

## **Construcción y deconstrucción de extraños en el ámbito local: de las identidades predatoras a las identificaciones dialogantes**

**Imanol Zubero**

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

Sonia Fleury, Joan Subirats e Ismael Blanco (eds.): Respuestas locales a inseguridades locales. Innovación y cambios en Brasil y España. Fundació CIDOB, Barcelona, 2008, pp. 25-56

### Iguales y diferentes

La igualdad está en el origen de la sociedad moderna. Es, de hecho, su principio constituyente. A diferencia de las sociedades tradicionales, en las que el tipo humano es el *Homo hierarchicus*, desigual por definición, las sociedades modernas han entronizado el *Homo aequalis*. El proyecto igualitario moderno se expresa cuando decimos que “todos somos iguales”. Nada hay de descriptivo en esta afirmación. Al contrario, el sentido común nacido de la experiencia práctica nos ilustra sobre lo enormemente desiguales que somos los seres humanos. Sin embargo, la herencia ética de la Ilustración consiste en conjugar, contra lo que los hechos parecen indicar, la petición moral de universalidad con la suposición política de igualdad, de manera que la justicia se haga depender de tratar a todos los seres humanos *como si* fueran iguales. No se trata de un “como si” cualquiera. Es la suposición que hace posible el comportamiento moral, la regla de oro que nos permite sostener que ninguna de las diferencias que podamos señalar es suficiente para distinguir radicalmente entre sí a los seres humanos. De ahí la concisa pero iluminadora definición de progreso propuesta por Rorty: “Un aumento de nuestra capacidad de considerar un número cada vez mayor de diferencias entre las personas como irrelevantes desde el punto de vista moral”.

Sin embargo, la igualdad moderna se asienta sobre una aparente paradoja. La cuestión de la igualdad nace cuando el hombre moderno se descubre a sí mismo como individuo, es decir, como único, diferente del resto de sus semejantes. De ahí que podamos sostener que el fin último de la igualdad es proteger determinadas desigualdades, así como que el fin de los derechos universales reside en las diferenciadas vidas individuales (Dahrendorf). Así pues, y en principio, igualdad y diferencia no sólo no se oponen, sino que se reafirman mutuamente.

Como a continuación expondremos, la ciudad ha sido el espacio privilegiado para el desarrollo de este paradójico proyecto fundante de la modernidad. Lugar para el encuentro entre diferentes, la diversidad humana conviviente a largo plazo y a gran escala que caracteriza la existencia urbana tuvo como consecuencia la ruptura de las

*comunidades totales* características de las sociedades tradicionales al ofrecer la posibilidad, primero, y exigir, después, una cada vez más radical disyunción entre comunidades de vida y comunidades de sentido (Berger y Luckmann, 1997). Aunque las consecuencias más perversas de esta disyunción –anomia, desarraigo, exclusión, etc.- nunca dejaron de producir movimientos de crítica y propuestas de reforma social, lo cierto es que en el balance final la imagen de la ciudad civilizadora ha triunfado históricamente sobre la de la ciudad pecadora o de perdición. Al menos en Occidente, en el imaginario moderno Jerusalén ha triunfado sobre Babilonia. Sólo a modo de ejemplo, comparemos la desasosegante e inhumana *Metrópolis* de Fritz Lang (1927) con las entusiásticas loas de su contemporáneo Walter Benjamin (en sus programas de radio emitidos entre 1929 y 1932) a la metrópolis moderna por excelencia, Nueva York, y a sus rascacielos, en contraste con las pétreas y oscuras casas de vecindad de las viejas ciudades alemanas, aún no plenamente modernas:

En lugar de la piedra tenemos ahora esos delgados armazones de hormigón y acero, en lugar de las macizas e impenetrables paredes surgen enormes superficies de cristal, en lugar de las cuatro paredes idénticas surgen escaleras, plataformas, azoteas ajardinadas. Las personas, cada vez más numerosas, que habitarán tales casas, serán transformadas progresivamente por ellas. Serán más libres, menos temerosas, pero también menos belicosas. Podrán entusiasmarse por la futura imagen de una ciudad por lo menos de la misma manera que hoy se entusiasman por los dirigibles, los automóviles o los trasatlánticos. Y estarán entonces agradecidos a aquellos que emprendieron la guerra de liberación contra la antigua ciudad cuartelera y siniestra (Benjamin, 1987).

Sin embargo, en las últimas tres décadas todo esto ha cambiado y sólo un incorregible Woody Allen se empeña en rodar cinematográficas declaraciones de amor a la ciudad de las ciudades. Si el cine es testimonio del espíritu de cada época, nuestra relación con la ciudad, al menos nuestra relación icónica, ha cambiado radicalmente. La ciudad es hoy, sobre todo, una zona de guerra entre bandas (*The Warriors*, Walter Hill, 1979), un equilibrio inestable entre diferentes condenado a romperse (*Haz lo que debes*, Spike Lee, 1989), cuando no las tenebrosas *Gotham* de Bob Kane (donde transcurren las aventuras de Batman) o la dura y violenta *Sin City* de Frank Miller, trasladadas a la pantalla por el propio Miller junto con Robert Rodríguez y Quentin Tarantino (2005) y por Tim Burton (1992) respectivamente.

A modo de resumen iconográfico: si en 1933 un conmovedor aunque gigantesco gorila, representación esencial de lo salvaje, fallecía abatido desde lo alto del Empire State (*King Kong*, Merian C. Cooper y Ernest B. Schoedsack 1933), seis décadas más tarde un monstruoso *Godzilla* (Roland Emmerich, 1998), creado no por la naturaleza sino por la intervención humana –pues se trata de una mutación provocada por las pruebas nucleares francesas en el Pacífico– hace trizas la ciudad de Nueva York.

¿Cómo explicar estos profundos cambios en nuestra experiencia de la ciudad? ¿A que han sido debidos? ¿Cuáles son los procesos sociales que a ellos subyacen? Estas serán las cuestiones que pretendemos afrontar en el presente trabajo.

## La ciudad, espacio para la igualdad entre diferentes

Esto fue allá por 1948, antes de que los mexicanos y los negros comenzaran a odiarse entre ellos. En aquel entonces, antes del descubrimiento de las diferencias entre las razas, negros y mexicanos se consideraban iguales. Es decir, pobres y desafortunados que siempre bailaban con la más fea.

[Walter Mosley, *El demonio vestido de azul*]

“El aire de la ciudad nos hace libres” (*Stadtluft macht frei*), decía un proverbio medieval, refiriéndose al fuero característico que regía en las ciudades y que permitía sustituir progresivamente la condición de siervo, característica del sistema feudal, por la de ciudadano. Y esta transición se produjo en un espacio en el que la existencia social, a diferencia de la vida rural, se caracteriza por el hecho de la creciente dislocación entre la proximidad física y la proximidad social entre las personas que habitan un mismo espacio.

En efecto, si algo caracteriza a las ciudades es que se trata de “lugares repletos de desconocidos que conviven en estrecha proximidad” (Bauman 2006). Jeremy Rifkin nos aporta un dato que resume a la perfección esta nueva situación, característica de la vida urbana: “Hoy, un habitante de Nueva York puede vivir y trabajar entre 220.000 personas e un radio de 10 minutos de su casa u oficina en el centro de Manhattan” (*El País*, 6-1-07). La ciudad es, por definición, el espacio natural para los extraños: esos seres “socialmente distantes aunque físicamente cercanos. Forasteros dentro de nuestro alcance físico. Vecinos fuera del alcance social” (Bauman, 2004: 175).

Vivir con y entre extraños resulta sumamente difícil. Para hacerlo posible el hombre y la mujer urbanos han desarrollado una amplia variedad de estrategias, entre las que podemos señalar las siguientes:

- ❑ el mantenimiento de espacios que combinen proximidad física y proximidad social (barrios étnicos, barriadas de inmigrantes);
- ❑ la recreación en la misma ciudad de espacios basados en la proximidad social, aunque en lejanía física (un buen ejemplo son las casas o centros regionales);
- ❑ la organización de eventos colectivos que inviten al encuentro entre los vecinos (fiestas y otros actos lúdicos);
- ❑ la construcción de una tupida red de relaciones de interés (contactos comerciales, negocios, etc.), esas que Giddens denomina *relaciones puras*, aquellas que se establecen por lo que cada persona puede obtener de ellas y que se mantienen sólo mientras producen satisfacción suficiente para continuar con ellas;
- ❑ la institucionalización de símbolos de la ciudad que puedan servir de referente colectivo para sus habitantes (destacan, en este sentido, los clubes de fútbol);
- ❑ la actitud de *reserva*, que Simmel considera una característica natural de la vida urbana, imprescindible para responder a los innumerables contactos con otras personas y a la multiplicidad de estímulos que estos contactos comportan;

- y, por supuesto, toda una compleja normativa que regula el encuentro entre extraños que saben que lo son, que desean seguir siéndolo, pero que aceptan las exigencias básicas de la vida en común, entre las que destaca la *desatención cortés* estudiada por Goffman.

Estas y otras estrategias de convivencia entre extraños han hecho posible la vida urbana, caracterizada por su rica y productiva diversidad. Y es esta complejidad generada por la coexistencia de ciudadanos distintos que a pesar de todo se saben iguales, la que ha hecho de las ciudades esos poderosos motores de progreso cultural y económico sin los cuales la vida moderna hubiese sido imposible.

