

La globalización y sus parias. A propósito de Zygmunt Bauman

Globalization and its outcasts. About Zygmunt Bauman

Alejandro de Haro Honrubia

Universidad de Castilla-La Mancha

Resumen: Presentamos en las siguientes páginas un trabajo inspirado en las reflexiones socio-antropológicas de Zygmunt Bauman. Pensamientos que el autor, aun cuando le gusta hacer comparativas entre diferentes momentos históricos, sobre todo focaliza en lo que él mismo denomina mundo moderno líquido, que es en el que nos hallamos. El término/adjetivo “líquido” ha venido definiendo gran parte de su pensamiento y es utilizado por el autor para describir, entre otras, aquellas situaciones caracterizadas por la transitoriedad, lo quebradizo que se impone o lo efímero/ pasajero que seduce sin más en una sociedad de consumo global. Mundo global marcado asimismo por la inestabilidad, la inseguridad, el caos o la incertidumbre, que afectan especialmente a aquellos individuos ahora considerados *residuos humanos*, gente “superflua” –nuevos *parias*– que no cumple ni probablemente cumplirá ninguna función de utilidad al menos en el mercado de trabajo o nicho laboral actual, y si la acabara cumpliendo sería totalmente residual o, digamos, a tiempo parcial. El enriquecimiento/empoderamiento constante de unos pocos a costa del empobrecimiento/desolación de otros muchos, cada vez más individuos, siendo así que la historia se repite una vez más, la permanente historia de una minoría de ricos poderosos, ahora denominada *clase o élite global*, frente a una mayoría local donde cada vez encontramos más pobres o individuos con tendencia a ello –por ejemplo, son cada vez más los individuos de la denominada clase media local en riesgo de empobrecimiento, así como han visto todos ellos mermados muchos de sus derechos–, en cuanto no disponen de unas condiciones mínimas de existencia material que les posibiliten una vida digna, y todo ello en el contexto de un mundo global que necesita, por la enorme carga que supone, del desmantelamiento del Estado Social o del Bienestar –que nació para salvaguardar/proteger a aquellos individuos vapuleados por un sistema económico capitalista neoliberal que no tiene piedad–.

Palabras clave: Residuos Humanos, Inmigración, Globalización, Modernidad Líquida, Progreso.

Abstract: In the following pages we are going to put forward a work which contains some sociological and anthropological ideas that we have got from Zygmunt Bauman's thought. Thoughts that the author, even though he likes to make comparative between different historical moments, especially focuses on what he names modern liquid world, in which we live. The "liquid" term/adjective has come defining great part of his thought and it is used by the author to describe all those situations –in a consumerist global world– marked by the ephemeral, transitory and brittle and also characterized by the instability, the insecurity, the chaos or the uncertainty. Many people are affected by these situations, especially the kind of people that Bauman names *human residues*, "superfluous" people -new outcasts-. We are talking about people who have been expelled from the labor market. The permanent empowerment/enrichment of some individuals by the impoverishment/desolation of others, increasingly individuals. The history repeats itself once again. The permanent history of a minority of powerful rich, now a class called global elite, opposite to a local majority, in which we can find more and more poor people or people with a tendency to poverty. For example, there are more and more people who take part the middle class that are at risk of impoverishment. In short, people who do not have enough resources to live well and with dignity. All of them have also lost many rights. We are also living in a global world that disbands the Social State or the *Welfare State*, which it was born to save/protect those individuals beaten by an economic system (neoliberal system), which does not have any piety.

Keywords: Human Residues, Immigration, Globalization, Liquid Modernity, Progress.

Recibido: 20/02/2014 Revisado: 27/03/2014 Aceptado: 15/04/2014 Publicado: 31/06/2014

Referencia normalizada: De Haro, A. (2014). La Globalización y sus parias. A propósito de Zygmunt Bauman. *Ehquidad. International Welfare Policies and Social Work Journal*, 2, 25-64. doi. 10.15257/ehquidad.2014.0008.

Correspondencia. Alejandro de Haro Honrubia. Profesor Contratado Doctor Laboral Indefinido de Antropología Social en la Facultad de Trabajo Social de Cuenca (Universidad de Castilla-La Mancha, España). *Dirección Postal:* Facultad de Trabajo Social de Cuenca. Universidad de Castilla-La Mancha. Calle Nuestra Señora de Cubas 38, Portal 4, 7º A, Albacete, 02005. Teléfono: 678951652. Email: Alejandro.Haro@uclm.es.

“La mayoría de nosotros, desde los estratos más bajos hasta los más altos, tememos hoy a la amenaza, por muy inespecífica y vaga que se presente, de ser excluidos, de no estar a la altura del desafío, de sufrir desaires, de sentirnos humillados y de que no se nos reconozca la dignidad...” (Zygmunt Bauman, *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*, México, F.C.E., 2011, p. 30).

1. PRESENTACIÓN

Presentamos en las siguientes páginas un trabajo inspirado, aunque se mencionan algunos otros autores, en las reflexiones socio-antropológicas que atienden a la condición humana en diferentes épocas de Zygmunt Bauman. Pensamientos que el autor, aun cuando le gusta hacer comparativas entre diferentes momentos históricos, sobre todo focaliza en lo que él mismo denomina mundo moderno líquido o postmoderno, que es en el que nos hallamos y al que nos dedicaremos en este trabajo. Zygmunt Bauman (1925) es un teórico social de reconocido prestigio internacional en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales. Comparte con el sociólogo Alain Touraine el prestigioso Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades (año 2010). Actualmente imparte cátedra como profesor emérito en la Universidad de Leeds. Aun cuando desde los años 50 se ocupa de cuestiones tales como las clases sociales, el socialismo, el holocausto, la hermenéutica, la ética, la modernidad y la posmodernidad, el consumismo en un mundo global (mundo consumo lo denomina el autor) y la “nueva” pobreza, etc.

Es famoso por haber acuñado la expresión “Modernidad líquida”, si bien es verdad que el término/adjetivo “líquido” ha venido definiendo gran parte de su pensamiento. Por ejemplo, algunas de sus obras llevan los siguientes títulos: *Vida líquida*, *Mundo líquido*, *Tiempos líquidos*, *Miedo líquido* o *Amor líquido...* Títulos que describen todas ellas situaciones varias marcadas todas ellas por la inestabilidad, la inseguridad, la incertidumbre, la transitoriedad, lo quebradizo que se impone o lo efímero/ pasajero que seduce sin más en una sociedad de consumo globalizada donde predomina más la estética de lo

efímero que la ética del deber o el compromiso, cimentada esta última en normas o reglas sólidas que vinculamos a la vida del espíritu.

