰. Esta masa no puede ni quiere ser naturalizada o repatriada. Tiene una nacionalidad de origen pero se presentan como apátridas de hecho.

Agamben concluye indicando que si se desea reprimir el resurgimiento de los *campos* de exterminio los Estados-nación deberán poner a prueba el principio de inscripción del nacimiento y la trinidad Estado-Nación-Territorio en que se funda.

Con esto se debe entender que existe una pérdida de lo público y lo privado, de lo interno y lo externo. La vida en el *campo*, es una vida suspendida: suspendida entre el vaivén que la arrastra a la vida o a la muerte. El refugiado es la figura del no-ciudadano que como hombre vaciado de derechos, y en extensión, vaciado de sentido, retoma la aterradora realidad de la lógica nazi de impunidad del aparato estatal para decidir libremente entre la vida y la muerte: la biopolítica.

Cuando se expresa que el refugiado es el nuevo actor político fundamental en la modernidad, se intenta demostrar que es este concepto el que nos plantea la refutabilidad de que todos los hombres libres son hombres plenos de derechos. Solamente a partir de las diferencias que nos permiten avanzar en los descubrimientos será posible hacer los análisis más precisos.

La migración y el multiculturalismo: ¿génesis de las zonas de tránsito y los campos?

Este supuesto es necesario analizarlo dependiendo del lugar y la realidad específica de cada región del mundo. Por más que la situación de fondo sea la misma, la forma y las características para llegar a ella irán variando.

Cuando hablamos de Europa occidental o de los EEUU surge el debate en términos de multiculturalismo y de pluralismo. Cuando se habla de los países de América latina, África y Europa oriental (pudiéndolos caracterizar como países en vías de desarrollo) surge la clasificación en términos de refugiados, desplazados o inmigración ilegal. Sin embargo, aquí podemos dilucidar una paradoja: el debate sobre multiculturalismo, tan en boga en nuestros tiempos, ingresa en la agenda política de los países más desarrollados a partir de la aparición de la inmigración ilegal, "excesiva" y, muchas veces percibida como no deseada, hacia estos mismos países. A estas personas que migran, dependiendo de las causas por la cuales lo deben hacer o lo hacen, es a quienes se las categoriza en términos de refugiados, desplazados o "ilegales". Sin embargo, las personas que salen de los países desarrollados no son consideradas bajo las mismas categorías que los

78. AGAMBEN; op.cit. p.27

79. Ibidem.

80. AGAMBEN; op.cit. p.28

otros, sino que mundialmente y académicamente (según aportes teóricos de autores como Sygmun Bauman o Manuel Castells) se los clasifica como "turistas".

En cuanto al debate entre pluralismo y multiculturalismo en sí, lo primero que se debe plantear es lo que se entiende por ello, y qué dificultades presentan en su definición.

Se entiende por pluralismo un "...modelo de sociedad compuesta por muchos grupos o centros de poder, aún en conflicto entre ellos, a los cuales se les ha asignado la función de limitar, controlar, contrastar, e incluso de eliminar el centro de poder dominante históricamente identificado con el estado."⁸¹

El pluralismo también adopta otras acepciones como la definición que realiza Kung Chuan Hsiao en la que considera un Estado pluralista a aquél en que no existe una fuente de autoridad única soberana, en donde hay una multiplicidad en su esencia y en sus manifestaciones. Este es un problema importante a tener en cuenta a la hora de hablar del pluralismo, y es el sentido que su definición presenta a la hora de relacionarlo con el concepto de multiculturalismo.

El principio justificativo del pluralismo es el de garantizar el gobierno de las minorías, y por lo tanto, la libertad política. Podemos encontrar en él ciertas características fundamentales como los derechos del ciudadano (libertad de expresión, de organización, una persona un voto), un sistema de control entre los poderes del estado y un sistema electoral competitivo.

Sin embargo, existe un defasaje en lo que se entiende en la teoría sobre el pluralismo y lo que se entiende en la teoría sobre el multiculturalismo. Existen diferentes formas de pluralismo cultural: los Estados multinacionales son aquellos en donde la diversidad cultural surge de la incorporación de culturas que anteriormente poseían autogobierno y estaban concentrados territorialmente en un estado mayor, mientras que los Estados poliétnicos son aquellos donde la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar.⁸²

Al multiculturalismo no hay que entenderlo solamente como una situación de hecho, no es sólo un estado compuesto de múltiples culturas, sino que tiene que considerárselo como un valor: es ahí en donde el pluralismo y el multiculturalismo entran en colisión.

¿Hasta qué punto el pluralismo y el multiculturalismo pueden cohabitar? ¿Hasta dónde un régimen pluralista es capaz de soportar el multiculturalismo?

Will Kymlicka, autor de suma relevancia en cuanto a este debate, gira su planteo teórico en el eje de los Estados multiculturales y la forma en que estos puedan actuar en el mundo de hoy. El objetivo, a través de su planteo, es el de intentar unir al Estado multicultural con la teoría del liberalismo (que el defiende desde su posición).

Se parte desde dos ejes. El primero es el Estado multicultural, donde su principal característica se encuentra en su ciudadanía. Esta es la suma del estatus legal, la identidad y la pertenencia a una comunidad política. Y está representada a través de una determinada cultura societal (que es la que le proporciona formas de vida significativas a través de todo un abanico de actividades humanas). Por último, las dos categorías fundamentales que conviven en la sociedad, en esta forma de ciudadanía y que son las que identifican y caracterizan a un Estado, según el autor, como Estado multicultural: los grupos étnicos y las minorías nacionales.

Los grupos étnicos tienen su origen en la inmigración, mientras que las minorías nacionales se crean a través de la incorporación, que suele ser fundamentalmente histórica. Ambas categorías necesitan para existir la representación de grupo.

Según el autor, la forma en que se logra la unidad social en un Estado multinacional es a través de los valores compartidos y la identidad compartida.

En segundo lugar, encontramos en el otro extremo (de un gráfico imaginado) al liberalismo. En él, las dos características más importantes y que le dan también un sentido mismo a la propia democracia: la libertad individual y la justicia social, ambas unidas a través del principio de la *buena vida* (poder dirigir nuestras vidas desde dentro, de acuerdo a nuestras convicciones; y ser libres para cuestionar estas creencias).

El vínculo de unión que busca el autor en donde se hace posible la vida pacífica de los Estados multiculturales en el liberalismo es en la existencia de los derechos diferenciados en función de grupo (ya que se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes, y que a su vez estos reducen la vulnerabilidad).

Kymlicka observa que las minorías nacionales buscan los derechos de autogobierno (buscando poderes y representación del tipo de federaciones), y por otro lado, los grupos étnicos están detrás de los derechos poliétnicos (buscan la integración y a su vez proteger sus prácticas religiosas y culturales: fundamentalmen-

81. BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA; PASQUINO, GIANFRANCO. *Diccionario de política*. Tomo II. Siglo XXI Editores. 11ª edición.

82. KYMLICKA, WILL. *Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona. Paidós estado y sociedad. 1996.

te a través de la educación), y los derechos especiales de representación (tratando de que las minorías no sean ignoradas en las decisiones).

Este es el momento de unión entre los dos ejes, ya que los derechos diferenciados de grupo son los que, por un lado crean estos tres tipos de derechos antes descritos y a su vez responden a los principios fundamentales del liberalismo a través de la igualdad, el acuerdo histórico y la diversidad, y se ven regulados por un concepto fundamental para la existencia pacífica de los estados multiculturales: *la tolerancia*. La *tolerancia*, en definitiva, es la única que pueda dar origen a los espacios de convivencia.

Otro teórico que juega un papel relevante en el estado de la cuestión del debate actual sobre multiculturalismo es Giovanni Sartori. Uno de los autores más importantes del debate político contemporáneo, el cual en su último ensayo "La sociedad multiétnica"⁸³ pone de manifiesto una posición teórica diferente a la que se ha analizado anteriormente.

Según el autor el pluralismo es la buena sociedad en donde ideas y experiencias forman un todo. Sin embargo, lo que intenta demostrar es que el pluralismo y el multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a otra. Lo que Sartori se pregunta, especialmente analizando el caso de la inmigración en Europa es ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferente?

Desde el punto de vista de la teoría de base de su planteo, el autor señala, que si el multiculturalismo se entiende como una situación de hecho, como una expresión que registra la existencia de una multiplicidad de culturas, entonces no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo. Sin embargo, si se entiende el multiculturalismo como un *valor*, es ahí donde surge el problema, ya que el pluralismo y el multiculturalismo entran en colisión. Si una sociedad es culturalmente heterogénea el pluralismo la incorpora, pero si esta sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturalizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda, pero no considera que la diversidad tenga que multiplicarse.