## Elogio de la diversidad urbana

Riis hizo mapas cromáticos de la población de Manhattan por etnias. El gris era para los judíos, según él era su color favorito. El rojo representaba a los italianos, de piel morena. El azul correspondía a los ahorradores alemanes. El negro a los africanos. El verde a los irlandeses. Y el amarillo a los chinos, de rostro felino, felinos también en su sagacidad y furia salvaje cuando se les provocaba.  
- A eso súmenle unas pinceladas de color para los finlandeses, árabes, griegos, etcétera, y el resultado es un delirante parcelado de colores –proclamaba Riis-. ¡Una delirante colcha de retazos de humanidad!

[E.L. Doctorow, *Ragtime*]

Resulta inevitable en este punto recordar las reflexiones de Jane Jacobs en su obra clásica *Muerte y vida de las grandes ciudades* (1967, e.o. 1961). Partiendo de una caracterización de la ciudad que anticipa la perspectiva baumaniana –“Las ciudades están, por definición, llenas de personas extrañas”–, la tesis de Jacobs es bien conocida: las ciudades necesitan de una densa e intrincada diversidad de usos que se sostengan y apoyen unos a otros, tanto económica como socialmente. Esto es así porque las ciudades son modelos de *complejidad organizada*. Es la diversidad la que las constituye como realidades vivas y equilibradas, mientras que es la ausencia de esta diversidad organizada la que las hiere de muerte. El mejor indicador de salud de una ciudad es la existencia de unas calles animadas, transitadas a lo largo de todo el día por personas diversas dedicadas a desarrollar actividades distintas, en ocasiones muy distintas. En estas condiciones, dice Jacobs, “cuantos más extraños haya más divertido”.

De ahí su propuesta, frontalmente crítica con un urbanismo obsesivamente planificador. Frente a la tendencia a separar y compartimentalizar los espacios de una ciudad en función de los distintos usos que puede darse a los mismos –vivienda, negocio, ocio comercial, ocio público, turismo monumental, etc.– Jacobs defiende la convivencia de usos y actividades en un mismo espacio urbano, incluso cuando tales usos puedan parecerse antitéticos. Como ella misma dice, “el bar White Horse y el centro juvenil parroquial, diferentes como son evidentemente, realizan indudablemente el mismo servicio público de civilizar la calle”. ¿Por qué? La respuesta hay que buscarla en la idea de ciudad de Jacobs, centrada en los usos públicos de los espacios urbanos, en particular de las calles: “Cuanto mayor y más abundante sea el conjunto de interesados legítimos (en el sentido estrictamente legal del término) que sean capaces de satisfacer las calles de una ciudad y los establecimientos o centros que

en ellas están instalados, mejor para esas calles y para la seguridad y grado de civilización de la ciudad”. De ahí también su vigorosa denuncia: “Los centros urbanos americanos no declinan misteriosamente porque sean anacrónicos ni porque sus normales usuarios hayan sido expulsados por los automóviles. Lo que les ocurre es que están siendo asesinados sin testigos que den fe del delito, asesinados en buena parte por una política consciente que escinde y separa los usos de ocio de los usos de trabajo, todo ello en un mal entendido de que se está procediendo a una reordenación espacial disciplinada”.

No es difícil llenar de contenido el planteamiento de Jacobs: pensemos en espacios urbanos particularmente amenazadores y seguramente nos vendrán a la cabeza los parques públicos o los barrios comerciales al anochecer. O pensemos, también, en el horror que suponen los *pueblos dormitorio*, cuya vida social ha sido vampirizada por alguna de las ciudades en cuya periferia se encuentran. O reflexionemos sobre la enfática reivindicación (más teórica que práctica, todo hay que decirlo) que los gobiernos municipales hacen desde hace unos años del denominado comercio de proximidad.

Aunque Richard Sennett dice discrepar de los planteamientos de Jacobs, su propuesta no deja de ser un desarrollo de los fundamentos jacobsonianos del análisis de la ciudad. No hay más que fijarse en la descripción que Sennett hace de una de esas comunidades urbanas en las que una intensa vida pública actuaba como eficaz factoría de identificaciones para los que en ellas vivían: Halmstead Street, corazón de la inmigración en el Chicago de 1910: “Estaba llena de «extranjeros», pero en cada lugar de diferentes clases de extranjeros, todos mezclados. Los apartamentos andaban mezclados con las tiendas, y las mismas calles estaban atestadas de vendedores y mercachifles de todas clases; incluso factorías alternaban con bares, burdeles, sinagogas, iglesias y edificios de apartamentos” (Sennett, 2001, e.o. 1970). Una Halmstead Street que coincide punto por punto con el Hobart Boulevard de Los Ángeles en los Setenta cuya crítica metamorfosis analiza Mike Davis (2007). Una descripción, en cualquier caso, que expresa esa *diversidad exuberante* reivindicada por Jacobs y que nos evoca las abigarradas calles y barriadas que tantas veces hemos visto en películas como *Érase una vez América* de Leone, *El Padrino* de Coppola o *El cazador* de Cimino, en novelas como *Ragtime* de Doctorow o en la excelente obra gráfica del dibujante Will Eisner *La avenida Dropsie*, en la que se narra la historia de un vecindario de New York y de la gente que vive en él (inmigrantes alemanes, irlandeses, italianos y judíos), desde finales del siglo XIX hasta la actualidad.

Por cierto: tanto Jacobs como Sennett –o, en el entorno europeo, Alexander Mitscherlich y su concepto de *contacto social ampliado*– no hacen sino continuar en el tiempo la defensa de la que fue desde sus orígenes, una característica, si no *la* característica fundamental de las ciudades, que el medievalista Georges Duby expone así: “Por estrecha, ruidosa y maloliente que fuese, la calle conservaba su fuerza de atracción. Porque representaba la comunicación en todos los sentidos del término, la distracción y la actividad. La vida. En las buenas ciudades de Occidente de finales de la Edad Media, todo empuja hacia la calle a los miembros de una sociedad urbana extravertida”.

## La diversidad urbana y el orden implicado

Los hombres, guiados por tal concepto fragmentario del mundo, con el paso del tiempo y según su modo de pensar en general, no pueden conseguir otra cosa con sus actos que romperse a sí mismos y al mundo en pedazos.

[ David Bohm, *La totalidad y el orden implicado* ]

En medio de esta profusión de diversidad “había algunos hilos ocultos de una existencia social estructurada” que Sennett, coincidiendo una vez más con la mirada de Jacobs, expone así:

Lo que contenía esta existencia en Halstead Street podía ser calificado de multiplicidad de «puntos de contacto» mediante los cuales personas desesperadamente pobres entraban en relaciones sociales con la ciudad. *Tenían* que dar esta diversidad a sus vidas, pues ninguna de las instituciones en que vivían era capaz de autosustento. Esta multiplicidad de puntos de contacto llevaba a menudo a los individuos de la ciudad fuera de las «subculturas étnicas» que supuestamente les encasillaban con rigor. Esta multiplicidad de puntos de contacto significaba que las lealtades se entrecruzaban en formas sumamente complejas.

“Las ciudades –sostiene Jacobs al final de su libro- son problemas de complejidad organizada, como las ciencias de la vida”. Jacobs considera que los teóricos del urbanismo han sido incapaces de comprender la auténtica naturaleza de la ciudad porque se han enfrentado a esta como un problema de *simplicidad y complejidad desorganizada*, a imitación de lo que las ciencias físicas han hecho tradicionalmente en su ámbito disciplinario. Bajo el aparente desorden de esta ciudad abigarrada, Jacobs descubre “un orden maravilloso que conserva la seguridad en las calles y la libertad de la ciudad. Su elemento básico es la forma en que sus moradores utilizan las aceras, es decir, constantemente, multitudinariamente, única manera de que siempre haya muchos pares de ojos presentes, aunque no siempre sean los mismos necesariamente. Este orden se compone de movimiento y cambio”. Y más adelante: “mezclas complejas de usos diferentes no son el modo alguno una forma particular de caos. Por el contrario, representan una forma e orden compleja y altamente desarrollada”. Frente a esta perspectiva, dominante, considerar las ciudades “en tanto que problemas de complejidad organizada: organismos repletos de relaciones aún no examinadas, pero, como es obvio, intrincadamente interconexiónadas y seguramente comprensibles”.

Este es precisamente el fundamento teórico de la propuesta de Francesco Tonucci conocida como *la città dei bambini* ([www.lacittadeibambini.org](http://www.lacittadeibambini.org)). Según este autor en las últimas décadas la ciudad ha visto debilitarse una de sus características más originarias, como es la de ser un lugar de encuentro e intercambio entre las diversas personas que en ella habitan. En buena medida debido a la consagración del ciudadano adulto y trabajador como prototipo del individuo urbano moderno, los patios, las aceras, las calles y las plazas –los espacios públicos destinados al encuentro gratuito, en definitiva- han adquirido cada vez más funciones asociadas al mercado. De nuevo con un lenguaje claramente jacobsciano, los promotores de este nuevo proyecto critican el hecho de que la ciudad “ha renunciado a ser un espacio compartido y sistémico, en el cual cada parte necesita de las otras, para destinar espacios definidos a

funciones y clases sociales diversas, construyendo ghettos y zonas privilegiadas, vaciando los centros históricos dando vida a las modernas periferias”.