Para Zygmunt Bauman, la ética del trabajo cede ante la cultura del consumo, una cultura de las decisiones (elecciones) instantáneas y/o veloces. En *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2005), dice Bauman que nuestra cultura es una “cultura de la velocidad, la satisfacción instantánea y la inmediata destrucción de residuos” (Bauman, 2005). En el juego de la sociedad postmoderna, que él denomina mejor sociedad líquida, “la fragilidad y la transitoriedad son los nombres del juego” (Bauman, 2005). Es la nuestra una vida de “búsqueda de experiencias y recolección de sensaciones del consumidor/elector”. Es importante señalar que este concepto de lo líquido no tiene para Bauman un significado necesariamente negativo, pues se trata de un término descriptivo/positivo (describe con hechos el momento en que vivimos), aun cuando algunas de las consecuencias de vivir en una sociedad líquida no sean para nada positivas, como el mismo autor expone en varias de sus obras: En *Múltiples culturas, una sola humanidad* (2008), dice Bauman lo siguiente: “Durante mucho tiempo intenté captar los rasgos característicos de esta época –se refiere Bauman al nuevo mundo moderno o postmoderno– y así surgió el concepto de lo líquido. Es un concepto positivo, no negativo, y sirve para designar lo que es esta época” (Bauman, 2008a: 41). En la modernidad líquida, “todo lo que hacemos lo hacemos hasta nuevo aviso. Ya nadie piensa en la perfección ni existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una atención constante, una reparación y una reforma constantes” (Bauman, 2008a: 42). Nos limitamos, dice Bauman, “a resolver un problema acuciante del momento, pero no creemos que con ello desaparezcan los futuros problemas. Cualquier gestión de una crisis crea nuevo momentos críticos, y así en un proceso sin fin” (Bauman, 2008a: 43).

Podemos resumir lo que Bauman entiende por modernidad líquida refiriéndonos al sentimiento dominante hoy en día, el motivo dominante en la acción humana, lo que “los alemanes llaman *Unsicherheit*. Tiene sentido mencionar el término alemán dada su enorme complejidad, que nos obliga a

utilizar tres palabras para traducirlo: incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad, si bien se podría traducir también como precariedad. Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza” (Bauman, 2008a: 43). Crisis de confianza que alcanza el campo de las relaciones humanas. La confianza dice Zygmunt Bauman se ve sustituida “por la sospecha universal”, sospecha de todos para con todos: “Las alianzas, los compromisos y los vínculos humanos (...) nacidos de la sospecha, engendran sospechas” Llevan todos ellos cláusulas de rescisión”, abocados al vertedero/basurero desde que nacen: “Desde el momento de su nacimiento, los compromisos se contemplan y se tratan como residuos potenciales” (Bauman, 2005: 122).

La sociedad como ámbito de peligro e inseguridad, de sospecha global, ha desplazado a la comunidad como ámbito de cercanía y seguridad. Las relaciones contractuales societarias, “frías” e impersonales, han desplazado a las relaciones “cálidas”, familiares o más personales (podemos recordar la figura de Ferdinand Tönnies quien nos hablaba de las virtudes de la Comunidad frente a elementos deshumanizantes que encontramos en la Sociedad). En el mundo actual –no sólo en el occidental– dominado por la impersonal y capitalizada cultura tecnológica y de consumo de masas: “la solidaridad tiene pocas posibilidades de brotar y echar raíces. Las relaciones destacan sobre todo por su fragilidad y superficialidad” (Bauman, 2005: 166-167). Así lo han entendido también Gilles Lipovetsky y Jean Serroy. En su ensayo *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada* (2010), ambos autores diseccionan sociológica y antropológicamente la por ellos denominada hipermodernidad organizada sobre la base de cuatro polos que son el hipercapitalismo, la hipertecnología, el hiperindividualismo y el hiperconsumo, “principios estructuradores del mundo que se avecina”. La conjunción de todos ellos suscita nuevos temores y cautelas. Bajo el nuevo orden global definido por aquellos cuatro polos desaparecen, según Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, la sociabilidad y la solidaridad, todos los valores e ideales que definen el humanismo moderno: “¿Qué será de los vínculos comunitarios, de las relaciones basadas en el respeto y la devoción, en

sociedades que no conocen más que las transacciones con IVA? ¿No representa esto un nuevo paso hacia el nihilismo?” (Lipovetsky y Serroy, 2010: 68 y 122).

Estamos asistiendo al espectáculo de una precariedad sin precedentes de los vínculos humanos, que podemos entender en forma de fugacidad de las lealtades comunales y en forma de fragilidad y revocabilidad de los compromisos y las solidaridades. El nuevo individualismo, el debilitamiento de los vínculos humanos y el languidecimiento de la solidaridad son consecuencia de impulsar una Globalización *negativa* unilateral, es decir, “la globalización del capital, el crimen o el terrorismo, pero no de las instituciones políticas y jurídicas capaces de controlar a los primeros”. El precio que debe pagarse *a diario*, dice Bauman, podemos entenderlo “en forma de trastornos y devastación sociales” (Bauman, 2008b: 174-175).

Crisis de confianza, escepticismo, desorden, caos, precariedad de los vínculos humanos, inseguridad e incertidumbre describen, entre otros atributos –como el ingenuo relativismo que conduce al nihilismo–, el momento actual en nuestro mundo global, sobre el cual no hay nadie que ejerza el control de forma contundente o real, en el sentido de que sea capaz de transmitir certidumbre y/o seguridad. Nos acechan un conjunto de fuerzas externas invencibles que no somos capaces de controlar. En cierto sentido, el espacio global nos trae a la mente, dice Zygmunt Bauman, la imagen de un avión sin nadie a los mandos o también de un western hollywoodiense, de aquel “salvaje oeste en que la gente se comporta de un modo inesperado, y en el que los vencedores no son en realidad los que permanecen en el campo, sino los que los abandonan antes que los demás”. Se trata de un espacio salvaje, y ciertamente los ciudadanos –con los medios de los que disponen– “no pueden oponerse al espacio global, que escapa a su control” (Bauman, 2006a: 63). Pero lo que más sobresale en este espacio global que todos compartimos, y en que todos dependemos de todos, es el creciente número de ambigüedades y sobre todo las contradicciones de esta nueva época, siendo una de ellas, y posiblemente una de las más acuciantes, la relacionada

con la idea de progreso. Sobre el carácter ambiguo de esta idea progreso en un mundo global que anuncia la crisis del Estado social o del Bienestar que se muestra incapaz de atender el creciente número de gente superflua o sin perspectivas de ser útil a la sociedad (ser *superfluo* significa en una de sus más importantes acepciones haber sido expulsado del mercado laboral, de ahí que adquiriera la condición de “paria”, *residuo humano*, como lo denomina Zygmunt Bauman, o *desecho social*), hablaremos en el siguiente apartado de este trabajo.