El pluralismo nace junto a la tolerancia, señala Sartori, pero la tolerancia no ensalza tanto al otro y a la alteridad: sino que la acepta. Por lo tanto, el pluralismo asegura el grado de asimilación que es necesario para crear integración, pero la homogeneización es un mal, y la asimilación es un bien.

El multiculturalismo presupone para que se dé una sociedad abierta que crea en el valor del pluralismo. Pero según el autor, este elemento es el que hoy desconocen los partidos multiculturalistas. Es por esta razón que las diferencias que cuentan son cada vez más las diferencias puestas en evidencia por el que sabe hacer ruido, deja en evidencia Sartori, y por el que sabe movilizar para favorecer o dañar intereses económicos o intereses electorales. Por eso demuestra que las entidades que hoy piden respeto no existían hace 50 años.

Señala que son los multiculturalistas los que fabrican, hacen visibles y relevantes, las culturas que después gestionan con fines de separación o de rebelión. Entonces, las políticas de reconocimiento transforma en reales unas identidades potenciales y además las aísla en guetos y las encierra en sí mismas. Y de esta forma se arruina la comunidad pluralista.

Por último, Sartori dice que el inmigrado posee un plus de diversidad, el cual se puede reagrupar bajo 4 categorías: 1- lingüística; 2- de costumbres; 3- religiosa; y, 4- étnica. Las dos primeras diversidades se traducen en extrañezas superables (si se quieren superar), pero las dos segundas producen extrañezas radicales.

Entonces el autor se hace tres preguntas:

¿Integración de quién?

¿Integración cómo?

¿Integración por qué?

Sartori hace notar que hoy en día en Europa se importan inmigrantes, porque es un continente rico y ni siquiera los europeos pobres están dispuestos ya a aceptar cualquier trabajo. También hace notar que la inmigración se nutre del tercer mundo especialmente de África y de Oriente Medio, en la cuales la pobreza es una constante pero no la única razón para emigrar, sino que existe una causa que muchas dejan de lado y es que la erosión de la población agrícola.

El autor señala que la política de ciudadanía para todos, sin mirar a quien, es una política destinada al fracaso y además agrava y convierte en explosivos los problemas que se pretenden resolver. El cómo de la integración depende del quién del integrando. Entonces tampoco se puede utilizar una sola receta.

Por otro lado, la integración se producirá si los que la pretenden la aceptan y la consideran deseable. Hay que tener en cuenta que conceder ciudadanía no quiere decir integrar. El problema del extraño no se plantea sólo por la distancia cultural entre la población que acoge y la población de entrada, sino que es también un problema de tamaño, del cuánto de emigración.

83. SARTORI, GIOVANNI. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid. Taurus. 2001.

Vale la pena decir que en base a este *marco teórico* se puede tomar conciencia no sólo de la situación “real” de lo que está ocurriendo en la actualidad, sino también del debate teórico existente hoy en día. Desde allí habría que ver y analizar las leyes que deben pronunciar los distintos gobiernos.

Las leyes que regulan la inmigración, sobre todo con la fuerza y el crecimiento actual, más los problemas teóricos que se presentan, lidian para tratar de sacar adelante la mejor forma de aceptar y regular a una realidad que no puede ser ocultada y que forma parte de los principales puntos de la agenda política de los gobiernos. No sólo se trata de regular el ingreso de los inmigrantes y buscar la forma de contener o regularizar la inmigración ilegal, sino que además hay que crear planes y formas, tal como dicen los dos autores explicados, para integrar a los inmigrantes dentro de la sociedad.

Según Alain Touraine⁸⁴, es necesario encontrar los indicadores que hagan posible el diálogo intercultural. Dice que el camino a recorrer será necesariamente transitado sobre las vías del reconocimiento de las minorías por parte de las mayorías, y en un reconocimiento de la mayoría por parte de las minorías. Es necesario que el grupo de personas que emigra a un nuevo país, de manera legal o ilegal, reconozca que está llegando a un país con una historia, con una religión dominante y con una determinada escala de valores y creencias: una cultura propia. Es por ello necesario reconocer el propio desarraigo. Touraine reemplaza el término de “multiculturalismo” por el de “comunicación intercultural” ya que todos o casi todos, incluso en partes del mundo pobres o aisladas, participan de muchas y distintas maneras en una economía más o menos internacionalizada, o globalizada a partir de tecnologías de producción, tecnologías de consumo, formas de cultura de masas y demás conceptos. Y a su vez poseen un proyecto cultural que tiene raíces, que tiene creación, que tiene imaginación, o que tiene reinterpretación de lo antiguo. Entonces, el reconocimiento mutuo es el reconocimiento de cada uno y de cada una, individuos o grupos a combinar siempre y de una manera singular y específica, esta participación en un sistema internacional concreto y el derecho a realizar esta combinación con un discurso del pasado y con un discurso cultural específico.

Es necesario, según el autor, el reconocimiento del otro pero no solamente del otro, sino del otro a la vez semejante y diferente. *Semejantes* porque todos deben incorporarse a la misma economía mundial y *diferente* por su idiosincrasia específica.

Por último, Alain Touraine dice que la idea de unidad social en un país homogéneo es la peor, la más peligrosa orientación que se puede tomar. Es el totalitarismo más horroroso: el de la limpieza étnica en Bosnia, los Grandes Lagos, Sudán y otros tantos países. Pero tampoco en el momento actual es posible aceptar la idea de que hay gente que se identifica con valores universalistas, y gente que se identifica con valores particularistas. Estas dos posiciones no hay que discutir las, son inaceptables, porque son las que llevan en la realidad a cosas tan horribles como la eliminación del grupo o el racismo, donde todo cabe solamente en un lado. Entonces, primero se debe rechazar todas las formas de búsqueda de la homogeneidad. Segundo, sería necesario reconocer la pluralidad de las formas de cultura minoritaria. Y tercero, que se acepte la idea de que hay que combinar la participación en un mundo internacionalizado prácticamente económico y tecnológico con la renovación o la creación de proyectos culturales específicos.

Peter Sloterdijk en un artículo de 1999 llamado “Patria y globalización”⁸⁵ utiliza un término que es el que representa perfectamente el estadio en el que el inmigrante ilegal, generador de esta ciudad multicultural, se transforma de manera transitoria en una *Homo Sacer*. Este lugar es la **zona de paso o tránsito**: un espacio sin sí-mismo. Un primer ejemplo lo representan las regiones de la Tierra deshabitadas: los desiertos blancos (mundo polar), grises (altas montañas), verdes (selvas), amarillos (arena) y azules (océanos). Pero en el contexto de los planteos que se realizan en esta tesina, los desiertos externos tienen menos importancia que esos espacios cuasi-sociales en los que las personas se reúnen sin por ello querer (o poder) establecer un vínculo entre su identidad y la localidad. Es necesario entender este concepto de dos formas diferentes en cuanto a la densidad de su coerción o violencia.

En primer lugar, hay que entender todas las *zonas de paso* en estricto y amplio sentido del término. Ya sean localidades destinadas al tránsito, como estaciones, puertos, aeropuertos, calles, plazas y centros comerciales, o se trate de instalaciones diseñadas para una estancia limitada como los centros vacacionales o las ciudades turísticas, plantas fabriles o asilos nocturnos. En este sentido corresponden a los lugares por donde transitan principalmente los “turistas”, o sea, las personas pertenecientes a países desarrollados que se movilizan dentro o fuera de sus Estados. Su existencia no depende de una población regular o un sí-mismo colectivo que estuviera arraigado a ellos. Lo propio de ellos es no detener a sus visitantes o paseantes. “Son tierra de nadie, a veces repleta, a veces vacía. Desiertos de paso que pululan en los centros sin núcleo y en las periferias híbridas de las sociedades contemporáneas”⁸⁶.

84. TOURAINE, ALAIN; *Indicadores para el diálogo intercultural*; Conferencia pronunciada en el “Forum Europa”; Barcelona; 2001.

85. SLOTERDIJK, PETER; *Patria y globalización (Notas sobre un recipiente hecho pedazos)*; Spiegel Spezial; 1999.

86. SLOTERDIJK; op.cit. p.3

En segundo lugar, también son *zonas de tránsito* las comisarías, los centros de detención en los aeropuertos, las zonas de detención portuarias por ejemplo en el mediterráneo, y los guetos, en donde el inmigrante, el “ilegal”, el balcerero, el “africano” o el “negro” (y demás clasificaciones peyorativas) no tienen reconocimiento de ciudadanía, ni status, ni trabajo: son un *Homo Sacer*. Un hombre sin derechos, un hombre vaciado de significado, el hombre es despojado de su humanidad, haciendo nula su existencia y así se vuelven utilizables y eliminables como ya se ha explicado. Y es por ello que en el tiempo que dure su tránsito por estas *zonas* su vida estará suspendida en el *tránsito* entre la vida o la muerte, a la espera de un gesto que defina la balanza: o la ayuda humanitaria o la muerte o la deportación o....