No puedo dejar de llamar la atención sobre la relación que cabe establecer entre la mirada de Jacobs (y la de Sennett) sobre la diversidad urbana y las más modernas teorizaciones sobre el orden social, la autoorganización o el caos procedentes de las denominadas ciencias de la complejidad, que en las ciencias sociales han sido particularmente bien recibidas por autores como Georges Balandier, Edgar Morin o, más recientemente, Boaventura de Sousa Santos.

También quiero llamar la atención sobre esa referencia de Jacobs a las *lealtades entrecruzadas*, con la que anticipa las teorizaciones actuales sobre el pluralismo. Toda sociedad compleja es, por eso mismo, una sociedad plural, pues en su seno aparecen y se desarrollan diversas formas de diferenciación social. Sin embargo, una sociedad plural no es, por eso mismo, una sociedad pluralista. El pluralismo se caracteriza por la coexistencia dentro de una misma sociedad de grupos diferenciados en un clima de paz ciudadana. Hablamos de coexistencia, es decir, de un determinado grado de interacción social, no de simple yuxtaposición. Son muchas las sociedades en las que la ausencia de violencia entre sus diversos grupos sociales se sostiene, precisamente, en la ausencia de interacción entre ellos. Esta ausencia de interacción está basada en la construcción de barreras a las relaciones sociales, *barreras del precepto* erigidas para proteger al grupo de las consecuencias del pluralismo (Berger y Luckmann, 1997). ¿Cuáles son estas consecuencias? La mezcla de estilos de vida, de valores y de creencias, la contaminación mutua. El pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de *afiliaciones múltiples*. Dice Sartori, y dice bien, que no es lo mismo una sociedad fragmentada que una sociedad pluralista. El pluralismo presupone la existencia de múltiples asociaciones voluntarias e inclusivas, es decir, abiertas a la posibilidad de *afiliaciones múltiples*, siendo este el rasgo distintivo del pluralismo. La existencia o no de líneas de división entrecruzadas (*cross-cutting cleavages*) es el mejor indicador de pluralismo social. Esto es así porque este entrecruzamiento de afiliaciones neutraliza los efectos negativos de las mismas, cosa que no ocurre cuando las líneas de división o las afiliaciones se suman y se refuerzan unas a otras. De ahí su conclusión: “La ausencia de *cleavages* cruzados es un criterio que permite por sí solo excluir del pluralismo a todas las sociedades cuya articulación se basa en tribu, raza, casta, religión y cualquier tipo de grupo tradicional”. De ahí también que el pluralismo sólo puede darse en sociedades donde los vecinos no encuentran barreras que los separen, pudiendo de este modo establecer todo tipo de asociaciones recíprocas.

En este punto debemos señalar la fundamental importancia del clima general de *confianza* que, en la perspectiva de Jacobs, caracteriza la convivencia en la ciudad. Esta se compone “de muchos y muy ligeros contactos establecidos en sus aceras”, la mayoría aparentemente triviales, pero cuyo resultado es “un sentimiento de identidad pública entre las personas, una red y un tejido de respeto mutuo (público) y de confianza, y también una garantía de asistencia mutua para el caso en que la vecindad la necesite, la vecindad en general o un vecino en particular”. Es este, también, un tema muy característico de Sennett, quien en su bien conocida obra *La corrosión del carácter* somete a una aguda crítica la que él considera una de las más preocupantes tendencias de la cultura del nuevo capitalismo: la entronización del principio *nada a*

*largo plazo* “que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos” (Sennett, 2000).

Se consigue así un eficaz *autogobierno*, compuesto tanto de elementos formales como de elementos informales, siendo estos últimos los que más valora Jacobs. Destaca entre estos elementos informales el surgimiento de un sentido de la responsabilidad pública comprometida con la comunidad nacido de una educación cívica práctica, aprendida en la vivencia cotidiana de la interacción en las calles: “En la vida real –recuerda Jacobs-, los niños sólo pueden aprender (si es que lo aprenden) los principios fundamentales de la vida en común en una ciudad si tienen a su disposición un mínimo de adultos circulando fortuitamente por las aceras de una calle”. No hay educación para la ciudadanía al margen de la práctica cotidiana, diaria, aparentemente espontánea, de esa misma ciudadanía. De nuevo damos la palabra a Jacobs: “El principio más elemental es, sin duda, el siguiente: todo el mundo ha de aceptar un canon de responsabilidad pública mínima y recíproca, aún en el caso de que nada en principio les una o relacione. Esta lección no se aprende con sólo decirla. Se aprende únicamente de la experiencia, al comprobar que otras personas, con las cuales no nos une un particular vínculo, amistad o responsabilidad formal, aceptan y practican para con uno mismo un mínimo de responsabilidad pública”.

Hoy llamaríamos a todo eso *capital social*, pero estamos hablando de lo mismo: de esa materia que mantiene juntas aquellas instituciones fundamentales que configuran una sociedad. Un capital social *inclusivo*, que mira hacia fuera del propio grupo y tiende puentes hacia los diferentes, frente a la introyección característica de las formas de capital social *exclusivas*, que sólo aspiran a vincular cada vez más estrechamente a quienes son definidos como iguales (Putnam). Son estas redes de capital social inclusivo, que tienden puentes, las que configuran el *dominio cívico de los extraños* (Sennett, 2003); y son estas redes las que se están debilitando, al tiempo que se fortalecen los proyectos de constitución de redes sociales exclusivas. “Cuando las futuras generaciones de historiadores escriban la crónica de esta época –lamenta Sennett-, puede muy bien que noten que su rasgo más marcado fue la gradual simplificación de las interacciones y forams sociales para el intercambio social”.

## La diversidad urbana como peligro

La sociedad moderna se constituye como una estructura laberíntica de normas que gobiernan el acceso a sus talleres, oficinas, vecindarios y lugares semipúblicos. A medida que aumenta la densidad de la población, este dédalo de normas se manifiesta en divisiones físicas: paredes, techos, cercas, pisos, setos, barricadas y signos que marcan los límites de una comunidad, un establecimiento o el espacio de una persona.

[Dean MacCannell, *El turista*]

En efecto, todo parece haber cambiado. Hace ya veinticinco años Enzensberger reflexionaba sobre la “peligrosidad creciente de la vida cotidiana en las grandes ciudades de Occidente”, consecuencia de la emigración hacia los centros urbanos de una multiplicidad que durante siglos hemos vivido como si fuera exterior a nuestra

civilización: “Cuanto más se aplanan lo exótico a escala mundial, cuanto más se nivela la multiplicidad tradicional, tanto más abigarradas se tornan las sociedades industriales en su interior. No sólo los Estados Unidos, también Francia, Suecia y Alemania occidental se han convertido hoy en crisoles de fusión, en estados de múltiples pueblos. Minorías étnicas, subculturas y sectas políticas y religiosas se instalan en las metrópolis” (Enzensberger, 1984). La delincuencia callejera, la criminalidad urbana, es calificada de “pandemia oculta” por el director de *Foreign Policy*, Moisés Naím (*El País*, 19-6-07).

¿Qué está pasando? ¿Se ha invertido el vínculo milenario entre ciudad y civilización? De ser el símbolo de la libertad y la seguridad (siempre relativa) la ciudad se asocia cada vez más con el peligro. “Las ciudades se han convertido en el vertedero de problemas de origen mundial. Sus habitantes y quienes los representan suelen enfrentarse a una empresa imposible, se mire por donde se mire: la de encontrar soluciones locales a contradicciones globales” (Bauman, 2006). “Nuestras ciudades –apuntilla Bauman– están pasando rápidamente de ser un refugio contra los peligros a ser la causa principal de estos peligros. Las causas del peligro se han trasladado al corazón de la ciudad. Los amigos, los enemigos y, por encima de todo, los extranjeros esquivos misteriosos que oscilan amenazadoramente entre los dos extremos, se entremezclan y se codean en las calles de la ciudad”. En un libro preñado de aires jacobsonianos, Andrew O’Hagan simboliza estos peligros en la figura de *los desaparecidos*, especialmente cuando estas personas que desaparecen para siempre en los parques y las calles de las ciudades son niños: “Una de las imágenes más espantosas de América (imagen que se repite de forma terrible) es la de los niños que desaparecen de las aceras. Parece contradecir nuestro sentido más íntimo y arraigado del orden. ¿Ya no pueden jugar los niños en la acera de enfrente de su casa?”.

“Tengan mucho cuidado ahí fuera”. La advertencia que el sargento Esterhaus lanzaba cada mañana a los policías que salían a patrullar las calles en la serie televisiva *Canción triste de Hill Street (Hill Street Blues, Steven Bochco, 1981-1987)* parece dirigirse a hora a cada una de las personas que habitan la ciudad.