2. LOS NUEVOS “PARIAS” DEL MUNDO GLOBAL

Son muchos los actores sociales, con especial relevancia en el campo de la política, que defienden que nuestras sociedades progresan, que son cada vez más justas y con menos desigualdades, pero la realidad se impone, y así por ejemplo podemos ver cómo el progreso/crecimiento económico que experimentan en un mundo globalizado muchas empresas/compañías corporativas (corporaciones privadas) contrasta con el aumento del desempleo, y la consiguiente miseria y/o pobreza –o al menos un claro deterioro de sus condiciones de vida que merma su propia dignidad– que sufren muchos individuos ahora considerados *residuos humanos* –o *humanos residuales*–, gente “superflua” –*parias* del mundo global– que no cumple ni probablemente cumplirá ninguna función de utilidad al menos en el mercado de trabajo o nicho laboral actual, cada vez más comprimido y fragmentado y, por tanto, deteriorado. Desde el principio dice Bauman (2006b), en su obra *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, que la modernidad ha producido *gente superflua*:

“entendiéndose esta expresión en el sentido de inútil, de que las capacidades laborales de esa gente no pueden ser explotadas provechosamente. Por decirlo de una vez por todas, sin medias tintas, para las personas de bien sería mejor que esa gente desapareciera del mapa. Se trata de una gente que no tiene expectativas, a la que ningún esfuerzo de imaginación lograría hacer reingresar en una sociedad organizada de una manera muy determinada. La industria moderna (tanto al constructora de un orden como la representante del denominado *progreso económico*) ha producido gente superflua” (Bauman, 2006b: 65).

Gente superflua que podemos encontrar ya no sólo en Europa sino en cualquier parte del mundo, pues la modernidad (aunque autores como por ejemplo Jonathan Friedman (1994) o Edgar Morin (2009) anuncien que está en crisis) ha vencido –la modernización que en cierto modo “homogeneiza”, se ha impuesto allende Europa–, y celebramos “el triunfo mundial del estilo de vida moderno –libre cambio, libre economía, libre consumo, y McDonald’s en todas partes–, pero ello significa que actualmente la gente superflua ya no sólo es un producto de Europa, posteriormente arrojado al resto del mundo: es producto de cualquier parte, dado que el modelo productivo moderno se está instalando en todos los países” (Bauman, 2006b: 66-67). El modelo productivo neoliberal de mercado y consumo se impone a nivel mundial favoreciendo cierta homogeneización (en este caso, y en sentido peyorativo, hablaríamos de gente identificada como “superflua”, que comparte, aun con procedencias diversas, esta condición), si bien es verdad que las particularidades culturales que fomentan la heterogeneidad a nivel mundial no desaparecen.

Las realidades particulares locales responden, adaptándose, a los fenómenos globales. Como dice Arjun Appadurai en su trabajo “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy” (2008), “The central problem of today’s global interactions is the tension between cultural homogenization and cultural heterogenization (el principal problema de las interacciones globales de hoy es la tensión entre la homogeneización cultural y la heterogeneización cultural)” (Appadurai, 2008: 51). Sin embargo, no es el lugar aquí para debatir sobre esta cuestión, que quedaría para otro trabajo.

En definitiva, imponiendo la rápida modernización (que deriva en homogeneización) de lugares muy lejanos (espacios locales), el gran mundo del libre mercado, del libre cambio y de la libre circulación financiera, ha creado riqueza para unos pocos –siendo los ricos cada vez más ricos– a costa del empeoramiento de las condiciones de vida de otros muchos, cada vez más individuos. El sistema neoliberal cada vez más global está conduciendo a una situación caracterizada por la presencia de una enorme

cantidad de gente superflua –sobrante para el sistema–. Gente superflua de condición global, en cuanto la podemos encontrar en cualquier lugar. No debemos pensar únicamente en los inmigrantes económicos cuando nos referimos a gente superflua, sino también en individuos autóctonos, nativos de cualquier lugar castigados por el sistema económico neoliberal.

Ciertamente, los inmigrantes económicos, sobre todo en un contexto de crisis económica galopante, son los principales damnificados y sumidos en procesos de exclusión. Son la encarnación del extranjero en el sentido más peyorativo del término, “del extranjero pobre, al que se niega el acceso, o se expulsa, desde el momento en que su capacidad de trabajo deja de considerarse necesaria para la economía del país receptor. Y exclusión en términos simbólicos y políticos del inmigrante ya radicado en el país, al que, como extranjero, como extraño al cuerpo nacional, se le niega la condición de ciudadano, de miembro de la comunidad política” (Dorrnsoro, 1994: 42). Cuando hablamos de gente superflua nos referimos, entre otras cosas, a un tipo de gente “que ha perdido todo medio de sustento y no puede seguir viviendo como sus antepasados” (Bauman, 2006b: 64), razón por la cual podemos decir que constituyen el prototipo de vidas quebradas y desperdiciadas. Es conveniente realizar la salvedad de que muchos otros individuos, si bien no serán considerados completamente *superfluos* o *marginales*, al cumplir una función de utilidad en el mercado laboral, acabarán desarrollando trabajos precarios, de pocas horas y en los que acabarán exhaustos, “trabajos a la brasileña” como dice Zygmunt Bauman:

“Medidas tales como el reemplazo de contratos permanentes y protegidos legalmente por empleos temporarios o con límite fijo –que permiten despidos instantáneos, contratos flotantes y la clase de empleo que socava el principio del ascenso mediante la evaluación permanente del desempeño, que hace depender la remuneración de cada empleado de los resultados individuales obtenidos y que induce a la competencia entre distintas secciones de la misma empresa, privando a los empleados de la posibilidad de asumir una postura colectiva razonable– producen, dice Bauman, una situación de permanente incertidumbre endémica” (Bauman, 2001a: 38).

El deterioro de las condiciones de vida de muchos individuos como consecuencia de la pérdida del empleo o también por realizar trabajos insuficientemente remunerados, precarios (incluyendo aquí los *part-time jobs*) ha sido analizado profusamente por la socióloga Saskia Sassen en sus estudios sobre globalización y su impacto a nivel local o de comunidad (Sassen, 2010). El nuevo orden global, como sugiere Saskia Sassen, no debe desvincularse de lo local. Muy al contrario, lo global se visualiza en realidades locales. Fue Roland Robertson, recuerda Zygmunt Bauman en su obra *En busca de la política* (2001), quien acuñó el término “glocalización”, que muestra el íntimo nexo que existe entre la globalización y la localización, “dos tendencias estrechamente relacionadas pero en apariencia contradictorias”. Las dos tendencias “emanan de la misma raíz y sólo son concebibles y comprensibles si se las reúne” (Bauman, 2001a: 129). Como dice Saskia Sassen, la globalización económica debe entenderse también en términos de sus múltiples localizaciones, “y no sólo en términos de los procesos amplios y extendidos que se dan a nivel macroeconómico y dominan las descripciones más corrientes del fenómeno, es más, hace falta destacar que algunas de esas localizaciones generalmente no se codifican como procesos relacionados con la economía global. La ciudad global puede concebirse como una instancia estratégica de localizaciones múltiples” (Sassen, 2010: 152).