La decantación del Estado-Nación y el papel protagónico de las ciudades multiculturales.

El filósofo alemán Peter Sloterdijk⁸⁷ comenta que la crisis formal de la moderna sociedad de masas (actualmente discutida como la crisis de los Estados-nacionales) tiene su origen en la erosión avanzada de las funciones étnico-regionales del contenedor, de la tierra que alberga. Lo que anteriormente se entendía por «pueblo» o «sociedad» en el mayor de los casos no era sino el contenido de un recipiente de gruesas paredes y territorios, sostenidos por símbolos, en el que casi siempre se hablaba un único idioma. Ello se puede entender como un colectivo que encontraba su autocerteza en un sistema nacional cerrado y oscilaba dentro de sus propias redundancias. Tales comunidades históricas que se situaban en la intersección entre el sí-mismo y el espacio⁸⁸, los así llamados pueblos, se encontraban, debido a sus características de autocontención, la mayoría de las veces sobre un mayor declive entre el interior y el exterior. Pero justamente esa diferencia y ese declive son los que hoy en día, y debido a los efectos de la globalización, se nivelan cada vez más, y la situación inmunológica del contenedor nacional se vive cada vez más como algo problemático por los usuarios de condiciones de vida anteriores.

Es por esta razón que el autor señala que el mundo moderno ha creado una nueva política del espacio y una dinámica particular en cuanto a las formas de residencia. Nos encontramos frente a mundo lleno de movimientos y de información que nos traslada, a veces sin necesidad de movernos de nuestro living, de un lugar a otro. Existe actualmente una onda de movilidad transnacional que ha producido una relativización de la unión entre pueblo y territorio. Es por ello que Sloterdijk señala que “...la tendencia hacia el sí-mismo multilocal es característica de la Modernidad avanzada –del mismo modo que la tendencia hacia el espacio poliétnico o <desnacional>”⁸⁹.

Jordi Borja en uno de sus trabajos sobre ciudadanía y globalización analiza la “crisis” del Estado-nación en términos de la ciudadanía. Escribe que hasta ahora el Estado-nación tenía o tiene el monopolio de la definición de la ciudadanía. Sin embargo, el Estado-nación sufre hoy un triple cuestionamiento:

1. En primer lugar, la globalización económica y la revolución informática ha reducido considerablemente los márgenes de las políticas económico-sociales públicas.
2. En segundo lugar, los Estados tienden a integrar una unión política y económica, que asume una parte de las competencias estatales. La Unión Europea es el caso más avanzado.⁹⁰
3. En tercer lugar, dentro de los Estados se producen procesos de diferenciación y de fractura, que afectan no sólo a la sociedad civil sino también a las instituciones. Dos procesos son especialmente importantes. El desarrollo de los «localismos» y «regionalismos», que tienen substrato cultural y político, reforzado por instituciones (federalismo, autonomías, descentralización) y el otro proceso es el auge del multiculturalismo, o la necesidad de articular la existencia de grupos sociales con elementos fuertes de identidad específica.

Nos encontramos ante la paradoja que un Estado debilitado, del cual se puede discutir su carácter «nacional», que ha perdido competencias constituyentes de su soberanía y con una capacidad de regulación económica reducida, es el único que puede consolidar y ampliar la «ciudadanía»⁹¹.

87. SLOTERDIJK, PETER; *Patria y globalización (Notas sobre un recipiente hecho pedazos)*; Spiegel Spezial; 1999.

88. Según Sloterdijk, la proeza cultural del Estado nacional moderno fue el haberle dado una especie de calor de hogar a la mayoría de sus habitantes. Lo que el autor llamaría una suerte de estructura inmunológica, a la vez real e imaginaria que, en el sentido más favorable del término, pudo ser vivida como punto de convergencia entre espacio y sí-mismo, como identidad regional. Esa proeza se realizó de forma más impresionante ahí donde el Estado de poder logró ser controlado de mejor manera y se transformó en un Estado benefactor. Pero justamente ese efecto de calor de hogar político-cultural es lo que se ve afectado por la globalización — con la consecuencia de que incontables habitantes de los Estados nacionales modernos no se sienten estar consigo mismos ni en su casa, y estando consigo mismos tampoco se sienten en su casa.

89. SLOTERDIJK; op.cit. p.3

90. Es necesario dejar en claro que cuando se habla de Modernidad avanzada, Posmodernidad y demás términos relacionados con estos conceptos, se está haciendo referencia especialmente a los países caracterizados como desarrollados y especialmente pertenecientes (ya que son ellos mismo los que poseen el poder para *nominar* los nuevos fenómenos) a occidente y determinados casos orientales que normalmente se los considera por niveles económicos o de desarrollo tecnológico elevados.

91. BORJA, JORDI; *Ciudadanía y Globalización: el caso de la Unión Europea*; <http://www.lafactoriaweb.com>

La situación que se presenta es aquella en la cual la mayoría de los individuos cree poder desolidarizarse de su comunidad política imaginando que su "óptimo inmunológico" o su institución de contención, ya no se encuentra en el colectivo nacional. Es donde entramos en la lógica de las comunidades, del localismo y su máxima expresión de individualismo en la bisagra entre la Modernidad y la Modernidad avanzada: la ciudad.

La base de la pertenencia en este traspaso de la Modernidad a la Posmodernidad se estructura a través de la relevancia de las ciudades, de las ciudades en red y la decadencia del Estado-nación como generador de identidad. Ya no se sitúa la identidad a través de la identificación con un país, o con una patria. Sino que esta identificación se traslada a la localidad en la que uno se alberga. Y en este punto aparece la ciudad multicultural. Como bien señala García Canclini⁹², en Europa y en las ciudades de América Latina (que se han formado a partir de modelos europeos) las ciudades han cumplido funciones modernizadoras e integradoras de los migrantes. Igualmente y en un primer momento, las diferencias fueron expresadas en las ciudades a través de la conformación de barrios ricos y barrios pobres, de centro y periferia. Sin embargo, en las últimas décadas el aumento en la cantidad de migrantes y el correlativo aumento de la inseguridad impulsaron a atrincherarse en barrios cerrados y bajo sistemas deslocalizados de vigilancia. Esta realidad hay que localizarla en el seno de las grandes ciudades o megalópolis, ya que desde los finales de 2001 se ha producido una paradoja en lo que refiere al binomio local y global. Esta paradoja se presenta en contraste de las políticas socioculturales a nivel local (en donde se produce todo lo que hemos explicado: la hegemonía de la ciudad como generadora de identidad) con la realidad política internacional en donde EEUU a raíz de los atentados sufridos el 11 de septiembre de 2001 ha comenzado *una caza de brujas* antiterrorista a nivel global. Este elemento ha vuelto a reforzar de forma repentina, y de manera tanto positiva como negativa, el sentimiento de identidad nacional desde los Estados hacia el exterior.

Manuel Castells y Jordi Borja⁹³ señalan que el mundo es étnica y culturalmente diverso, y es en las ciudades donde se concentra y expresa dicha diversidad. "Frente a la homogeneidad afirmada e impuesta por el Estado a lo largo de la historia, la mayoría de las sociedades civiles se han constituido históricamente a partir de una multiplicidad de etnias y culturas que han resistido generalmente las presiones burocráticas hacia la normalización cultural y la limpieza étnica"⁹⁴.

Según ellos, es la construcción de la convivencia en el respeto de la diferencia uno de los retos que tiene que sobrepasar todas las sociedades. En los últimos años del siglo XX, la globalización de la economía y la aceleración del proceso de urbanización han incrementado la pluralidad étnica y cultural de las ciudades. Este fenómeno se ha producido a través de procesos de migraciones, nacionales a internacionales, que conducen a la interpenetración de poblaciones y formas de vida dispares en el espacio de las principales áreas metropolitanas del mundo.

Lo global se localiza, de forma socialmente segmentada y espacialmente segregada, mediante los desplazamientos humanos provocados por la destrucción de viejas formas productivas y la creación de nuevos centros de actividad. La diferenciación territorial de los dos procesos, el de creación y el de destrucción, incrementa el desarrollo desigual entre regiones y entre países, introduciendo una diversidad creciente en la estructura social urbana.

Los autores señalan que la aceleración del proceso de urbanización se debe al incremento de las migraciones rural-urbanas, que en muchos casos son consecuencia de la expulsión de mano de obra de la agricultura por la modernización de la misma. A su vez, esta es una consecuencia de la industrialización y el crecimiento de la economía informal en las áreas metropolitanas de los países en desarrollo.