La que ahora se muestra es la que Pietro Barcellona denomina *ciudad postmoderna*, “una enorme superficie pulimentada en la que se puede patinar hasta el infinito”. La imagen es perfecta. La ciudad, históricamente el espacio privilegiado para la civilidad, la socialidad, la comunicación, el encuentro, la participación, se ve reducida a un *espacio sin referencias*, un espacio que ya no es necesario para la vida. Un espacio para ser atravesado a la mayor velocidad posible con el fin de llegar cuanto antes a los nuevos lugares privados en los que desarrollar virtualmente la dimensión relacional: “El rascacielos de los individuos de carne y hueso -lamenta Barcellona- se ha convertido en una extraña torre de Babel en la que todo el mundo consigue conectar con la red informática pero ya no logra hablar con el vecino de enfrente”. Pero la pérdida de la ciudad real en beneficio de la ciudad virtual arrastra consigo la pérdida de la política real. Porque no hay política sin ciudad: “La ciudad es el lugar de los trayectos y de la trayectividad. Es el lugar de la proximidad entre los hombres, de la organización del contacto” (Virilio). Así pues, la pérdida de la ciudad significa la pérdida de la comunicación real al disminuir el interés por los lugares y por la gente.

Si, según Marc Augé, los rasgos que caracterizan los *lugares* son su dimensión identificatoria, relacional e histórica, cada vez más los espacios urbanos más

característicos, sus calles, se convierten en *no lugares*, mientras que aquellos que el antropólogo francés presenta en su conocida reflexión como teóricos “no lugares” (automóviles, centros comerciales, etc.) parecen afianzarse como espacios que confieren identidad individual y colectiva al individuo urbano.

La búsqueda de la diversidad ha sido sustituida por la *mixofobia*, caracterizada por la “tendencia a buscar islas de semejanza e igualdad en medio del mar de la diversidad y la diferencia” (Bauman, 2006). Como consecuencia, la construcción de espacios para el encuentro, entre los que las aceras son los ejemplos más evidentes, deja lugar al desarrollo de una *arquitectura del miedo* apropiada para unas personas “que tienen miedo a vivir en un mundo que no pueden controlar”, para “una sociedad del miedo que prefiere ser aburrida y estéril con el fin de no sentirse confundida o apremiada” (Sennett, 2001). Los espacios urbanos se convierten, así, bien en zonas a evitar (o, si no hay más remedio, zonas que debemos atravesar a toda velocidad) o en zonas a proteger. “El muro me protege de la otra parte de mí”, sentencia un personaje demediado en una viñeta de El Roto (*El País*, 20-6-07).

El sentido de comunidad se construye cada vez más a través de los miedos compartidos y menos a través de las responsabilidades compartidas (Giroux, 2003). Proliferan los espacios vetados (*interdictory spaces*), las comunidades cerradas (*gated communities*) -más de 20.000 en Estados Unidos, acogiendo a 8 millones de habitantes- cuyo fin no es otro que impedir el acceso a los extraños. El periodista norteamericano Robert Kaplan (1999) analiza la proliferación en su país de *comunidades fortificadas*, rodeadas por un perímetro defensivo que aisle a su privilegiada población de los cada vez mayores riesgos para la vida en las grandes ciudades afectadas por la pobreza, la desigualdad, la inseguridad y la violencia. Se trata un modelo importado de Latinoamérica. También se están creando entidades administrativas independientes en el marco de extensas áreas metropolitanas en un proceso de suburbanización basado en la defensa de los intereses y el estilo de vida de los blancos ricos, que buscan aislarse de los problemas existentes en las zonas urbanas habitadas por una mayoría de población de origen negro: “Si uno no se constituye en municipio –explica uno de los habitantes de estas exclusivas áreas residenciales-, puede ser anexionado por una zona suburbana más pobre. De ahí que buena parte de las localidades que han accedido a un estatuto jurídico separado lo hayan hecho en defensa propia”. Con la misma lógica defensiva, en la década de los Noventa la policía privada triplica a la pública (en California llega a cuadruplicarla) como consecuencia de la progresiva sustitución de los lugares públicos –centros urbanos, plazas, parques- por espacios privados abiertos al público pero sometidos a una fuerte vigilancia, como centros comerciales, comunidades cerradas, centros de ocio, etc. Concluye Kaplan: “Nos hemos desentendido de los temas relacionados con la vida pública y hemos disuelto el contrato social para protegernos de los antiguos centros urbanos”.

Xerardo Estévez (2006), arquitecto y alcalde de Santiago de Compostela entre 1983 y 1998 recuperaba el lenguaje de Jacobs en un reciente artículo en el que, frente a la *ciudad de las persianas bajas* en que acaban convertidas tantas urbanizaciones actuales, reivindica una *ciudad intencionada* que recupere la calle como lugar natural de cohabitación: “El modelo de adosados, de asfalto y glorietas de bolsillo, donde no se oyen voces ni se ven juegos y cuyos habitantes son poco vigilantes porque ingurgitan sus fachadas tras muros de ciprés, no da más de sí. Algo habrá que hacer

con este tipo de urbanizaciones, antes de convertirlas en epígonos de las *gated communities* americanas como un repliegue medieval, que, además de su evidente déficit social, han demostrado más problemas que virtudes”.

Pero lo malo conocido es más poderoso que lo bueno por conocer. “A cambio de un entorno protegido –advierte Kaplan refiriéndose a estas comunidades vigiladas-, escogemos vivir fuera de la esfera pública y del «contrato social»”. Auténticos *guetos voluntarios*, prisiones elegidas que se cierran desde dentro con el fin de protegerse de quienes están fuera. Esta búsqueda compulsiva de seguridad mediante el aislamiento alcanza incluso el interior del hogar: me refiero a las llamadas *habitaciones del pánico* que la película del mismo título, protagonizada por Jodie Foster, ha hecho populares (*Panic Room*, David Fincher, 2002), y que me recuerdan a aquellos refugios nucleares de los años Ochenta surgidos al calor del miedo a la posibilidad de una confrontación con armas atómicas entre Estados Unidos y la Unión Soviética cuyo teatro bélico sería Europa. La película británica de animación *Cuando el viento sopla* (Jimmy T. Murakami, 1986) reflejó de manera tan atinada como conmovedora ese clima de miedo, así como los pobres intentos de una pareja de ancianos por evitarlo. Otra época, otros miedos, pero una misma estrategia de afrontamiento individual e individualizadora, condenada al fracaso.

¿La consecuencia de todo esto? En nuestro mundo globalizado “una cosa que no está ocurriendo es que estén desapareciendo las fronteras. Por el contrario, se diría que se están levantando en todos los nuevos rincones de las calles de todos los barrios en decadencia de nuestro mundo” (Friedman). Fronteras que son trazadas, si bien por motivo y de maneras distintas, tanto por los privilegiados como por los grupos sociales más desfavorecidos.

## La secesión de los triunfadores

¡Qué curioso, a partir de cierta altura sólo se ven datos!  
[El Roto]

“Les banlieus flambent, le CAC 40 grimpe... Tout est dit. Rarement une élite économique a été aussi déconnectée de la culture de son pays. Pour ces «aristocacs», la seule chose qui compte, c’est le monde”. El semanario *Le Nouvel Observateur* (24-30 novembre 2005) comenzaba así un amplio reportaje sobre “Los nuevos aristócratas del capitalismo”, coincidiendo con el apogeo de las revueltas protagonizadas por los jóvenes de las periferias urbanas a finales de 2005. Mientras los coches ardían en los suburbios el CAC 40 -el índice de la Bolsa de París que agrupa a los 40 valores principales de ese mercado; similar al IBEX 35 español- no dejaba de subir. Todo esto dicho, en efecto. Raramente una élite económica ha estado tan desconectada de la cultura de su país. Para estos “aristocacs” la única cosa que importa es el mundo.

Zygmunt Bauman ha dedicado abundantes páginas en varias de sus obras a teorizar sobre esta nueva característica del poder en los tiempos de la globalización, basado menos en la capacidad de controlar (espacios y personas, básicamente) que en la capacidad de emanciparse de cualquier control, desresponsabilizándose de la gestión de los espacios y las sociedades; un poder que reside menos en la capacidad de obligar

que en la de no sentirse obligado. La movilidad se convierte en el factor estratificador más poderoso y ambicionado. ¿Cuál es la naturaleza del poder que ofrece la movilidad? La desresponsabilización. “Quien tenga libertad para escapar de la localidad, la tiene para huir de las consecuencias” (Bauman, 1999). De esta manera, queda patente el contraste entre “la extraterritorialidad de la nueva élite con la territorialidad forzada del resto”. Una nueva élite que rompe amarras con su entorno social, reducido a mero accidente biográfico o a simple coyuntura histórica: “Las personas del nivel superior no pertenecen al lugar que habitan, ya que sus preocupaciones residen (o más bien flotan) en otra parte. No tienen intereses creados en la ciudad donde están situadas sus residencias. Así pues, por regla general, se muestran indiferentes con respecto a los asuntos de su ciudad, que no es sino una de tantas, un punto minúsculo e insignificante desde la posición estratégica del ciberespacio que, por muy virtual que sea, es su verdadero domicilio” (Bauman, 2006). Su máxima aspiración es la de “ensanchar los límites de su capacidad de desplazamiento” y así, si las cosas se ponen feas, siempre les quedará la solución de *mudarse*.

Sin embargo, aunque puedan mudarse con pasmosa facilidad, ligeros de equipaje no a la manera austera que cantara el poeta Antonio Machado sino desde la irresponsabilidad y el descompromiso, están inapelablemente atados a su dimensión local y por ello condenados a mudarse de una a otra ciudad. Atila, cuyo caballo agostaba para siempre la tierra por la que pasaba de manera que nunca más volvía a crecer la hierba, podía sobrevivir sólo porque siempre había un *más allá* de ese terreno agostado en el que la hierba sí crecía y donde su arrasadora montura encontraba un lugar para descansar y alimentarse. Para los Atilas de hoy no existe ese otro lugar más allá del que, fruto de su acción o de su inacción, se torna socialmente estéril. Por eso las consecuencias de las que pretenden escapar acaban, casi siempre, por atraparles.