Una de esas localizaciones está relacionada, dice Saskia Sassen, con las bolsas o círculos de pobreza radicadas sobre todo, aunque no solo, en las grandes ciudades o ciudades globales, y que han sido generadas o son consecuencia, en muchos casos, de los procesos y dinámicas globales, como la reestructuración del mercado laboral con el consiguiente aumento del desempleo y de los empleos precarios, es decir, por horas, a tiempo parcial y/o mal pagados. Muchos de estos trabajos se incluyen en lo que Saskia Sassen denomina informalización que es otra de las localizaciones que rara vez se asocia con los procesos globales: “la informalización podría ser un equivalente de bajo costo y con frecuencia feminizado para la desregulación en el estrato superior del sistema” (Sassen, 2010: 153).

La informalización, al igual que la desregulación (por ejemplo, financiera), “aporta flexibilidad, reduce las *cargas* de la regulación y disminuye los costos, en especial los costos laborales (...). La vía informal constituye un modo de producir y distribuir bienes y servicios con mayor flexibilidad y menores costos, lo que a su vez devalúa aún más este tipo de actividades” (Sassen, 2010: 153-154). Las mujeres, dice Saskia Sassen, (dentro de este grupo destacan las mujeres inmigrantes) “integran una clase de trabajadores invisibles y sin poder al servicio de los sectores estratégicos de la economía global” (Sassen, 2010: 156). Por lo tanto, son actores sociales que sirven al sistema global. Inmigrantes y mujeres, advierte Saskia Sassen, son actores que constituyen buena parte de los efectivos de trabajadores de las ciudades globales, “con frecuencia pertenecientes a minorías étnicas. En estas ciudades se percibe una expansión de los empleos mal remunerados que no encaja con la imagen dominante de la globalización, pero que forma parte de dicho proceso” (Sassen, 2010: 157). Uno de los factores que generan la desvalorización de dichos trabajadores y su cultura del trabajo, así como la *legitimación* de ese proceso, “es precisamente su inserción en la transición demográfica de las grandes ciudades, con la consiguiente invisibilidad de esos actores (...).

El par *mujeres e inmigrantes* se transforma en una fuerza laboral que facilita la imposición de salarios bajos y la falta de poder en un contexto de gran demanda de ese tipo de mano de obra para ocupar empleos en sectores con altos niveles de crecimiento”. Así, dice Sassen, se quiebra el nexo histórico que habría otorgado cierta capacidad de negociación a los trabajadores “y se *legítima* esta ruptura desde el plano cultural en una sociedad que desvaloriza a los trabajadores inmigrantes y a las mujeres (...). Los inmigrantes y las mujeres son actores importantes en las nuevas economías informales de estas ciudades. De hecho, absorben los costos de la informalización” (Sassen, 2010: 152). Saskia Sassen pone de relieve la función esencial de la mano de obra inmigrante de bajo coste para el mantenimiento y reproducción del sistema económico neoliberal en un mundo global, aunque también

destaca en la misma obra el hecho de que, aun cuando son muchos los países que demandan este tipo de mano de obra de bajo coste, también podemos encontrar que otros países limitan la entrada de inmigración de mano de obra de bajo salario por el deterioro de su mercado laboral (Sassen, 2010: 267).

La nueva situación laboral, caracterizada por el aumento del desempleo y por la pérdida de derechos (laborales, económicos...) de aquellos que aún lo conservan, conlleva que sean cada vez más los individuos, -ya sean migrantes o autóctonos/ nativos-, sumidos en un torrente vital de incertidumbre existencial. Sus expectativas de mejora laboral – así como de no perder el empleo aquellos que todavía lo conservan–, se van diluyendo conforme pasa el tiempo. Individuos que, en muchos casos bajo condiciones de explotación, contribuyen sin embargo al mantenimiento y reproducción del sistema económico neoliberal, del mundo consumo actual –con su economía de mercado– que lidera ese fenómeno que conocemos como globalización, la cual comenzó, dice Edgar Morin, en 1990, siendo la etapa actual de una era planetaria que se inició en el siglo XVI con la conquista de las Américas y la expansión de las potencias de Europa occidental en el mundo y con ellas del sistema capitalista (Morin, 2009: 57). La globalización en su dimensión economicista neoliberal ha ido progresivamente deteriorando, por la enorme carga que supone, el Estado social o del Bienestar, generando cada vez más incertidumbre e inseguridad especialmente en todos aquellos que más necesitan de los recursos que emanan de aquella forma estatal.

3. INCERTIDUMBRE E INSEGURIDAD EN UNA SOCIEDAD GLOBAL QUE ANUNCIA LA CRISIS DEL ESTADO SOCIAL O DEL BIENESTAR

En el mundo global caracterizado por la desregulación, la flexibilidad y la competitividad, cualquiera de nosotros puede acabar desempeñando un trabajo precario temporal o bien siendo *superfluos* y por tanto innecesarios, convirtiéndonos *ipso facto* en *parias* para el sistema económico actual o el mercado laboral, sin que los gobiernos o las distintas instituciones gubernamentales puedan solventar esta situación de injusticia social: “El

discurso neoliberal se hace más fuerte a medida que avanza la desregulación, quitando poder a las instituciones políticas que, en principio, podrían hacer frente a la proliferación del libre juego del capital y las finanzas” (Bauman, 2001a: 37). La incertidumbre, en el seno de un mundo consumo regido por la lógica del mercado, del beneficio o la ganancia, se ha convertido en una condición vital permanente. Contrariamente a lo que afirma la proposición metafísica de la “mano invisible”, el mercado no está en busca de certidumbre ni tampoco puede generarla,

“por no hablar de darle visos de consistencia. El mercado florece con la incertidumbre (llámese competitividad, desregulación, flexibilidad, etc.) y, para nutrirse, la reproduce en cantidades cada vez mayores. Lejos de ser un elemento de proscripción para la racionalidad del mercado, la incertidumbre es su condición necesaria y su producto inevitable. La única equidad que promueve el mercado es una situación casi igualitaria de incertidumbre existencial, compartida por triunfadores (siempre triunfadores hasta nuevo aviso) y derrotados. Ya nadie está *protegido* en el mundo” (Bauman, 2001a: 40).