En este contexto de globalización, existen diferentes formas de movilidad hacia las ciudades y países: desde los desplazamientos de población entre países, desplazamientos forzosos en el interior de los países, desplazamientos de refugiados del hambre, la guerra y la violencia (característico en países de América Latina como Colombia, Ecuador o Brasil y África). También existen los movimientos de trabajadores ilegales y la emigración en busca de mejores condiciones de vida. El desarrollo desigual a escala mundial, la globalización económica, cultural y de sistemas de transporte, como señalan Castells y Borja, favorecen a un intenso trasiego de poblaciones. En los países más desarrollados –Europa Occidental y EEUU– existe entre la población el sentimiento de una llegada sin precedentes de inmigrantes como una *invasión* y el sentimiento, en la población de los países migrantes, de desazón, falta de oportunidades y perspectivas de futuro. Es este sentimiento por parte de la población de los países receptores de inmigrantes el que supone importantes barreras y consecuencias en la acción tomada por los representantes: controles de inmigración, el reforzamiento de las fronteras entre los países de la OCDE y el resto del mundo, la reducida creación de puestos de trabajo en Europa y la xenofobia creciente en todas las sociedades. Estas barreras

92. GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR; *La globalización imaginada*; Paidós; Argentina; 1999 (reimpresión 2001).

93. CASTELLS, MANUEL; BORJA, JORDI; *Local y global: gestión de las ciudades en la era de la información*; Taurus; España; 1997.

94. Ibidem.

son, en la mayoría de los casos, acciones directas que afectan en gran número a habitantes de países en vías de desarrollo o subdesarrollados. A estos elementos se deben agregar el de la cada vez mayor utilización y creación de las *zonas de tránsito*⁹⁵, que representan una herencia momentánea de los *campos*⁹⁶ como el lugar de los sin-lugar.

“En los Estados Unidos lo que ha cambiado substancialmente es la composición étnica de la inmigración, que en lugar de provenir de Europa y Canadá, procede ahora, en su gran mayoría, de México, el Caribe y otros países Latinoamericanos y de Asia. Lo mismo ha ocurrido en países como Canadá y Australia. En Europa los emigrantes se desplazan, en cambio, mediante redes de contacto previamente establecidas. Por eso son las metrópolis coloniales las que reciben las oleadas de inmigrantes de sus antiguas colonias (por ejemplo Francia y el Magreb); o los países que reclutaron deliberadamente mano de obra barata en países seleccionados (Alemania en Turquía y Yugoslavia) los que continúan siendo destino de emigrantes de esos países. En cambio, los rusos y ex-soviéticos, al haber tenido prohibido el viajar durante siete décadas carecían y carecen de redes de apoyo en países de emigración, con la excepción de la minoría judía que es precisamente la que emigra. Así, dejar familia y país lanzándose al vacío de un mundo hostil sin red de apoyo es algo que sólo se decide masivamente cuando una catástrofe obliga a ello (la hambruna, la guerra, el nazismo)”⁹⁷.

En el trasfondo de esta situación lo que está ocurriendo, dicen los autores, es la transformación creciente de la composición étnica de las sociedades europeas a partir de los inmigrantes importados durante el período de alto crecimiento económico en los años sesenta. En efecto, las tasas de fertilidad de los extranjeros son muy superiores a las de los habitantes europeos de residencia y por razones demográficas el diferencial de fertilidad continuará incrementándose con el paso del tiempo. Esta es la verdadera fuente de tensión social: la creciente diversidad étnica de una Europa que no ha asumido aún dicha diversidad y que sigue hablando de inmigrantes cuando, cada vez más, se trata en realidad de nacionales de origen étnico no-europeo. Y el costo de la defensa a ultranza de la nacionalidad autóctona lleva a la creación de un grupo de no ciudadanos que están más cerca de convertirse en excluidos que en formar parte de la sociedad.

“Un factor adicional es importante en la percepción de una diversidad étnica que va mucho más allá del impacto directo de la inmigración: la concentración espacial de las minorías étnicas en las ciudades, particularmente en las grandes ciudades y en barrios específicos de las grandes ciudades, en los que llegan a constituir incluso la mayoría de la población. La segregación espacial de la ciudad a partir de características étnicas y culturales de la población no es pues una herencia de un pasado discriminatorio, sino un rasgo de importancia creciente, característico de nuestras sociedades: la era de la información global es también la de la segregación local”⁹⁸.

En cuanto a la diversidad étnica, en todas las sociedades las minorías étnicas sufren discriminación económica, institucional y cultural, que lleva a la segregación en el espacio de la ciudad. También aparece como una característica la concentración desproporcionada de minorías étnicas en determinadas zonas urbanas al interior de las áreas metropolitanas. Esta concentración en los barrios es a su vez una forma de protección de estas minorías. Esto lleva, según indican los autores, a una doble segregación urbana: la de las minorías étnicas con respecto al grupo étnico dominante, y la de las distintas minorías étnicas entre sí.

En un estudio realizado por Massey y Denton en 1993 sobre la segregación racial urbana se indica que la concentración espacial de minorías étnicas desfavorecidas conduce a crear verdaderos agujeros negros de la estructura social urbana, en los que se refuerzan mutuamente la pobreza, el deterioro de la vivienda y los servicios urbanos, los bajos niveles de ocupación, la falta de oportunidades profesionales y la criminalidad.

95. Son *zonas de tránsito* las comisarías, los centros de detención en los aeropuertos, las zonas de detención portuarias por ejemplo en el mediterráneo, y los guetos, en donde el inmigrante, el “ilegal”, el balcerero, el “africano” o el “negro” (y demás clasificaciones peyorativas) no tienen reconocimiento de ciudadanía, ni status, ni trabajo: son un *Homo Sacer*. [El *Homo sacer* es una oscura figura del derecho romano arcaico que rescata el filósofo italiano Giorgio Agamben. Es en ella característica que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión, o sea, de la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate sin ser responsable jurídico ni penable por dicho acto de aniquilamiento. (AGAMBEN, GIORGIO; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*; Pre-Textos; Valencia; 1998)]. Un hombre sin derechos, un hombre vaciado de significado, el hombre es despojado de su humanidad, haciendo nula su existencia y así se vuelven utilizables y eliminables como ya se ha explicado. Y es por ello que en el tiempo que dure su tránsito por estas *zonas* su vida estará suspendida en el *tránsito* entre la vida o la muerte, a la espera de un gesto que defina la balanza: o la ayuda humanitaria o la muerte o la deportación o....

96. El *campo* en cuanto estado de excepción “...es una porción de territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. (...). El *campo* es, (...), la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de instaurar el cual se funda el poder soberano, se realiza de manera estable. (...) Sólo porque los campos constituyen, (...), un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos” (AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001).

97. CASTELLS, MANUEL; BORJA, JORDI; *Local y global: gestión de las ciudades en la era de la información*; Taurus; España; 1997.

98. *Ibidem*.

Castells y Borja concluyen indicando que las reacciones xenófobas en todos los países y el incremento del racismo y el fanatismo religioso en todo el mundo no parecen augurar un fácil tratamiento de la nueva realidad urbana. Los inmigrantes, y las minorías étnicas, aparecen como chivos expiatorios de las crisis económicas y las incertidumbres sociales, según un viejo reflejo cultural históricamente establecido, explotado regularmente por demagogos políticos irresponsables. Sin embargo, no puede dejarse de aceptar la nueva realidad: las sociedades, en todas las latitudes, son y serán multiculturales, y las ciudades (y sobre todo las grandes ciudades) concentran el mayor nivel de diversidad. Esta característica que se presenta en este tiempo es la que hoy juega un importante papel en cuanto a la conformación de nuevos elementos y características culturales. Queda en nosotros saber y decidir si estas características amplían y enriquecen nuestra cultura, o no (y se piensa cómo rechazarla). Se debe aprender a convivir en esa situación, saber gestionar el intercambio cultural a partir de la diferencia étnica y remediar las desigualdades surgidas de la discriminación. Estas son las dimensiones esenciales de la nueva política local en las condiciones surgidas de la nueva interdependencia global.

¿Cuál es el papel que está jugando América Latina en este nuevo contexto?

Antes que nada, se debe tener en claro que el fenómeno de las ciudades multiculturales en Latinoamérica se expresa en un contexto social, político y económico que muchas veces difiere de la situación en ciudades europeas o de Norte América. Esta característica también genera sus propias consecuencias ya que las respuestas desde la sociedad y las respuestas políticas desde las instituciones son coherentes a la cultura que la conforma (sumando aquí la situación de desarrollo en que se encuentran muchas de estas sociedades). Como señala García Canclini⁹⁹, lo que en Latinoamérica se está produciendo (y se ha producido) es una difusión translocal de la cultura y un desdibujamiento de los territorios a raíz de esto. Este fenómeno se ha agudizado actualmente no sólo por los viajes, los exilios y las migraciones económicas (que como consecuencia de la precarización del trabajo dispersa a los ciudadanos, reduce el consumo y quita sentido a la convivencia en la nación), sino también por la reorganización de los mercados musicales, televisivos y cinematográficos, que han reestructurado los estilos de vida, según el autor, y disgregado imaginarios compartidos.