Pero las nuevas clases dominantes, ajenas a las consecuencias perversas que provocan sus decisiones aparentemente racionales, parecen haber optado cada vez más por una estrategia que podemos denominar *expatriación residente* (Kaplan, 2000). Es la *secesión de los satisfechos*, denunciada por quien fuera Secretario de Trabajo con Clinton, Robert Reich, para quienes *communities have become commodities* (Reich, 2002): es decir, su vinculación con los espacios locales responde a intereses estrictamente individuales y fundamentalmente económicos, de manera que en su relación con las comunidades aplican estrictamente el principio de la elección racional: obtener el máximo beneficio a cambio del mínimo coste.

Refiriéndose a esta situación, Amitai Etzioni (1999) afirma que el conjunto de medidas de gestión neoliberal del empleo puestas en práctica desde los años Noventa (y que él resume con la expresión *sociedad en reducción*) “han desembocado en una sensación muy amplia y profundamente instalada de privación, inseguridad, angustia, pesimismo y rabia”. Y concluye planteando una cuestión de enorme calado: “¿Cuánto puede una sociedad tolerar políticas públicas y empresariales que dan rienda suelta a los intereses económicos y que tratan de reforzar la competencia mundial, sin socavar con ello la legitimidad moral del orden social?”. No sabemos cuánto, pero sí sabemos qué ocurre cuando tales políticas se vuelven dominantes: “A la atrofia deliberada del estado social corresponde la hipertrofia distópica del Estado penal”, denuncia Loïc Wacquant. Al Estado-providencia le sucede el *Estado-penitencia*. La aterradora ciudad

policial de *Robocop* (Paul Verhoeven, 1987), la agonizante ciudad segregada de *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), parecen sustituir en el imaginario social a las ciudades cívicas de las que se ha nutrido el Occidente moderno. El miedo se convierte en un principio organizador del espacio de la *ciudad posturbana* (Davis, 2001). El aire de la ciudad nos estremece.

Este énfasis en la inseguridad y en los extraños como fuente de peligro esta en el origen de la construcción de *identidades predatoras*, empeñadas en la extinción de esas otras categorías sociales calificados como extraños, y casi siempre coincidentes con identidades mayoritarias que ven en las minorías un inaceptable recordatorio permanente de la imposibilidad de constituirse como una totalidad homogénea. (Appadurai, 2006). Esta imposibilidad está en el origen de la que Appadurai llama *anxiety of incompleteness*, que en un castellano nada académico podríamos traducir como “ansiedad de incompletitud”. Esta ansiedad y la identidad predatora que produce y sustenta están en la base de todas las experiencias de limpieza étnica que en los últimos años del siglo XX han supuesto una vuelta de tuerca a un siglo ya suficientemente cargado de horrores. Esto era lo que decía un hutu encarcelado en la prisión de Rilima acusado de participar en los asesinatos de tutsis en los meses de abril a junio de 1994:

Nací en Kanazi, entre tutsis. Siempre tuve conocidos tutsis, sin caer siquiera en la cuenta. Pero crecí oyendo lecciones de historia y programas de radio que mencionaban todos los días los serios problemas entre los hutus y los tutsis; y, al mismo tiempo, me trataba con tutsis que no planteaban ningún problema. Había una distancia muy grande entre las noticias inquietantes que patrullaban por las orillas del país y la gente con la que nos tratábamos en casa, con la que no había roces, y la situación estaba dividida y al final tenía que romperse a la fuerza y tenía que poder más la barbarie o tenía que poder más el sentido de vecindad (Hatzfeld).

Vecindad o barbarie: las alternativas están excelentemente bien presentadas. Como sabemos, tuvo más poder la barbarie.

## La revuelta de los perdedores

Quien vive en el miedo necesita un mundo pequeño,  
un mundo que pueda controlar.

[Mia Couto, *Tierra sonámbula*]

Años antes de las revueltas de noviembre y diciembre de 2005 en las *banlieus*, estas barriadas ya tenían graves problemas. Tal vez porque no ardían coches a millares, sino sólo alguna adolescente, la situación pasó casi desapercibida.

El 4 de octubre de 2002 una joven de dieciocho años, Sohane, fue quemada viva en un sótano de Cité Balzac, barrio de Vitry-sur-Seine. Fue un acto de barbarie que había venido precedido por otros igualmente terribles, tales como violaciones colectivas practicadas muchas veces como una forma de “castigo” de hermanos, vecinos o novios a “sus” mujeres por considerar que estas se desviaban en algún sentido de normas, constumbres o tradiciones que ellos consideraban inapelables. La protesta contra estos hechos fue la que dió lugar a la conformación del movimiento denominado *Ni putas ni sumisas*.

Fadela Amara, una de las impulsoras de este movimiento, relaciona este profundo deterioro en la vida de las barriadas con la crisis laboral que azotó a Francia a partir de los Ochenta. Esta crisis hizo estragos en los núcleos familiares, socavando la autoridad paterna, reforzando las dimensiones culturales de la identidad al tiempo que se debilitaban sus contenidos materiales. Amara caracteriza así a los hijos de todas estas transformaciones, los mismos que a finales de 2005, y de nuevo en octubre de 2006, van a incendiar las *banlieus*: “Su planteamiento de la vida es mucho más cínico, más realista quizás también que el nuestro. Han nacido en un contexto duro y difícil de desempleo masivo que ha dejado huellas en los núcleos familiares. Son en cierto modo una generación sacrificada que ha olvidado proyectarse hacia el futuro y tener un ideal de sociedad”. Resulta de interés comparar estas palabras –y, sobre todo, la realidad a la que hacen referencia- con la descripción que Étienne Balibar hace del movimiento de los *beurs* (franceses de origen árabe) de principios de los Ochenta:

Los valores a los que estos jóvenes apelaban y la terminología que usaban eran fundamentalmente los valores y el léxico de la ciudadanía, una combinación adaptada a la coyuntura de libertad e igualdad. En ese caso la libertad tomaba la forma de lo que se dio en llamar «derecho a la diferencia». Sin embargo, lo que me impactó fue que ese derecho a la diferencia nunca se planteó de una forma exclusiva y abstracta, sino más bien como un reclamo de reconocimiento en el espacio público. Ellos simplemente decían «Existimos». Eso era cualquier cosa menos una forma de decir «Rechazamos el sistema político republicano. Queremos enclaustrarnos en nuestra propia cultura». En lugar de ello fue cuestión de volver esa «cultura» una expresión y una interpelación, una herramienta para comunicarse con los demás (Balibar, 2005).

Son el eslabón más débil de una juventud que ha perdido el tren que antaño permitía el viaje de la movilidad social ascendente. Y sin la promesa de ese viaje, ¿qué nos queda? “Cuando esgrimimos un *cóctel molotov*, estamos haciendo una llamada de socorro. No tenemos palabras para explicar lo que sentimos. Sólo sabemos hablar prendiendo fuego”. Lo decían Abdel, Bilal, Youssef, Ousman, Nadir y Laurent (nombres ficticios), jóvenes habitantes del barrio 112 de Aubervilliers, en Seine-Saint-Denis (*El País*, 8-11-05). Sabemos cuál fue la primera reacción política a estos actos: “Voy a acabar a manguerazos con la chusma (*racaille*) de esos barrios” fue la respuesta predatoria del ministro del Interior, Nicolas Sarkozy.

No se trata de justificar ninguna violencia; ni siquiera de aceptar acríticamente las explicaciones que los protagonistas de actos como los que tuvieron lugar en las *banlieus*. Pero no podemos desconocer las relaciones que se establecen entre el deterioro de las condiciones de vida y el cierre de expectativas de futuro y la violencia urbana. La construcción de las que Bauman (2001) denomina *comunidades de percha* – “un seguro colectivo contra unos riesgos a los que cada uno se enfrenta individualmente”-, de las que fenómenos como las *maras* o, más en general, las bandas juveniles son un buen ejemplo de esta construcción de identidades defensivas que, tan a menudo, se vuelven ferozmente beligerantes.