El problema más acuciante, generador de incertidumbre, que puede desembocar en situaciones de ansiedad y que aboca al miedo, radica en que actualmente, como dice Zygmunt Bauman, cada vez más, oímos a cierta gente decir de otra que es superflua: no que está desempleada, sino que sobra:

“Observen que el concepto de superfluidad no implica promesa alguna de mejora, ni de remedio, ni de subsidio. No, nada de eso. Si eres superfluo, lo eres para siempre jamás. Existe una palabra cruel, inhumana, que se inventó en los Estados Unidos pero que se propagó como un violento incendio por toda Europa: se trata de la palabra *desclasado* [*underclass*]. Ser desclasado significa simplemente estar fuera del sistema de clases. No se trata, por lo tanto, de una clase inferior: no hablamos de alguien que está hundido, pero que puede albergar la esperanza de subir hacia arriba por una escalera que tiene justo ahí, si alguien le ayuda. No. Ser desclasado significa estar fuera, excluido, no servir para nada: la única función positiva que el desclasado puede realizar es la de inducir a las personas decentes, a las personas corrientes, a aferrarse al tipo de vida que llevan, puesto que la alternativa es demasiado horrible para poder ser tomada en consideración: la alternativa es caer en la marginación” (Bauman, 2006b: 68).

Sin embargo, como decimos, cualquiera de nosotros, individuos corrientes, puede caer al precipicio de un mundo marginal. En el mundo actual, afectado por una permanente y endémica incertidumbre sobre todo en relación al mercado de trabajo, muchos son los individuos inmersos digamos que en *zonas grises*, *zonas* o espacios de frontera o tránsito, zonas ambiguas o liminares. Zonas de transición o de paso. Son cada vez más los individuos inmersos en procesos de transición, situaciones marcadas por la ambigüedad que demarcan el espacio entre una condición o estado social y otro. Todos estamos a un paso de ser una cosa pero también la opuesta o contraria, dependiendo en muchos casos del azar o la circunstancias. Podemos estar dentro del sistema (*insiders*, personal útil, funcional, normal) pero accidentalmente ser arrojados afuera (*outsiders*, inútiles, sin función clara ni reconocida, es decir, ser considerados como “residuos”).

La inseguridad, incertidumbre o la falta de certezas es nuestro horizonte más inmediato. En *La cultura como praxis*, Zygmunt Bauman nos dice que “las fronteras reales o putativas se cruzan tan a menudo que, mejor que hablar de líneas fronterizas que pueden ser guardadas o violadas, es más ajustado a la realidad describir nuestra difícil situación como una vida que transcurre en tierra de frontera”. Sea lo que sea lo que se supone que deben separar las fronteras, “se trata de algo de hecho mezclado y disperso al azar, las líneas divisorias nunca son otra cosa que proyectos inacabados que están condenados a ser abandonados antes de acercarse a su completa culminación. Son líneas trazadas en la arena, sólo para ser borradas y redibujadas el día después” (Bauman, 2002a: 88). El espectro de la inseguridad e incertidumbre global, al menos en el campo económico laboral, se cierne sobre la mayoría de la población a nivel mundial, a excepción de una élite o clase económica global que es la que gestiona el desarrollo de la economía a todos los niveles y a nivel mundial. Esta situación cabe plantearla en términos de una profunda injusticia y desigualdad: el enriquecimiento/empoderamiento de unos pocos frente al empobrecimiento/desolación de otros muchos, cada vez más individuos,

siendo así que la historia se repite una vez más, la permanente historia de una minoría de ricos poderosos, ahora denominada clase o élite global, frente a una mayoría local en la que encontramos cada vez más pobres o con tendencia a ello –por ejemplo, son cada vez más los individuos de la denominada clase media local en riesgo de empobrecimiento, así como han visto todos ellos mermados muchos de sus derechos– en cuanto no disponen de unas condiciones mínimas de existencia que les posibiliten una vida digna, y todo ello en el contexto de un mundo global que reclama, por la enorme carga económica que supone, el desmantelamiento del Estado Social o del Bienestar –que nació para salvaguardar/proteger a aquellos individuos vapuleados por un sistema económico capitalista neoliberal que no tiene piedad–, hundiéndose con él al mismo tiempo y un poco más la idea de progreso al menos en su vertiente social. El Estado del Bienestar, tal y como lo conocemos, sufre ataques en todas partes y es porque,

“su singular combinación de factores que condujo a su establecimiento e hizo que pareciera el estado natural de la sociedad moderna se ha desmoronado ahora. Podemos decir que en su nacimiento el Estado de Bienestar estaba *superdeterminado*. Pero ahora es el resentimiento hacia sus instituciones y el gradual desmantelamiento de estas lo que está similarmente *superdeterminado*” (Bauman, 2001b: 88).

El Estado del Bienestar no es, a mi juicio, rentable, pues en la ecuación coste/beneficio que es la que emplea el sistema económico liderado por el neoliberalismo, el coste doblaga al beneficio. La lógica de la rentabilidad que conduce el globalismo o dominio del modelo capitalista de mercado neoliberal, presenta al Estado Social o del Bienestar como un elemento improductivo, más bien económicamente lesivo. Los principales damnificados por este desmantelamiento del Estado del Bienestar son los pobres considerados como “marginados”, individuos situados forzosamente más allá de los límites del sistema social: “una clase fuera de las clases, una categoría arrojada de modo permanente fuera de los límites del sistema social, una categoría, dice Bauman, sin la cual los demás estaríamos mejor y más cómodos”.

Desde el punto de vista del capital y las finanzas mundiales, extraterritoriales y de libre flotación “mantener a los pobres en unas condiciones de vida decorosas, principal objetivo del estado del bienestar, carece por completo de *sentido económico* (...). Son una carga para la sociedad. Todos estaríamos en mejor posición y seríamos más felices si desaparecieran milagrosamente de una u otra manera” (Bauman, 2001b: 90). El problema radica en que el problema de la pobreza se valora en términos económicos, cuando lo éticamente correcto sería valorarlo en términos humanitarios, por la injusticia que sufren, como dice Edgar Morin, “los indigentes, los miserables, los necesitados, los subalternos, los proletarios, no sólo frente a la malnutrición o la enfermedad, sino en todos los aspectos de la existencia en los que son desprovistos de respeto y consideración” (Morin, 2009: 72). El problema de los menesterosos es “su impotencia frente al desprecio, la ignorancia y la mala suerte. La pobreza es mucho más que pobreza, es decir, que en lo esencial, ni se calcula ni se mide en términos monetarios” (Morin, 2009: 72). Sin embargo, ocurre todo lo contrario a lo que debiera ser, pues sí que se somete aquélla a un cálculo economicista, siendo así que la pobreza se considera una carga difícil de soportar, sobre todo en un momento de crisis del Estado social.