Canclini menciona en su trabajo, que se está produciendo un efecto de desnacionalización que afecta especialmente a los países de América Latina, a diferencia de otras regiones. Explica tres etapas por las que han transitado las naciones: en un primer momento, dice, existió un proyecto político-cultural de las naciones que intentaron unificar regiones y etnias, estableciendo de esta manera unidades territoriales violentando las diferencias entre las regiones de cada nación y desmembrando áreas culturales que se asignaron a países distintos. En un segundo momento, las industrias culturales (radio, cine, televisión) ayudan a interrelacionar a los países a través de los mensajes y los formatos de la cultura masiva internacional. Se configuraron así imaginarios compartidos a escala de cada país. Por último, en tercer lugar, ya con el siglo XX "...parece que las naciones y los Estados molestan, o se confía cada vez menos en ellos para que integren a las partes de cada sociedad."¹⁰⁰

Existe en América Latina una formación de ciudades que se asemejan a las características multiculturales de megalópolis, sin embargo, producen consecuencias duales por sus características. "Las megalópolis y algunas ciudades medianas (Miami, Berlín, Barcelona, México y San Pablo [a las que se debe agregar Santiago y Buenos Aires]), sedes de actividades altamente globalizadas y de movimientos migratorios y turísticos intensos, se asocian mejor a redes mundiales, pero aún en ellas existe una dualización que deja marginados a amplios sectores"¹⁰¹. Esta marginalidad gira en la cada vez mayor diferencia entre ricos y pobres y, asu vez, entre lo que es el centro urbano de la periferia. Condiciones que tienen que ver no sólo con lo económico, sino con lo político y social.

Por otro lado, cabe señalar que a la vez que estas ciudades que configuran sus políticas a nivel global y ocupan el lugar de zona de intercambio cultural, turismo, sede de empresas multinacionales y empresas culturales, coexisten, como bien remarca García Canclini, (en Latinoamérica) con las "políticas de lugar" orientadas a la continuidad histórica de los pueblos: las entregas de tierras a indígenas y negros, los barrios como sedes de pertenencia y la organización popular o las reivindicaciones populares (desde los mapuches hasta los zapatistas).

En este contexto se estructuran los procesos que caracterizan tanto la reconfiguración de la identidad local y de las ciudades en esta globalización, como el fervor nacional frente a las invasiones territoriales y la necesidad de combatir contra el terrorismo. América Latina juega un papel intermedio, ubicándose entre grandes ciudades urbanizadas y abiertas a la globalización, y las políticas locales de reivindicación y de

99. GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR; *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*; Paidós Estado y Sociedad; Argentina; 2002.

100. Ibidem. op.cit. p.31

101. Ibidem. op.cit. p.62

protesta, necesarias por las grandes diferencias que lo territorial expone entre avance y retroceso, entre desarrollo y marginalidad.

Como consecuencia del aparato político informal en estas zonas de marginalidad y exclusión social que se producen y configuran como estados de excepción se plantean diferentes juegos sobre sus habitantes: la compra y venta de votos, las misiones supervisadas para cometer robos, la manipulación y la falta total de alguna esperanza de futuro, la violencia desmedida, los secuestros, etcétera. Esto quiere decir que el gesto político que es el que posee la última palabra sobre el *Homo sacer* oscila entre el asistencialismo y la conformación de planes que generan más excluidos, y por otro lado, un aparato que los hace entrar y salir de estas *zonas de tránsito* de manera delictiva. El tiempo que dure su estadía por estas zonas estará suspendido en el tránsito entre la vida y la muerte, a la espera de un gesto que defina su balanza. Este es el biopoder que detenta el Estado. Esta multitud, entonces, se vuelve utilizable a los manejos de los círculos de poder informal, y una vez que ya no se puede sacar provecho de ellos, se los deja a la deriva con la muerte o simplemente se utiliza el tiro de gracia.

En los últimos años se ha podido ver de forma más frecuente el tema de la criminalización de la protesta. Este mecanismo es una forma rápida y eficaz de transformar una población de hombres ejerciendo sus derechos en criminales perseguidos por la Ley, vaciados de sus derechos y dejados en las manos de una corporación policial que en cuanto a su funcionamiento, en los países en desarrollo, muchas veces parecen una caricatura de la SS alemana. La criminalización de la protesta es, en la actualidad de un contexto mundial globalizado, el primer paso de la extensión del estado de excepción que genera la nuda vida.

Las ciudades se encuentran con el peligro constante de formación de *zonas de tránsito*, villas miseria y guetos a causa de la segregación, la discriminación, la exclusión social, económica y política. Y una de las grandes consecuencias es la fuerte manipulación a la que se somete a estos hombres vaciados de derechos de forma transitoria o permanente. Existe una categoría utilizada en el trabajo de Castells que describe muy bien la situación particular del *Homo Sacer*: esta es la de *población flotante*. Este tipo de población se caracteriza por su movilidad, ya que se desplaza con los flujos económicos y según la permisividad de las instituciones, en busca de supervivencia. Sin embargo, el rasgo que caracteriza y asemeja estas dos categorías es que la *población flotante* carece de derechos y en ocasiones se la ilegaliza, por lo que pierden su estatus jurídico y su pertenencia comunitaria al seno de la población real de la ciudad. Una vez que el Estado amplía el estado de excepción dejando vaciados de derechos a este tipo de población y criminalizándolos, se vuelven eliminables y quedan entregados al poder de los que toman las decisiones.

La ciudad multicultural es una ciudad enriquecida por su diversidad, lo cual no debemos dejar de aprovechar si queremos enriquecer nuestra cultura, no sólo para estas generaciones, sino para las venideras. Pero al mismo tiempo, la ciudad multicultural, es una ciudad segregada en donde se encuentra latente la ciudad de la ruptura de la solidaridad social, la ciudad del imperio de la violencia urbana. El multiculturalismo hace de un lazo imaginario que mantiene unida a la diversidad y la hace tolerable. Este multiculturalismo es la máscara de la convivencia, que a su vez le da el sentido a la diversidad. Sin embargo, se debe intentar que la ciudad multicultural no se transforme en la ciudad del exterminio multicultural en donde la condición de excluido y marginado se vuelva mayoritaria.

Los guardianes del «orden»: policía soberana

Es necesario introducir una figura que se desliza en el análisis sobre la realidad. Tanto a nivel internacional como a nivel nacional, la aparición de un guardián que represente en toda su dimensión al soberano se hace evidente. Las ciudades multiculturales, como ya se dijo, mantienen la tolerancia y la convivencia como un lazo imaginario mientras esta segregación étnica y cultural permanezca controlada. A su vez, la característica de esta figura nace en miras al control del Sistema Internacional. Esta figura es la *policía soberana*.

Como analiza Agamben¹⁰² el ingreso de la soberanía en la figura de la policía tiene su punto definitivo con la Guerra del Golfo, ya que una de las más importantes características de esta fue el desenfado con que se utilizó un derecho de guerra con la apariencia de una "operación de policía". Es la policía, según el autor, la figura en donde mejor se ve representada la proximidad, la intercambiabilidad entre violencia y derecho que caracteriza al soberano. "Si el soberano es en verdad el que, proclamando el estado de excepción y suspendiendo la validez de la ley, señala el punto de indistinción entre violencia y derecho, la policía se mueve siempre, (...), en un tal <estado de excepción>"¹⁰³.

102. AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*. España; Pre-Textos; 2001.

103. AGAMBEN; op.cit. p.90

Como analiza el autor, existe una simetría entre la zona de indiferencia entre violencia y derecho generada por razones de orden público y de seguridad en que actúan la policía a la de la soberanía. Es ésta simetría entre soberanía y función de policía la misma que en el antiguo ordenamiento jurídico relacionaba a la figura del soberano con la del verdugo.

Lo que dice Agamben es que este ingreso de la soberanía en la figura de la policía no es nada tranquilizador. Dice esto porque el ejemplo más terrible fue que el exterminio de los judíos fue concebido en un principio como una operación policial por el Tercer Reich. Ya que "...sólo porque se concibió y se llevó a cabo como una operación de policía pudo tener el exterminio de los judíos un carácter tan metódico y mortífero. Pero por el contrario, es precisamente su condición de <operación de policía> lo que hoy le hace aparecer ante la humanidad civilizada como mucho más bárbaro e ignominioso"¹⁰⁴.