Películas como *Crash* (Paul Higgis, 2004) han rastreado con agudeza en las consecuencias existenciales que tiene una vida urbana dramáticamente resumida por la voz en *off* del personaje de Don Cheadle al principio del film, cuando dice: “existe tan poca comunicación entre las personas de L.A. que tienen que chocar sus coches para tener la sensación de proximidad y calor”. Otra película muy anterior en el

tiempo, *Grand Canyon* (Lawrence Kasdan, 1991), contenía también una escena sumamente ilustrativa. Cuando el conductor de una grúa que acude a auxiliar a un ciudadano cuyo flamante BMW ha sufrido una avería en un barrio deprimido de Los Ángeles se encuentra al vehículo rodeado por unos adolescentes negros que amenazan al conductor. Se produce entonces el siguiente diálogo entre el conductor, Simon (papel representado por Danny Glover), también afroamericano, y el jefe de la banda, que esgrime su pistola:

- *Simon*: Tengo que pedirte un favor, déjame hacer mi trabajo, esta grúa es responsabilidad mía y ahora ese coche que está enganchado también es mi responsabilidad.
- *Capo*: ¿Piensas que soy estúpido? Sólo responde a esta cuestión primero.
- *Simon*: Mira, no sé nada de ti y tú no sabes nada de mí. No sé si eres estúpido o si eres un genio. Todo lo que se es que necesito marcharme de aquí y tú tienes un arma. Por eso te lo estoy pidiendo por segunda vez, déjame marcharme de aquí.
- *Capo*: Te voy a conceder ese favor, y voy a esperar que lo recuerdes por si nos encontramos otra vez. Pero dime algo, ¿me lo estás pidiendo como una muestra de respeto o lo haces porque yo tengo el arma?
- *Simon*: Mira, se supone que el mundo no debería funcionar así. Quiero decir, que tal vez todavía no lo sepas. Se supone que yo debería poder hacer mi trabajo sin pedirte permiso para hacerlo. Este tipo debería poder esperar con su coche sin que vosotros le robéis. Se supone que todo debería ser diferente de lo que es.
- *Capo*: Entonces, ¿cuál es tu respuesta?
- *Simon*: Si no tuvieras la pistola no estaríamos teniendo esta conversación.
- *Capo*: Eso era lo que pensaba: sin arma no hay respeto. Por eso siempre llevo la pistola.

Lash y Urry denominaron *gueto inmobilizado* a este mundo de exclusión urbana. Inmobilizado tanto vertical como horizontalmente: sin expectativas de movilidad social ascendente, sin posibilidades de salir de sus barrios-miseria. Víctimas que con facilidad se tornan victimarios.

## Comunidades de supervivencia en la ciudad

La historia es el resultado de anhelos en gran escala. Aquí no hay más que un chiquillo que alimenta una inspiración localizada, pero forma parte de una muchedumbre en desarrollo, de miles de seres anónimos que brotan de los autobuses y los trenes, de gente que avanza a trompicones formando estrechas hileras sobre el puente giratorio que atraviesa el río; personas que no representan una migración ni una revolución ni una vasta agitación del alma, pero que traen consigo el calor corporal de la gran ciudad y sus propios ensueños y desesperaciones, ese algo invisible que domina la época...

[Don DeLillo, *Submundo*]

En estas circunstancias y sólo a modo tentativo, pues haría falta un desarrollo mayor de la idea, quiero proponer frente a las “comunidades depredadoras” y las “comunidades percha” otra forma de identificación colectiva para afrontar los nuevos problemas surgidos en la ciudad: se trata de las *comunidades de supervivencia*.

La idea de las *comunidades de supervivencia* fue propuesta por Richard Sennett en 1970. Según este autor, “la manera más directa de unir las vidas sociales de la gente es por pura necesidad, haciendo que los hombres se conozcan mutuamente con el fin de

sobrevivir". La ciudad, por las específicas condiciones de vida que establece, puede ser el terreno adecuado para su surgimiento: "Lo que debería surgir en la vida urbana es la ocurrencia de relaciones sociales, y especialmente relaciones que envolvieran conflicto social, a través de enfrentamientos cara a cara. El experimentar la fricción de diferencias y conflictos hace a los hombres personalmente advertidos del ambiente que rodea sus propias vidas; lo que hace falta es que los hombres reconozcan los conflictos, no que intenten purificarlos en un mito de solidaridad, con el fin de sobrevivir (Sennett, 2001).

De nuevo me permito una licencia cinematográfica, de nuevo vuelvo a la película *Crash*, obra que expresa a la perfección el sentido profundo de estas comunidades de supervivencia, y sobre la que podía leerse lo siguiente en un *blog*: "Únicamente un accidente, un capricho del destino, un choque, quizás el de dos coches en una ciudad como la de los Ángeles, donde uno sin un motor con ruedas prácticamente no es nadie, es hoy en día capaz de hacer que los universos personales de cada ciudadano se encuentren. Únicamente la violencia es capaz de despabilar una ciudad de muertos en vida" ([ivansainzpardo.blogia.com/2006/042901-crash-paul-higgs-u.s.a-2004-.php](http://ivansainzpardo.blogia.com/2006/042901-crash-paul-higgs-u.s.a-2004-.php)).

Frente a la idea de que la acción común sólo surge de la semejanza, Sennett considera que "un gran número de personas que viven densamente amontonadas ofrece el medio necesario para que estas comunidades de supervivencia funcionen". Se trata, si así se quiere, de convertir una necesidad (el hecho de que la vida urbana obliga a vivir juntas a muchas personas muy diversas) en virtud. Frente a las comunidades defensivas (ya sean comunidades-depredadoras, ya comunidades-percha), Sennett piensa en la posibilidad de superar cualquier forma de abstracción colectiva dirigida a la construcción de un "nosotros" falsamente homogéneo:

Cuando hombres y mujeres deben tratarse mutuamente como personas, en una comunidad donde no existe un control superior para asegurar la supervivencia, la evasión en abstracciones resulta irreal. Las complicaciones de llevar una vida comunitaria entre todos van a convertir las imágenes generalizadas en *disfuncionales*, porque los hombres y las mujeres de carne y hueso simplemente no obran según los moldes previsibles que las imágenes generalizadas indican. Actuando a nivel del mítico «nosotros» y «ellos», no hay contacto entre los seres concretos que deben elaborar semejantes arreglos con vistas a sobrevivir cada día que pasa. [...] Puesto que la gente sería diversa, la telaraña de la afiliación para la supervivencia a toda costa se singularizaría, no será reducida a una mera abstracción del «nosotros» contra el exterior.

El planteamiento de Sennett puede ser objeto de múltiples críticas. A mí me interesa detenerme en una debilidad del mismo, no para rechazarlo sino para ver la posibilidad de superarlas. Porque, más allá de cómo las caractericemos –comunidades de supervivencia, transversalidad, pluralismo, hibridación, afiliaciones múltiples, etc.- estoy fundamentalmente de acuerdo con la idea de que, en un mundo cada vez más heterogéneo, sólo podremos hablar de auténtica vida social si somos capaces de trascender los impulsos al cierre identitario nacidos del miedo al extraño.

La debilidad a la que me refiero, característicamente hija de la época en la que Sennett publica el ensayo al que estamos haciendo referencia (el año 1970), es su consideración del poder público. Sennett adopta una posición que podemos calificar, si no como anarquista, sí como *anarquizante*. Desde una perspectiva radicalmente antiburocrática propone una "reconstitución del poder público", correspondiendo a la

propia comunidad afrontar los problemas derivados de la convivencia y encontrar arreglos (pues difícilmente podrán encontrarse soluciones definitivas) a los mismos. Con una autoridad pública expresamente minorizada y una policía dedicada exclusivamente a combatir “el crimen organizado y otros problemas semejantes”, la tarea de conseguir un equilibrio razonable en el seno de la comunidad dependería del compromiso de los propios vecinos, que no podrían contar más que con ellos mismos para afrontar los problemas de convivencia, de modo que “todo lo que sucediese en éste ámbito urbano, cualquier forma que la comunidad adquiriese, lo sería por obra y gracia del control directo, o bien por el consentimiento tácito de los vecinos”. En una comunidad así la participación y el sentimiento de pertenencia no nacería del compañerismo homogeneizador, sino de la constatación de que debe actuarse en común para que la diversidad existente en la comunidad sea llevadera y, mejor aún, resulte positiva.: “Enfrentado con la necesidad de actuar, contender con las diferencias humanas con el fin de sobrevivir, parece lógico que el deseo de una solidaridad mítica será arrumbada por esta misma necesidad de supervivencia, esta necesidad de suficiente conocimiento de la gente dispar para poder establecer una tregua común”.

Este lenguaje anarquizante puede ser un obstáculo para comprender y asumir hoy la propuesta de Sennett. Bien, pues recurramos a otro lenguaje: el de la participación ciudadana, el de la democracia deliberativa.

El enfoque liberal (o “pluralista”) de la democracia considera que no existe nada que se parezca a un interés público significativamente distinto del interés privado. Todo lo que existe son individuos que actúan como *egoístas racionales*, buscando desde el interés propio minimizar costes y maximizar beneficios. Esto vale para cualquier ámbito de acción, ya sea el del consumo o el de la política, si bien el mercado se constituye en el modelo para la política. En este contexto, la participación democrática no es otra cosa que un proceso regulado de expresión de los intereses y las preferencias individuales, que son considerados como dados (es decir, no se cuestionan y por ello no tienen por qué ser modificados) y que, por efecto de la regla de la mayoría, acaban sumándose y, finalmente, prevaleciendo unos sobre otros. Se trata de una *democracia de competencia entre representantes*, que limita grandemente la participación de manera que: a) existen constricciones constitucionales a lo que puede ser efectivamente decidido por la ciudadanía; y b) limita en la práctica la capacidad de decisión de la ciudadanía a la elección de unos representantes que serán quienes, finalmente, tomarán las decisiones propiamente políticas. Este ideal de democracia es coherente con una concepción negativa de la libertad (libertad como no interferencia), así como con una concepción del ciudadano como un individuo preocupado fundamentalmente por lo propio, carente de virtud cívica, que considera la participación como una desutilidad (requiere tiempo y dedicación: ¡para eso están los políticos!) y que lo único que pide a los poderes públicos es que garanticen un marco de convivencia tal que no sean molestados a la hora de llevar adelante sus particulares proyectos de vida.