Bauman incluso tiene claro que el Estado de ente benefactor ha pasado a ser un elemento represor, ejerciendo tal represión sobre los pobres, extraños o indeseables tanto de dentro (autóctonos) como de fuera (extranjeros). El Estado trata a ambos grupos como forasteros: “El Estado emplea su actual poder postpanóptico en mantener alejados a los indeseables (tanto a los forasteros como a los suyos propios convertidos en forasteros)” (Bauman, 2007: 134). Se trata de seres con estigma por ser consumidores deficientes o *fallidos*, “auténtica y totalmente inútiles: residuos prescindibles y supernumerarios de una sociedad reconstituida en sociedad de consumidores; no tienen nada que aportar a la economía orientada al consumo ni ahora ni en el futuro inmediato; no añadirán nada a la reserva común de maravillas del consumo, no sacarán al país de la depresión, usando

tarjetas de crédito de las que no disponen y vaciando cuentas de ahorro que no tienen. La comunidad estaría mucho mejor si desaparecieran” (Bauman, 2007: 134-135). En otro texto dice Bauman que “los pobres de hoy en día son, primero y ante todo, *consumidores frustrados*, incapaces de aprovechar los tesoros que se muestran tentadoramente a su alcance, frustrados antes del acto, descalificados incluso antes de intentarlo” (Bauman, 2010: 226). Son dependientes, y la dependencia es una carga demasiado pesada para un Estado social o del bienestar completamente debilitado, enajenado de recursos básicos y absolutamente imprescindibles para hacer frente a situaciones de pobreza y menesterosidad.

La dependencia como carga no es rentable, sino económicamente lesiva. Los dependientes son residuos que no nos podemos permitir. La dependencia se ha estigmatizado pues se valora en términos económicos y no éticos ni humanos. No es posible, ni mucho menos, hablar de progreso social en un mundo así, donde cada vez encontramos más gente identificada como de condición *superflua*, innecesaria para el mantenimiento y reproducción del sistema. Se trata de víctimas de la sociedad de mercado, excluidas o expulsadas del mundo consumo. Zygmunt Bauman las considera víctimas colaterales cuyo número cada vez es más importante. En *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global* (2011), dice que la posibilidad de convertirse en una de ellas “es hoy una de las dimensiones más drásticas e impactantes de la desigualdad social” (Bauman, 2011: 17). Los pobres, “cada vez más criminalizados, son candidatos *naturales* al daño colateral, marcados de forma permanente, tal como indica la tendencia, con el doble estigma de la irrelevancia y la falta de mérito” (Bauman, 2011: 17). Los que se quedan fuera de juego, dice Zygmunt Bauman:

“se quedan también sin una función que de ningún modo se podría considerar *útil*, mucho menos imprescindible para la marcha sin problemas y rentable de la economía. No se les necesita como candidatos a productores; pero en una sociedad en la que se presenta a los consumidores, no los productores, como la fuerza impulsora de la prosperidad económica (es la recuperación *conducida por el consumo*, la que esperamos que nos saque de los apuros económicos), los pobres también carecen de valor como consumidores: nos les tentarán los halagos del

mercado, no llevan tarjetas de créditos ni pueden contar con descubiertos bancarios, y las mercancías que más necesitan proporcionan poco o ningún beneficio a los comerciantes. No es sorprendente que se les esté reclasificando como *marginados*” (Bauman, 2001b: 91).

En el siguiente apartado de este trabajo mostramos en qué consiste ser miembro de la sociedad de consumo y el estigma que soportan todos aquellos individuos que por situaciones varias se ven abocados al submundo de pedir, siendo expulsados, por tanto, del mundo del consumir.

4. EL ESTIGMA DE SER POBRE EN UN MUNDO CONSUMO CADA VEZ MÁS GLOBAL

En una sociedad de consumidores más que de productores ser incluidos en la categoría social de “pobre” es lo peor que nos puede ocurrir, el mayor estigma que podemos recibir. El acto del consumo define nuestra posición y nuestro ser en el mundo, pues “la sociedad posmoderna –dice el sociólogo Zygmunt Bauman– considera a sus miembros primordialmente en calidad de consumidores, no de productores. Esa diferencia es esencial” (Bauman, 2006a: 82 y ss). En su obra *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global* (2009), dice Bauman que “vivimos hoy en una sociedad global de consumidores y los patrones de comportamiento del consumidor afectan inevitablemente a todos los demás aspectos de nuestra vida, incluidos el trabajo y la vida familiar. Actualmente, todos nos sentimos presionados a consumir más y, de paso, nos convertimos en mercancías de los mercados de consumo y de mano de obra” (Bauman, 2009: 88). La sociedad de consumo es una sociedad de mercado: “todos hacemos compras y todos estamos en venta; todos somos, de manera alternativa o simultánea, clientes y mercancías” (Bauman, 2005: 158). El proceso de mercantilización del mundo y de la vida social ha sido estudiado por el antropólogo Isidoro Moreno que dice que actualmente vivimos el intento de globalización más poderoso e inhumano de cuantos hasta ahora se han producido: “la globalización del Mercado”, que consiste “en el intento de mercantilizar el mundo y la vida social”. La lógica del mercado es una lógica con base económica, nacida de la *racionalidad* capitalista: “la conversión de cualquier bien, material o

inmaterial, en mercancía para su venta en el mercado *libre*, es decir, sin reglas ni fronteras, con el objetivo de conseguir el máximo beneficio inmediato no importa a qué costes ni con qué consecuencias humanas, culturales, sociales y ecológicas” (Moreno, 2008: 487). Pero lo que especialmente identifica el mundo global en que vivimos es la vorágine consumista, nuestro afán de consumo. Ser consumidor significa:

“usar las cosas, comerlas, vestirse con ellas, utilizarlas para jugar y, en general, satisfacer –a través de ellas– nuestras necesidades y deseos. Puesto que el dinero (en la mayoría de los casos y en casi todo el mundo) *media* entre el deseo y su satisfacción, ser consumidor también significa –y este es su significado habitual– *apropiarse* de las cosas destinadas al consumo: comprarlas, pagar por ellas y de este modo convertirlas en algo de nuestra exclusiva propiedad, impidiendo que los otros las usen sin nuestro consentimiento” (Bauman, 2000: 43 y ss).

Hemos pasado “de una sociedad orientada por la ética del trabajo a otra gobernada por la estética del consumo”. La nuestra es por tanto una sociedad de consumidores que deben ser guiados y seducidos por intereses estéticos y no por normas o deberes éticos: “El consumo, siempre más variado y rico, aparece ante los consumidores como un derecho para disfrutar y no una obligación para cumplir”. Porque es la estética, no la ética, dice Bauman, “el elemento integrador en la nueva comunidad de consumidores, el que mantiene su curso y, de cuando en cuando, la rescata de sus crisis. Si la ética asignaba valor supremo al trabajo bien realizado, la estética premia las más intensas experiencias. La estética del consumo gobierna hoy, allí donde antes lo hacía la ética del trabajo” (Bauman, 2000: 55 y ss).