A este análisis se debe agregar, según el autor, que la investidura del soberano como agente de policía tiene otra consecuencia: hace necesaria la criminalización del adversario. Esto ocurre principalmente porque, en contra del viejo derecho internacional público en el cual la declaración del estado de guerra no contemplaba la posibilidad de juzgar a los soberanos del Estado enemigo como criminales, desde finales de la Segunda Guerra Mundial el enemigo se ve excluido de la humanidad civilizada y considerado como criminal. Entonces, encontramos la similitud con la situación del *campo* y el *Homo sacer*, y pasa a ser lícito aniquilar al enemigo con una operación de policía que no está obligada al respeto de ninguna regla jurídica y que por lo tanto es susceptible de confundir tanto a la población civil y a los soldados o al pueblo y a su soberano-criminal. Rápidamente es posible en pensar en ejemplos sumamente recientes como el ataque en Afganistán y el posterior ataque para derrocar al "criminal" Sadam Hussein en Irak.

Agamben señala, por último, que este aspecto que se está dando a través de la policía soberana tiene una parte positiva y esta es que lo que los jefes de Estado no se dan cuenta de que la misma criminalización con la que nombran a otros soberanos puede volverse en su contra. "*Hoy no hay en toda la tierra un jefe de Estado que no sea en este sentido virtualmente un criminal*"¹⁰⁵.

Finalizando, es posible retomar lo planteado a nivel de las ciudades y los *campos* se puede extender este término de policía soberana específicamente en la muy en boga criminalización de la protesta. Este concepto utilizado por los gobiernos contra los protestantes produce en ellos un estado de criminalidad en donde la policía encuentra un vía libre de acción (una *zona de tránsito*) sin respeto por el derecho y donde pueda reinar la violencia¹⁰⁶.

¿El fracaso del humanismo?

"Nunca se criticará demasiado al siglo XIX por haber favorecido a esa ralea de glosadores, esas máquinas de leer, esa mal formación del espíritu que encarna el Profesor —símbolo de la decadencia de una civilización, de la degradación del gusto, de la supremacía del trabajo sobre el capricho.

Ver todo desde el exterior, sistematizar lo inefable, no mirar nada de frente, hacer el inventario de los proyectos de los demás... Todo comentario a una obra es ramplón o inútil, pues todo lo que no es directo es nulo.

En el pasado, los profesores se consagraban con preferencia a la teología; al menos tenían la excusa de enseñar lo absoluto, de limitarse a Dios, mientras que ahora nada escapa a su competencia asesina".

E. M. Cioran.

Sloterdijk plantea en su trabajo "Normas para el Parque Humano"¹⁰⁷, reconstruyendo y reinterpretando la "Carta sobre el Humanismo" de Martin Heidegger, la posibilidad inminente del fracaso del Humanismo en cuanto "...telecomunicación fundadora de la amistad por medio de la escritura"¹⁰⁸. Caracteriza al humanismo como esta amistad escrita, o sea, la capacidad para hacer amigos a través del texto. Este es el modelo que ha caracterizado a la humanidad desde Platón.

Clasifica a los humanizados, aquellos con la capacidad de leer, como una secta de alfabetizados con un proyecto tanto expansionista como universalista. Una comunidad de elegidos, que perdura en el tiempo mediante la fijación de un canon de lecturas. Considera de esta manera a las naciones modernas como

104. AGAMBEN; op.cit. p.91

105. AGAMBEN; op.cit. p.92

106. Simplemente basta recordar en el caso específico de la Argentina los sucesos ocurridos entre el 19 y el 21 de diciembre del 2001 con la caída del gobierno del presidente De la Rúa y el saldo de 12 muertos y cientos de heridos, o más recientemente, el violento choque del puente Pueyrredón, en el 2002, que produjo el saldo de dos muertos en manos de la policía.

107. SLOTERDIJK, PETER; *Normas para el Parque Humano*; Die Zeit; 1999. traducción: Fernando La Valle.

108. SLOTERDIJK; op.cit. p.1

poderosas ficciones de públicos letrados, que a través de los escritos se han convertido en armónicas alianzas de amistad. Básicamente dos hechos, la instrucción militar obligatoria y la lectura obligatoria de los clásicos, son los que definen a la burguesía clásica y definen de esa manera al humanitarismo armado y erudito. Sin embargo, lo que se plantea es la crisis de este Humanismo nacional burgués: "...la época del Humanismo nacional-burgués llegó a su fin porque el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aún cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar un vínculo telecommunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas"¹⁰⁹, esto especialmente dado por la transformación de la sociedad en manos de la radio y la televisión, en primer lugar, y por la red de comunicación en la que actualmente nos encontramos, en segundo lugar.

Según el autor, nos hallamos en una época post-literaria, post-epistolográfica y post-humanística. Específicamente, lo que Sloterdijk plantea es que tanto las síntesis como las características políticas y culturales de la sociedad moderna de masas ya no son producidas *solamente* a través de los medios literarios, epistolares y humanísticos. "La síntesis nacional ya no pasa predominantemente —ni siquiera en apariencia— por libros o cartas"¹¹⁰, sino que son los nuevos medios de la telecomunicación los que han colocado al humanismo en esta posición marginal. "La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ya ha pasado porque se ha vuelto insostenible la ilusión de que masivas estructuras políticas y económicas puedan ser ya organizadas siguiendo el modelo amigable de la sociedad literaria"¹¹¹.

Entonces, como plantea Manuel Barrios Casares¹¹², el autor (Sloterdijk) analiza que el Humanismo tiene la creencia de que la lectura adecuada amansa, y que la verdadera tarea del humanismo ha sido siempre la de domesticar la parte animal del hombre para cultivar su humanidad. Para llevar más profundamente su análisis retoma los textos de Heidegger, especialmente la "Carta sobre el Humanismo" ya que es el primer texto en donde se cuestiona la eficacia en el cumplimiento de la tarea del Humanismo. Esto se expone en el trabajo de Heidegger cuando él se pregunta si no es el Humanismo el que "...al tratar de determinar metafísicamente una esencia definida del ser humano como *animal rationale*, (...) no habría rebajado la auténtica dignidad del hombre, su <diferencia específica>, al género de la animalidad, y lo habría encerrado en una concepción ontificante de lo real, incapaz de asumir que la existencia humana es algo libre, abierto siempre a nuevas posibilidades y, por consiguiente, indefinido"¹¹³. Básicamente, lo que se critica es que de la manera planteada el hombre no se realizaría sino en una paradoja entre un despliegue máximo de su animalidad, de su originaria voluntad ciega de poder, lo cual ha logrado a través de la técnica moderna: al conformar el mundo como una trama a disposición de un sujeto incondicionado.

Pero la problemática es aún más profunda, ya que lo que realmente está por detrás del proceso humanístico es la esperanza, intención y acción de rescatar a los seres humanos de la Barbarie. Es por ello que lo que realmente busca el Humanismo es librar una batalla contra el salvajismo del hombre, y es ahí, según el análisis del autor, que este Humanismo luego de la Primera y la Segunda Guerra Mundial ha fracasado. Las dos guerras conforman básicamente un punto de quiebre para el Humanismo, sin embargo, una violencia desmedida y desatada continúa hasta nuestros días. Una de estas formas de violencia es lo que se viene planteando en el desarrollo de este trabajo a través de la caracterización y las consecuencias que Auschwitz e Hiroshima han conformado en cuanto al tema de los *campos*, las *zonas de tránsito* y el terrorismo o la utilización de armas atómicas. Este salvajismo aparece caracterizado en dos formas, como señala el autor: como la acción guerrera directa e imperial o como la bestialización cotidiana a través de los medios de entretenimiento desinhibitorio. "Quien hoy se pregunta por el futuro del humanitarismo y de los medios de humanización, quiere saber en el fondo si quedan esperanzas de dominar las tendencias actuales que apuntan a la caída en el salvajismo (...) del hombre. (...) El tema latente del humanismo es entonces el rescate del ser humano del salvajismo, y su tesis latente es: la lectura correcta domestica"¹¹⁴.

El autor, describe que existen dos influjos sobre el hombre a los que llama inhibitorio y desinhibitorio. Y caracteriza la batalla en torno al hombre como esa lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras. Básicamente, "...la naturaleza humana consiste en elegir los medios domesticadores para el desarrollo de la propia naturaleza, y renunciar a los desinhibitorios. El sentido de esta elección de medios reside en perder la costumbre de la propia bestialidad posible, y poner distancia entre sí y la escalada deshumanizadora de la rugiente jauría del espectáculo"¹¹⁵. Lo que se plantea es una verdadera lucha entre la definición del ser humano por su realidad biológica y su moralidad.

109. SLOTERDIJK; op.cit. p.2

110. Ibidem.

111. Ibidem.

112. BARRIOS CASARES, MANUEL; *Otra carta de despedida al humanismo. Sloterdijk y la pregunta por la antropotécnica*; Revista Archipiélago; n°45; 2001.

113. BARRIOS CASARES; op.cit. p.94

114. SLOTERDIJK, PETER; *Normas para el Parque Humano*; Die Zeit; 1999. traducción: Fernando La Valle; op.cit. p.3

115. SLOTERDIJK; op.cit. p.4

Es allí donde Sloterdijk sostiene la necesidad de pensar si a raíz de todo esto no se echará mano de los medios proporcionados por la biotecnología para conformar una política educativa de cría y selección de hombres que complete su amansamiento, y cuales serán las consecuencias. Ya que lo que está en juego es una redefinición de la esencia del hombre.