El enfoque republicano de la democracia mantiene presupuestos radicalmente distintos. Según esta segunda perspectiva, la virtud de la democracia reside precisamente en la posibilidad de incluir entre sus procedimientos mecanismos que sirvan para transformar las preferencias originales egoístas de la gente en preferencias más altruistas e imparciales. Desde esta perspectiva, no es en absoluto ajeno a la

democracia el objetivo de contribuir a la moralización de las preferencias de la ciudadanía. El diálogo, la deliberación colectiva, es el método para proceder a la conversión de las preferencias originariamente egoístas en preferencias más imparciales. Los seres humanos “somos lo que conversamos”, sentencia Humberto Maturana.

Pero de lo que se trata es de apostar por una democracia deliberativa que no se propone de ninguna manera el imposible de eliminar el poder y el conflicto del espacio público. Se trataría más bien -siguiendo la formulación de Mouffe (1999, 2003)- de una *democracia agonística* que, porque acepta la naturaleza hegemónica de las relaciones sociales y las identidades, “puede contribuir a superar la omnipresente tentación que existe en las sociedades democráticas de naturalizar sus fronteras y concebir al modo esencialista sus identidades”. Por eso, concluye Mouffe, “el enfoque agonístico es mucho más receptivo que el modelo deliberativo a la multiplicidad de voces que albergan las sociedades pluralistas contemporáneas, y también es más receptivo a la complejidad de sus estructuras de poder”.

Esta es la democracia urbana que puede impulsar y sostener comunidades de supervivencia que, a pesar de los conflictos, no degeneren ni en comunidades cerradas y depredadoras ni en comunidades percha inmovilizadas. Una ciudad en la que el actual *estado de emergencia* evoque, no la amenaza de ruptura catastrófica del orden cotidiano, sino la permanente aparición de nuevas y sorprendentes prácticas convivenciales.

## Redescubrir la diversidad como valor

Es preciso añadir/reivindicar el mapamundi. La textura de la universalidad. De la tolerancia. Observar el mundo con ojos de mapamundi. Llegar a Nueva York y recorrerla como si tal cosa. Estar sin estar en las batallas inútiles de Sarajevo. La convicción que nos hace iguales y diferentes. De haber estado aquí en otro sitio. De tener mundo/mapamundi.

[Antón Reixa, *Ya he estado aquí en otro sitio*]

Hay un planteamiento esencialista y naturalista que ve a las culturas como realidades perfectamente definidas, coherentes y homogéneas, nítidamente diferenciadas unas de otras. Las culturas son concebidas como entes internamente homogéneos y externamente delimitados. En demasiadas ocasiones, se utiliza la referencia a lo étnico como un sinónimo de naturaleza. Es curioso que este sea el planteamiento básico de dos perspectivas en principio contrapuestas: *a)* la de quienes rechazan la posibilidad misma de la convivencia multicultural –como la tesis del *choque de civilizaciones*, o como los movimientos neo-racistas, que se cuidan mucho de establecer jerarquías entre las distintas culturas y reivindican el mantenimiento de la “pureza” de cada una de ellas rechazando cualquier forma de mestizaje-, y *b)* la de algunas variedades de multiculturalismo apoyadas en el relativismo cultural. Desde esta perspectiva, la defensa de una determinada identidad puede volverse, con demasiada facilidad, rechazo rabioso de cualquier tipo de alteridad.

Porque lo cierto es que no hay nada más alejado del multiculturalismo que la fragmentación del mundo en espacios culturales o nacionales ajenos unos a otros,

obsesionados por un ideal de homogeneidad y de pureza. Homogeneizamos a los inmigrantes, paradigma actual del extraño (ya sea con la pretensión de excluirlos, neoracismo, ya con la de reconocerlos, multiculturalismo relativista) y perdemos de vista que, aún con el trasfondo de culturas sociales distintas de las nuestras, son tan diversos como lo somos nosotros. En este sentido, tiene razón Ridaó (2004) cuando sostiene que la noción más común de multiculturalismo, lejos de combatir la homogeneidad esterilizante, en el fondo no hace otra cosa que confirmarla, puesto que en el fondo construye la realidad en los mismos términos que la xenofobia: “Para ésta, un moro, un negro, un gitano, un judío o, en general, un extranjero, son personas sin más cualidades relevantes que la de ser exactamente eso: moros, negros, gitanos, judíos, extranjeros. Cualquier otra condición particular –estudios, capacidad intelectual, experiencia profesional o biográfica, situación familiar- es irrelevante a la hora de clasificar a los individuos, de adscribirlos a una categoría previamente establecida. Eso es también lo que hace el multiculturalismo, sólo que las categorías que emplea son en principio venerables; son *culturas*, no razas o rentas”.

Más aún: en la medida en que acceden a nuestras sociedades -caracterizadas por ser sociedades plurales de individuos llamados a construir existencias autónomas-, estas personas inmigrantes van a desarrollar procesos diversos de integración. Sus itinerarios, sus procesos van a ser distintos, en la medida en que sus opciones, pero también sus posibilidades de elección, van a ser distintas. Un cierto *derecho a la indiferencia* (Delgado, 2007), a la posibilidad de pasar desapercibidas, de no verse obligadas a exhibir permanentemente lo que los demás podemos ocultar o disimular, deber ser reconocido a todas esas personas que, en nombre de un bienintencionado derecho a la diferencia, acaban tan a menudo encerradas en unas identidades naturalizadas y, por ello, férreamente constreñidoras.

El multiculturalismo ha tenido el efecto positivo de ayudarnos a descubrir la realidad de la diversidad cultural, así como a reconocer esta diversidad. Pero también ha tenido el efecto, menos positivo, de alimentar la proliferación ilimitada de las culturas. Una mal entendida tolerancia, a menudo poco más que una indiferencia camuflada, ha contribuido a reforzar las distancias insuperables entre culturas:

Con la política del reconocimiento, lo que puebla el espacio público no son ya las convicciones, sino las identidades. Ahora bien, mientras que las convicciones *se argumentan*, las identidades *se afirman* y son irrefutables. Hay, sí, razonamientos mejores que otros, opiniones más justas o más convincentes, pero no hay, en cambio, mejor identidad. Impugnar la validez de una reivindicación identitaria es poner en tela de juicio el ser mismo de quien la expresa, atentar, por tanto, a su humanidad. O matrimonio gay u homofobia, o reconocimiento o delito: implacable alternativa que aleja del debate cualquier otra disposición de ánimo que no sea la del odio (Finkelkraut, 2001).

Una razón más para la *mixofobia*, aunque sea disfrazada de tolerancia. No aspiramos ya a expulsar al extraño, pero se multiplican los cierres, las *barreras del precepto*, erigidas para protegernos de las consecuencias del pluralismo: la mezcla de estilos de vida, de valores y de creencias, la contaminación mutua. La corrección política se convierte en pobre sustituto del diálogo ciudadano, y la convivencia cívica se ve sustituida por la mera yuxtaposición de guetos culturales que practica una *tolerancia de chalet adosado*, sin diálogo mutuo. No hay nada más ajeno al

planteamiento intercultural que el culturalismo esencialista que exagera y fosiliza las diferencias. El resultado no puede ser otro que el *multicomunitarismo*.

Frente a esta deriva del multiculturalismo se plantea la idea de *interculturalidad*. Por mi parte, no espero nada de la interculturalidad si esta es concebida como mero procedimiento (metodología, técnica, nuevo yacimiento de empleo para nuevos profesionales en la mediación entre culturas). Tampoco espero gran cosa de la interculturalidad como apelación a las culturas para que, desde sí mismas, abran sus ventanas (raramente sus puertas) a otras culturas. Sólo espero algo de la interculturalidad como una nueva cultura, adversaria de cualquier forma de esencialismo culturalista, ya se vista con los ropajes de la nación, la lengua, la religión, la orientación sexual o cualquier otra cosa.

Con la interculturalidad debería ocurrir lo mismo que, en atinada observación de Wagensberg (2002) ocurre con la interdisciplinariedad: nace con el objeto de simplificar el ámbito disciplinario, de reducir la complejidad, pero acaba por aumentarla al convertirse en una disciplina más junto a las otras. Citando literalmente sus palabras: "Toda disciplina científica inventada para llenar un hueco interdisciplinario agrava el problema de la interdisciplinariedad en justo una disciplina más". La interculturalidad como una cultura más. Unacultura que, como deberían hacerlo todas, reconoce y acepta gozosamente la nuclear ambivalencia del concepto de cultura, al contener en su seno tanto la idea de *creatividad* como la de *regulación normativa*: "La «cultura» se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible" (Bauman, 2002). La cultura, que ciertamente es normalidad, no deja de portar la extrañeza en su seno. No hay cultura que no sea intercultural. Intercultural *ad intra*, no *ad extra*, como entendemos el interculturalismo. Este es el tipo de cultura que resulta más adecuado para estos tiempos.