En el nuevo mundo de los consumidores, la producción masiva no requiere ya de mano de obra masiva. Por eso los pobres, que estéticamente afean el paisaje como diría Bauman, y “que alguna vez cumplieron el papel de *ejército de reserva de mano de obra*, pasan a ser ahora *consumidores expulsados del mercado*” (Bauman, 2000: 12). En una sociedad de consumidores, ser pobre o la pobreza es fundamentalmente una condición social estigmatizante cuyo significado establece la propia sociedad de mercado y consumo capitalista,

es decir, ser pobre significa, en sociedades de consumo como las actuales, estar excluido de lo que se considera una “vida normal”, que entendemos como una vida de consumo o una vida de consumidores, siempre preocupados por elegir entre la gran variedad de oportunidades, sensaciones placenteras y ricas experiencias que el mundo nos ofrece. Una *vida feliz* es aquella en la que “todas las oportunidades se aprovechan, dejando pasar muy pocas o ninguna”.

La pobreza, condición que se “mide” en relación a parámetros vinculados a la capacidad de consumo, simboliza anormalidad e infelicidad para la mayoría de la población en la actualidad. Ser pobre es una anomalía, significa *no estar a la altura de los demás*, lo que genera sentimientos de vergüenza o de culpa, que, según Bauman:

“producen una reducción de la autoestima. La consecuencia es resentimiento y malestar, sentimientos que –al desbordarse– se manifiestan en forma de actos agresivos o autodestructivos, o ambas cosas a la vez. Como en cualquier comunidad, los pobres de la sociedad de consumo no tienen acceso a una vida normal; menos aún a una existencia feliz” (Bauman, 2000: 64).

En nuestra sociedad, “esa limitación los pone en la condición de consumidores *manqués*: consumidores defectuosos o frustrados, expulsados del mercado. A los pobres de la sociedad de consumo se los define ante todo (y así se autodefinen) como consumidores imperfectos, deficientes”, lo que motiva su degradación social y “exilio interno” (Bauman, 2000: 64). Ser pobre, en la sociedad de consumo, es símbolo de estigma, que es aquel signo especialmente efectivo para llamar la atención “sobre una degradante incongruencia de la identidad”, y capaz de quebrar lo que de otro modo sería “una imagen totalmente coherente, disminuyendo de tal suerte nuestra valorización del individuo” (Goffman, 1963: 58).

El sociólogo Erving Goffman, en su trabajo *Estigma* dice que “el individuo estigmatizado se define a sí mismo como igual a cualquier otro ser humano, mientras que, al mismo tiempo, es definido por él mismo y por quienes lo

rodean como un individuo marginal” (Goffman, 1963: 129-130). Según Graciela Malgesini y Carlos Jiménez, son dos los elementos constitutivos del estigma como mecanismo o instrumento de la desviación social, “1) el estigma es ante todo un atributo social o un signo, a veces físico y otras veces social; 2) su existencia produce dos efectos claves relacionados entre sí: devalúa la identidad del actor social que posee dicho estigma (o sobre el cual recae el estigma y, le descualifica, -en palabras de Goffman- para la completa aceptación social” (Malgesini y Jiménez, 2000: 155-156).

Para estos dos autores, las teorías del estigma explican o justifican la exclusión de las personas estigmatizadas de la interacción social normal. Los procesos de estigmatización alcanzan a los pobres excluidos del mercado y de la sociedad de consumo, hundiéndolos en el más absoluto descrédito social. Dejamos de verlos como personas totales y corrientes o normales para reducirlos a seres menospreciados. Muchos de ellos forman parte de la nueva *clase marginada* o *subclase (underclass)*, compuesta por una categoría de personas que está por debajo de las clases, “fuera de toda jerarquía, sin oportunidad ni siquiera necesidad de ser readmitida en la sociedad organizada. Es gente sin una función, que ya no realiza contribuciones útiles para la vida de los demás y, en principio, no tiene esperanza de redención” (Malgesini y Jiménez, 2000: 155-156). Un grupo sumamente heterogéneo y cada vez más numeroso debido a la crisis que nos azota en el ámbito financiero o económico. De él forman parte sobre todo aquellos individuos que se han quedado sin empleo y carecen de recursos, muchos de los cuales han acabado como mendigos o pordioseros. En fin, individuos sumidos en la más absoluta pobreza.

Hay un rasgo, según Zygmunt Bauman, que todos comparten, a saber: los demás no encuentran razón para que existan; “posiblemente imaginen que estarían mejor si ellos no existieran. Se arroja a la gente a la marginalidad porque se la considera definitivamente inútil, algo sin lo cual todos viviríamos sin problemas”. Los marginales afean un paisaje que, sin ellos, “sería hermoso; son mala hierba, desagradable y hambrienta (...). *Intratables*,

marginados de la sociedad, hostiles” (Bauman, 2000: 103-104). En relación a muchos de ellos, aquellos que incluso declinan trabajar, se piensa que se trata de individuos, utilizando terminología médica, “que no tienen cura; y no la tienen porque han elegido una vida enferma fuera del alcance de la ética del trabajo. No se trataba sólo de un rechazo al trabajo, o la elección de una vida ociosa y parasitaria; era una hostilidad abierta a todo lo que representaba la ética del trabajo” (Bauman, 2000: 107). Constituyen algunos de los más importantes “peligros” en las sociedades de consumo actuales y son vistos por la sociedad y el Estado en general como generadores de incertidumbre e inseguridad, como algo perjudicial para la *seguridad personal* de los ciudadanos “normales” o “decentes, atemorizados ante la conducta antisocial de la “infraclase” cuyo número aumenta vertiginosamente en estos nuevos tiempos.

La mayoría de ellos, por no decir todos, acaban siendo incapaces de participar en el juego del mercado, incapacidad que “tiende a criminalizarse de forma progresiva” (Bauman, 2005: 72). Son “víctimas” de la consumista sociedad actual, afectadas de descrédito social. Sobre estas personas recaen varios estigmas, que denotan defectos, fallas o desventajas. El término estigma, anteriormente mencionado, será utilizado, pues, para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador. Creemos que la persona que tiene un estigma “no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias, como, por ejemplo, la de clase social” (Goffman, 1963: 13-14).