Lo que Sloterdijk llama “antropotécnica” es esta nueva modalidad de cuidado y cultivo del hombre. Esto es, en definitiva, en lo que ha consistido siempre la cultura, “...en la habilitación de artificios susceptibles de emanciparnos del puro determinismo biológico y permitirnos recrear nuestros modos de habitar el mundo”¹¹⁶. Como señala Sloterdijk, la cuestión de fondo es saber quién elegirá a los destinatarios de esa antropotécnica y cuál será el trato entre la cría y el criador (entre el pueblo y el gobernante).

Lo que se está planteando es que no es posible seguir pensando en cómo domesticar al hombre e inhibir su salvajismo, sino que la pregunta pasa hoy por la esencia del hombre como especie. Quizás la solución no se encuentre en generar un nuevo sistema educativo, sino en crear un nuevo hombre, como una nueva especie. Pero esto es sólo una posibilidad, conjeturas que los pensadores no deben obviar. El adelanto tecnológico en el que nos hemos insertado (especialmente la biotecnología) demandan estas nuevas suposiciones a las que se tiene que estar preparado. Ya Heidegger lo anunció, no debemos renunciar a nuestra capacidad de pensar, es necesario que en la actualidad del mundo en que vivimos, de tiempo tecnológico venidero no perdamos nuestra “reflexión meditativa”¹¹⁷, ya que el hombre es un ser pensante, un ser meditante. El lugar en donde se sitúa este pensamiento es el camino de lo próximo, el camino de la reflexión: “El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo (...) que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte”¹¹⁸. Es por ello que esta nueva temática nos incumbe a todos los que intentamos pensar el mundo venidero para que no nos encontraremos en un desfasaje entre la ciencia y la teoría.

Actualmente éste es el tema que se encuentra en boga en muchos de los centros generadores de pensamiento. Autores como Peter Sloterdijk, Slávož Žižek, Jeremy Rifkin, Jürgen Habermas o Francis Fukuyama ya han tirado la primer *pedra* (y la siguen revoleando aún). Queda en nosotros la elección: entrar al juego del debate, intentando aportar nuevas herramientas y conceptos (*pedras*), o ser espectadores mudos del advenimiento de la posmodernidad (y dejar que nos rompan la cabeza de un pedrazo).

Algunas ideas sueltas (esbozo para unas “palabras finales”)

I. ¿Es la educación, en los tiempos que corren, una herramienta directa y primaria en la conformación de la cultura y la identidad del individuo?

Los índices actuales de pobreza en la mayoría de los países en vías de desarrollo demuestran las dificultades que esto plantea. Se está haciendo cada día más complicado conformar una cultura y una identidad en las sociedades que no logran llevar adelante, no sólo un sistema educativo que abarque a la totalidad de la población, sino expresar y socializar los valores sociales domesticadores en una porción de población que se encuentra en situación de indigencia y pobreza extrema. Esto limita su conocimiento del lugar donde viven, las herramientas para manejarse y para entender la realidad que los rodea. Es la manera de formateo y traspaso de los archivos de normas y valores la que hoy se encuentra en cuestión y por la que nos debemos preguntar. Lo que se está produciendo parece ser una retroceso en las formas en que se generan el avance: el hombre sale al medio, al ambiente que lo rodea, en donde poco a poco se van erosionando las instancias educadoras sobre el niño. Pero no es una erosión final, sino una erosión renovadora: el pasaje a nuevas formas de educación que tienen que ver y se relacionan de manera más real al medio social y cultural (la pobreza y su ámbito) en el que el niño se relaciona.

Un niño sin educación o con una educación deficiente no desarrollará una conciencia de las normas y los valores en los cuales está inmerso, entonces, ¿de qué manera va a poder comprender que cuando en su plato no encuentra comida está prohibido ir a robarla? ¿de qué manera se crea un sentido de comunidad, de confianza o un código ético cuando falta trabajo, falta comida y falta educación? Un hombre sin educación o con una educación deficiente es un hombre estancado, vulnerable y sin movilidad social. Ambos son seres humanos sensibles de convertirse en cualquier momento un *Homo sacer*.

116. BARRIOS CASARES, MANUEL; *Otra carta de despedida al humanismo. Sloterdijk y la pregunta por la antropotécnica*; Revista Archipiélago; n°45; 2001; op.cit. p.95

117. HEIDEGGER, MARTIN; *Serenidad*; Barcelona; Ediciones del Serbal; 1989.

118. HEIDEGGER; op.cit. p.4

Es necesario configurar un cambio cultural desde las elites hasta los más pobres, y desde los más pobres hasta las elites, si se quiere alcanzar una cultura progresista y un país con miras a un cambio. La situación ha terminado de desbordar las capacidades de los Estados inmersos en una crisis institucional de años. El problema es hoy una cuestión de sobrevivencia, y el Estado no lo ha podido asumir ni desde sus políticas, ni desde la forma de configurar las ayudas sociales.

Por otro lado, la familia ha sido reemplazada en determinadas actividades y características por la televisión, y la escuela está encaminándose en serlo por Internet. El hombre está independizándose de las instituciones básicas de formación, largándose al *libre albedrío de la navegación tecnológica*. Cabe preguntarse: ¿es el medio el que cambia o es el hombre el que cambia? Sin embargo, lo que es necesario, ahora, es poner el énfasis en los nuevos métodos de conformación de la identidad y la cultura. Y preguntarnos si debemos darle una nueva oportunidad al hombre como especie (sabiendo, muy en lo profundo de cada uno, que seguramente volveremos a fracasar) o plantearnos el cambio de modelo: la especie en sí (sabiendo, muy en lo profundo de cada uno, que seguramente volveremos a fracasar).

II. En los países en vías de desarrollo se ha generado, consciente o inconscientemente, determinados espacios físicos que se asemejan a las características de un *campo*. Los indigentes son excluidos y conforman el grupo de (¿)hombres(?) que habita estas zonas: se han convertido en *Homo sacer*. Ellos dejan de ser considerados ciudadanos, como portadores de derechos y deberes, y se vuelven hombres sin identidad. Se los ha colocado en una nueva realidad caracterizada por la condición de la exclusión, se los ha vaciado de nombre, de pasado y de historia. Es esta característica la que transforma al excluido en un hombre al cual no le son respetados sus derechos, un hombre vaciado de significado. El hombre es despojado de su humanidad, haciendo nula su existencia y así se vuelve utilizable y eliminable.

Como bien a señalado Agamben, en el análisis de este trabajo, la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual allí donde hay nuda vida (donde hay *pueblo*, donde están los excluidos, los potenciales *homo sacer*), allí debe advenir un *Pueblo* (un cuerpo político), pero que también vale de forma inversa y allí donde hay *Pueblo* habrá nuda vida. De esta manera es posible hacer una análisis más claro con respecto a la situación actual del mundo democrático-capitalista, en donde en aras de acabar con la existencia de la pobreza por medio del desarrollo acaba produciendo en su propio seno el pueblo de los excluidos y transforma en nuda vida a las poblaciones del Tercer y Cuarto Mundo.

Esta situación ha conformado guetos en forma de villas miseria, *favelas* o cordones de pobreza, ya que estas zonas son la extensión misma del estado de excepción en donde el *Homo sacer* encuentra el lugar de consagración de su vaciamiento como hombres plenos de derechos.

Pero la situación es aún más grave. Como consecuencia del aparato político informal en este *campo* se plantean diferentes juegos sobre sus habitantes: la compra y venta de votos, las misiones supervisadas para cometer robos, la manipulación y la falta total de alguna esperanza de futuro, la violencia desmedida, los secuestros, etcétera. Esto quiere decir que el gesto político que es el que posee la última palabra sobre el *Homo sacer* oscila entre el asistencialismo y la conformación de planes que generan más excluidos, y por otro lado, un aparato que los hace entrar y salir de estas *zonas de tránsito* de manera delictiva. Hay que recordar, como bien se ha explicado en este trabajo, que en el tiempo que dure su estadía por estas zonas estará suspendido en el tránsito entre la vida y la muerte, a la espera de un gesto que defina su balanza. Este es el biopoder que detenta el Estado. Esta multitud, entonces, se vuelve utilizable a los manejos de los círculos de poder informal, y una vez que ya no se puede sacar provecho de ellos, se los deja a la deriva con la muerte o simplemente se utiliza el tiro de gracia.