Unos tiempos en los que estamos dejando atrás la época de la *modernidad sólida* para adentrarnos en la *modernidad líquida*. Cada vez hay menos de la antigua consistencia de las instituciones (estado, partido, iglesia, empleo, familia, etc.) y de las ideologías y culturas características de la modernidad sólida, convertidas todas ellas en instituciones y en *categorías zombis*: "categorías vivas-muertas que rondan por nuestras cabezas y pueblan nuestra visión de realidades que no dejan de desaparecer (Beck). Pero a pesar de no estar ya perfectamente vivas, tampoco están totalmente muertas. Y ya sabemos, por la película de George A. Romero *La noche de los muertos vivientes* (1968), de lo que estas criaturas vivas-muertas son capaces.

La modernidad sólida declina y emerge la modernidad líquida, pero aún nos encontramos en una fase de transición. Estamos, pues, entre lo sólido y lo líquido. A caballo entre dos mundos. Sólido y líquido. Tierra y agua. Es, pues, el tiempo de los *anfibiaos*, seres capaces de vivir tanto en la tierra como en el agua, de habitar tanto en el reino de lo sólido como en el de lo líquido. Así, "anfibiaos", denominó el escritor Stephan Zweig a todas aquellas personas que "vivían entre dos naciones" y que descubrió durante su exilio en Zurich con motivo de la I Guerra Mundial. Aquellas personas que, "en lugar de una patria, tenían dos o tres y no sabían a cuál

pertenecían” y que gracias a ello fueron capaces de resistirse a la locura de la guerra. Necesitamos, pues, una cultura-intercultural que produzca y reproduzca seres anfibios. Sapos. Pero sapos de un tipo muy especial. Que cuando sean besados –porque, en el fondo, siempre pensamos que bajo su extraña apariencia se oculta un príncipe, es decir, uno de nosotros- con el fin de que se transformen y abandonen la charca para retornar a habitar en el viejo y bueno mundo de la tierra firme, continúen siendo sapos. Empecinada, insobornablemente anfibios.

Creo que es en este mismo sentido en el que Balibar (2005) reivindica la existencia de *movimientos cívicos transculturales*: “A la vez, movimientos que *atraviesen las fronteras culturales*, y movimientos que *superen* la perspectiva de las identidades culturales; esto es, que posibiliten y encarnen otras identificaciones”. A tal fin es preciso reconocer y aceptar la *transformación procesual de la noción de identidad* que tiene lugar en las sociedades modernas, transformación que pone en cuestión, las propias bases semánticas del concepto. ¿Identidades? Hablemos, mejor, de *identificaciones*. Identificaciones que, conscientemente, buscan combatir la mitología de la identidad. Para ello es preciso descubrir y señalar, allá donde otros pretendan naturalizar unas supuestas diferencias, *divisiones relacionadas*:

Quando el discurso reificador habla de ciudadanos o de extraños, de etnias púrpuras o verdes, de creyentes o ateos, debemos preguntarnos por ciudadanos ricos o pobres, por etnias poderosas o manipuladas, por creyentes casados o pertenecientes a una minoría sexual. ¿Quiénes son las minorías dentro de las mayorías, quiénes son las invisibles mayorías en relación con las minorías? [...] El principio es siempre el mismo: plantear una pregunta que interrelacione una división considerada absoluta en cualquier contexto. Nada de lo que hay en la vida social está basado en un absoluto, ni siquiera la idea de lo que es una mayoría o un grupo cultural (Baumann, 2001).

En definitiva: buscar las semejanzas allí donde otros pretenden levantar muros de separación; señalar las diferencias allí donde otros pretenden definir unidades supuestamente naturales. Sabernos estructuralmente mestizos y nunca acabados del todo; más iguales a los diferentes de lo que en principio pensamos, y más diferentes a los supuestos iguales de lo que imaginamos. Creo que es a esto a lo que se refiere Claudio Magris cuando reivindica la necesidad de una “identidad irónica, capaz de liberarse de la obsesión de cerrarse y también de la de superarse”.

Por todo lo dicho, es urgente volver a reivindicar y defender el *derecho a la ciudad*: “No a la ciudad antigua, sino a la vida urbana, a la centralidad renovada, a los lugares de encuentros y cambios, a los ritmos de vida y empleos del tiempo que permiten el uso pleno y entero de estos momentos y lugares” (Lefebvre). Es preciso recuperar, recrear o inventar espacios en los que ese encuentro profundo sea posible.

Para concluir, una coda

Construyamos esos callejones donde brote la vida.  
[José Luis Gómez Ordoñez, *Los lugares del civismo*]

Escribe Magris en su libro *Utopía y desencanto* que hay ciudades que están en la frontera y otras “que tienen las fronteras dentro y están constituidas por ellas”. En

estas últimas es donde se experimenta con intensidad el carácter radicalmente dual de la frontera: “sus aspectos positivos y negativos; las fronteras abiertas y cerradas, rígidas y flexibles, anacrónicas y franqueadas, protectoras y destructivas”.

En realidad, todas las ciudades son hoy esa ciudad internamente desgarrada que describe Magris. Y a todas ellas podemos extender la reflexión y el proyecto de intervención de Xerardo Estévez (2002):

En el mundo desarrollado, las urbes pueden convertirse sólo en instrumentos generadores de necesidades, en objetos donde casi todo queda reducido a una exaltación de la economía, la información, la tecnología y el consumo, a una incesante oleada de cosas efímeras que nos agotan. En ellas las diferencias entre los ciudadanos aparecen gráficamente dibujadas en su zonificación, en su urbanística, en sus edificios, y es en ese espacio donde se plantean abiertamente, como la ropa tendida en los balcones, los conflictos propios de la aglomeración humana, sus tensiones.

Pero la ciudad es otra cosa. Tiene que ser, además del lugar de disfrute, el de la disconformidad con lo que pasa en el entorno social, cultural, político, económico, y donde surja, por lo tanto, la demanda de justicia. Este hueco de disconformidad tiene que llenarlo el proyecto, la ensoñación, la idea, la convicción de que se puede cambiar.

Hay ciudades vivas y hay ciudades muertas. Que nuestras ciudades sean una u otra cosa depende de nosotras y nosotros. Si hubo un tiempo en el que la ciudad misma, el hecho urbano con su dinámica particular, parecía bastarse para generar ese tipo humano que con el tiempo denominaremos *ciudadano* y ese tipo de relaciones entre individuos a las que calificaremos de *cívicas* –bastaba con respirar el aire de la ciudad para sabernos y sentirnos libres-, ese tiempo ha pasado. Lo que hace dos siglos pudo experimentarse –a pesar de su carácter de artefacto, de realidad socialmente construida-, como un nuevo hábitat, como una nueva tierra incógnita, a cuyas exigencias debíamos adaptarnos para así obtener lo mejor de ella, hoy no es otra cosa que un territorio conquistado, plenamente humanizado. Con la ciudad ha ocurrido lo que con los espacios naturales: ya no nos adaptamos a ellos, ya no nos modifican, sino que los modificamos hasta la extenuación para adaptarlos a nuestras exigencias. Por eso, la ciudad por sí sola ya no basta para producir ciudadanos ni civismo.

Lo mismo que ocurre con la naturaleza, hoy la ciudad exige una nueva actitud por parte de sus habitantes. Una actitud proactiva, propositiva, creadora de nuevas oportunidades para que la vida urbana brote y se manifieste en toda su diversidad, exuberante y agonística.

## Bibliografía fundamental

- AMARA, Fadela (2004). *Ni putas ni sumisas*. Madrid: Cátedra.
- APPADURAI, Arjun (2006). *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durhan and London: Duke University Press.
- BALIBAR, Étienne (2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona: Gedisa.
- BARCELONA, Pietro (1992). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Zygmunt (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.

- \_\_\_\_\_ (2004). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia.
- BAUMANN, Gerd (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- BENJAMIN, Walter (1987). *El Berlín Demónico. Relatos radiofónicos*. Barcelona: Icaria.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- DAVIS, Mike (2001). *Más allá de Blade Runner. Control Urbano: la ecología del miedo*. Barcelona: Virus.
- \_\_\_\_\_ (2007). *Ciudades muertas. Ecología, catástrofe y revuelta*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- DELGADO, Manuel (2007). *Sociedades movedizas*. Barcelona: Anagrama.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1984). *Migajas políticas*. Barcelona: Anagrama.
- ESTÉVEZ, Xerardo (2002). Transparencias. En *El valor de la palabra/Hitzaren balioa*, nº. 2, Vitoria-Gasteiz: Fundación Fernando Buesa Blanco.
- \_\_\_\_\_ (2006). Calle sin esquinas, mala de guardar. *El País*, 16 de junio.
- ETZIONI, Amitai (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona: Paidós.
- GIROUX, Henry A. (2003). *The Abandoned Generation. Democracy Beyond the Culture of Fear*. New York: Palgrave Macmillan.
- JACOBS, Jane (1967). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Barcelona: Península [e.o. 1961].
- KAPLAN, Robert D. (1999). *Viaje al futuro del imperio*. Barcelona: Ediciones B.
- \_\_\_\_\_ (2000). *La anarquía que viene*. Barcelona: Ediciones B.
- MOUFFE, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- REICH, Robert. B. (1991). *The Future of Success*. New York: Vintage Books.
- RIDAO, José María (2004). *Weimar entre nosotros*. Barcelona: Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg.
- SENNETT, Richard (2000). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península [e.o. 1970].
- \_\_\_\_\_ (2003). *El respeto*. Barcelona: Anagrama.
- WAGENSBERG, Jorge (2002). *Si la naturaleza es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*. Barcelona: Tusquets.