Por otro lado, en los últimos años se ha podido ver de forma más frecuente el tema de la criminalización de la protesta. Este mecanismo, como ya se ha explicado, es una forma rápida y eficaz de transformar una población de hombres ejerciendo sus derechos en criminales perseguidos por la Ley, vaciados de sus derechos y dejados en las manos de una corporación policial que en cuanto a su funcionamiento, en los países en desarrollo, muchas veces parecen una caricatura de la SS alemana. La criminalización de la protesta es, en la actualidad de un contexto mundial globalizado, el primer paso de la extensión del estado de excepción que genera la nuda vida.

III. También en muchos casos se presentan desde las últimas décadas una gran movilidad dentro del territorio. Gracias al avance económico de muchos países existió un ingreso muy importante de *población flotante*, especialmente proveniente de países limítrofes. Este tipo de población, como ya se ha dicho, se desplaza con los flujos económicos y según la permisividad de las instituciones. Esta población carece de derechos por lo que pierden su estatus jurídico y se encuentran en las manos de sus contratantes. Es bastante amplia la utilización de *población flotante* si se tiene en cuenta que mucha de esta "mano de obra barata" es utilizada indiscriminadamente y de manera esclavizante en las zonas del interior de los países.

IV. En este proceso biopolítico en donde se delimitan zonas para los excluidos y los indigentes ha dado un paso más hacia delante en cuanto a la conceptualización de nuevos fenómenos. Frente al *campo* (como extensión del estado de excepción y habitat del *Homo sacer*) aparece una nueva figura, el lugar físico que determina en el horizonte de la modernidad un *campo pleno de derechos*: el barrio privado. Este barrio cerrado y custodiado debe entenderse como la consagración de los plenos derechos perdidos por una parte de los habitantes de una sociedad, y reservados para unos pocos que detentan su condición de ciudadanos. Ellos pasan a formar parte de un *lugar* en donde encuentran todo lo que necesitan para vivir: seguridad, protección, espacios de ocio y de encuentro en donde generar un intercambio social, así como también la educación para sus hijos. El barrio privado representa la antítesis del *campo* y de las *zonas de tránsito*. Es, tomando los conceptos de García Canclini¹¹⁹, una de las características que se presentan hoy en día las ciudades receptoras de migrantes, en donde tanto por este crecimiento cuantitativo de la población como por el correlativo aumento de la inseguridad ha impulsado a "...atrincherarse en barrios cerrados y bajo sistemas deslocalizados de vigilancia..."¹²⁰. Es la lógica de mantener un aparato panóptico que funcione a manera de guardaespaldas: la lógica de los barrios cerrados, los campos plenos de derechos.

V. Agamben ha analizado que las consecuencias de Auschwitz se irán adaptando dependiendo del momento y el lugar en donde se conforman. En muchos países latinoamericanos este proceso se mantiene oculto detrás de una falsa intención de incorporación de la sociedad excluida. En este trabajo se quiso mostrar como la exclusión está pensada y manejada como una forma sutil de asesinato: como medidas de biopolítica. Hay que derribar las barreras y paredes imaginarias que intentan mostrar un falso humanismo en donde al excluido se lo desea incorporar e integrar de la manera que sea posible. Hay que dejar la hipocresía y entender que realmente para algunos sobran millones de personas, y que el sutil y enmascarado proceso de deshumanización por el cual se transforman en *Homo sacer* a los excluidos e indigentes es real.

Solamente hace falta *cambiar las anteojeras* para ver de manera más clara lo que está ocurriendo por detrás de las decisiones y los procesos políticos. Latinoamérica se está, poco a poco, configurando como islas de *hombres plenos de derechos* en un mar de excluidos e indigentes, en el mar del *Homo sacer*.

119. GARCÍA CANCLINI, NESTOR; *La globalización imaginada*: Paidós Estado y Sociedad; Argentina; 1999 (reimpresión 2001).

120. GARCÍA CANCLINI; op. cit. p.166.

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO; *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*; Pre-Textos; Valencia; 1998.
- AGAMBEN, GIORGIO; *Medios sin fin*; Pre-Textos; España; 2001.
- ASPE, BERNARD; COMBES, MUTILE; *Retorno al campo como paradigma biopolítico*; Revista Multitudes; marzo 2000.
- ASPIUNZA, JAIME; *De Ser y tiempo a la Carta sobre el humanismo*; Revista Archipiélago; nº 45; 2001.
- BARBADILLO GRINÁN, PATRICIA; *Extranjería, racismo y xenofobia en España contemporánea*; CIS; Madrid; 2000.
- BARRIOS CASARES, MANUEL; *Otra carta de despedida al humanismo. Sloterdijk y la pregunta por la antropotécnica*; Revista Archipiélago; nº 45; 2001.
- BELL, DANIEL; *Las contradicciones culturales del capitalismo*; Alianza; Madrid; 1977.
- BENJAMIN, WALTER; *Ensayos escogidos*; Filosofía y Cultura Contemporánea; Méjico; 1999.
- BOBBIO, NORBERTO; MATTEUCCI, NICOLA; PASQUINO, GIANFRANCO; *Diccionario de política*. Tomo II; Siglo XXI Editores; 11º edición.
- BORJA, JORDI; *Ciudadanía y Globalización: el caso de la Unión Europea*; <http://www.lafactoriaweb.com>
- CANCINO SALAS, RONALD; *Fundamentos Filosóficos de una Antropología de la Técnica: La Técnica como Provocación*; Documento de Trabajo; Departamento de Antropología; Facultad de Ciencias Sociales; Universidad de Chile; Chile; 1999.
- CASTELLS, MANUEL; BORJA, JORDI; *Local y global: gestión de las ciudades en la era de la información*; Taurus; España; 1997.
- CIORAN, E. M. *Silogismos de la amargura*; Tusquets Editores; España; 1993.
- FORSTER, RICARDO; *Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie*; ISEGORÍA; Revista de Filosofía Moral y Política Nº 23; España; 2000.
- FOUCAULT, MICHEL; *Nacimiento de la biopolítica*; Revista Archipiélago; nº 30; 1997.
- FOUCAULT, MICHEL; *Defender la sociedad*; Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires; 2000.
- GARCÍA CANCLINI, NESTOR; *La globalización imaginada*; Paidós Estado y Sociedad; Argentina; 1999 (reimpresión 2001).
- GIDDENS, ANTHONY; *Sociología: segunda edición revisada y ampliada*; Alianza; Madrid; 1994.
- HEIDEGGER, MARTIN; *Conferencias y artículos*; Ediciones del Serbal; Barcelona; 1994.
- HEIDEGGER, MARTIN; *Serenidad*; Ediciones del Serbal; Barcelona; 1989.
- HELD, DAVID; *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*; Paidós Estado y sociedad; Barcelona; 1995.
- HELD, DAVID; *Modelos de democracia*; Alianza Ensayos; Madrid; 2001.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. HARRISON, LAWRENCE E; *La cultura es lo que importa. Cómo los valores dan forma al progreso humano*; Grupo Editorial Planeta; Argentina; 2001.
- KYMLICKA, WILL; *Ciudadanía multicultural Una teoría liberal de los derechos de las minorías*; Paidós estado y sociedad; Barcelona; 1996.
- LAHITTE, ANA EMILIA; *Summa de poemas (1947 – 1997)*; Edición Homenaje Municipalidad de La Plata; Argentina; 1998.
- LEYTE, ARTURO; *¿Más allá del humanismo? Una lectura de la Carta*; Revista Archipiélago; nº 45; 2001.
- LIPOVETSKY, GILLES; *La era del vacío*; Anagrama; España; 1995.
- PINTO, JULIO; *Introducción a la Ciencia Política*; Eudeba, Buenos Aires; 1995.
- QUESADA, JULIO; *Normas para el pastoreo humano en el posthumanismo*; Revista Archipiélago; nº 45; 2001.
- RODRIGUEZ MEDINA, LEANDRO; *Epistemología del método comparado*; Buenos Aires; 2002.
- SARTORI, GIOVANNI; *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*; Taurus; Madrid; 2001.
- SLOTERDIJK, PETER; *De terror y de genes*; Frankfurter Rundschau; 2001; Traducción: Fernando La Valle.
- SLOTERDIJK, PETER; *El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica*; Goethe Institut Boston, 2000. Traducción: Fernando La Valle.
- SLOTERDIJK, PETER; *Patria y globalización (Notas sobre un recipiente hecho pedazos)*; Spiegel Spezial; 1999.
- SLOTERDIJK, PETER; *Normas para el Parque Humano*; Die Zeit; 1999. Traducción: Fernando La Valle.
- TOURAINÉ, ALAIN; *Indicadores para el diálogo intercultural*; Conferencia pronunciada en el "Forum Europa"; Barcelona; 2001.
- TOURAINÉ, ALAIN; *La transformación de las metrópolis*; "10è aniversari de la Mancomunitat Metropolitana"; Barcelona; 1998; <http://www.lafactoriaweb.com>
- ZIZEK, SLAVOJ; *El hombre nuevo*; Hipertexto; 2002