Nada puede hacerse contra el estigma y la vergüenza de ser, dice Zygmunt Bauman, un consumidor inepto; “ni siquiera dentro del gueto compartido con sus iguales. De nada sirve estar a la altura de los que lo rodean a uno; el estándar es otro, y se eleva continuamente, lejos del barrio, a través de los

diarios y la lujosa publicidad televisiva, que durante las veinticuatro horas del día promocionan las bendiciones del consumo” (Bauman, 2000: 67). La sociedad de consumo en efecto penaliza a los consumidores defectuosos, cuya presencia en los mercados de consumo es incluso contraproducente. Se trata de *consumidores fallidos*, incompletos o frustrados, personas que carecen del dinero suficiente para adquirir bienes y servicios. Los consumidores son los principales activos de la sociedad de consumo, pero los consumidores fallidos, personas en muchos casos *marginadas*, “son sus más fastidiosos y costosos pasivos”. Son *residuos humanos*, “víctimas colaterales del progreso económico, superfluos, inútiles, innecesarios e indeseados, sin ningún estatus social definido, considerados superfluos desde el punto de vista de la producción material e intelectual y que se ven a sí mismos como tales. La *sociedad organizada* los trata como *gorrones e intrusos*, de parasitar en el cuerpo social” (Bauman, 2005: 57-58). Las nuevas generaciones están siendo socializadas vertiginosamente en una cultura de consumo que penaliza con el estigma a todos aquellos que quedan al margen del consumo de bienes y servicios, de artículos y productos tanto de primera necesidad como sobre todo de aquellos productos que asociamos a una vida placentera, con reconocimiento y éxito social. Dice Francis Fukuyama que el ser humano necesita ser reconocido por los demás, lo que responde a “la exigencia intersubjetiva de reconocimiento de status propio por parte de algún otro ser humano. Deseamos tener un Jaguar no tanto porque nos gusten los coches bonitos como porque queremos superar el BMW de nuestro vecino” (Fukuyama, 2002: 80).

A las nuevas generaciones se les forma desde edades tempranas como miembros de una sociedad que sobrevalora la estética del consumo y no la ética del esfuerzo o del sacrificio. Gilles Lipovetsky en *La era del vacío* dice: “el esfuerzo ya no está de moda, todo lo que supone sujeción o disciplina se ha desvalorizado en beneficio del culto al deseo y de su realización inmediata, como si se tratase de llevar a sus últimas consecuencias el diagnóstico de Nietzsche sobre la tendencia moderna a favorecer la *debilidad*”

de la voluntad, es decir, la anarquía de los impulsos o tendencias” (Lipovetsky, 2003: 56).

Si nuestros ancestros fueron formados y entrenados, sobre todo, como productores, a nosotros se nos forma y se nos entrena, según Zygmunt Bauman (2002b), “primero como consumidores y luego como todo lo demás”. Zygmunt Bauman tiene claro que lo que diferencia a los miembros de la sociedad de consumo de sus antepasados “es la emancipación del consumo de la antigua instrumentalidad que solía marcar sus límites: la desaparición de las *normas* y la nueva plasticidad de las *necesidades* que liberan al consumo de trabas funcionales y lo exoneran de la necesidad de justificarse en otros términos que su capacidad de reportar placer”. En la sociedad de consumo, “el consumo es su propio fin, y por ende, un fin autopropulsado. La sociedad de consumo y el consumismo *no tienen nada ver con satisfacer necesidades*”.

El espíritu que mueve la actividad de consumo no es una serie de necesidades articuladas, y mucho menos fijadas, “sino el *deseo*” (Bauman, 2002b: 225-226). La sociedad de consumo premia la liberalización de los deseos, *castigando* su dominio y represión. Hay que liberarlos y hacer que la gente los viva con libertad; más aún, “hay que alentar a que se les dé rienda suelta, a ir más allá de todo límite” (Bauman, 2002b: 230). La nuestra es una sociedad que desea, “no una comunidad que espera” (Bauman, 2000: 54-55).

El deseo se vive individualmente, como también el consumo. En el mundo moderno, el consumo, aunque lo denominemos de *masas*, es una actividad esencialmente individual, de una sola persona; a la larga, siempre solitaria. Es una actividad que se cumple saciando y despertando el deseo, aliviándolo y provocándolo: “el deseo es siempre una sensación privada, difícil de comunicar. El *consumo colectivo* no existe”. Es cierto que los consumidores pueden reunirse para consumir –de ahí que hablemos de un consumo de masas o *en masa*–; pero, incluso en esos casos, el consumo sigue siendo “una experiencia por completo solitaria que se vive individualmente. La

experiencia colectiva solo subyace, aumenta como fondo de aquella privacidad para aumentar sus placeres”. Lo que se celebra colectivamente “es el carácter *individual* de la elección y del consumo. Esa individualidad se ve reafirmada y actualizada en las acciones copiadas y vueltas a copiar por multitud de consumidores. Si así no fuera, nada ganaría el consumidor al consumir en compañía”. El consumo, como actividad, es un enemigo natural de cualquier coordinación o integración. Todo esfuerzo por superar la soledad endémica propia del acto de consumo “resultará, en definitiva, vano. Los consumidores seguirán solos, aunque actúen en grupo” (Bauman, 2000: 54).

En el siguiente apartado de este trabajo, mostramos de qué manera la condición de ser pobre en un mundo regido por una economía de consumo afecta especialmente a uno de los colectivos actualmente más vulnerables: los inmigrantes económicos como estereotipo de extranjeros, los cuales, por esta misma condición padecen situaciones de racismo y exclusión. Son objeto de actitudes xenófobas y/o racistas. El profesor y catedrático de antropología social Carmelo Lisón Tolosana en el magnífico capítulo titulado “Viaje por la antropología del extranjero” incluido en su libro *Las mascarás de la identidad. Ensayos de antropología* (1997), dice, apoyándose en algunos autores como Covarrubias y en el *Diccionario de Autoridades* (1732), lo siguiente: “Extranjero (...) significa el de fuera, el prisionero, el esclavo, el que no tiene derechos, el enemigo (...). Desde los primeros balbuceos conocidos la noción de extranjero está marcada por las categorías sémicas de exterioridad y enemistad”. Extranjero es el otro, el de fuera, concretamente el antónimo “respecto de la familia, casa, lugar, ciudad, tierra y reino, de todo lo nuestro, en una palabra. Da como sinónimos extraño, ajeno, forastero y de fuera y engloba, en relación hiponímica, a raro, no propio ni apropiado, desarraigado, no familiarizado ni comunicativo y desconocido con el correspondiente halo ético negativo. Figura, por tanto, dudosa, inquietante, peligrosa la del extranjero (...), raro, singular, de condición extraña”. Extranjero quiere decir –continúa Carmelo Lisón Tolosana siguiendo a R. Barcia– que habla otra lengua, que tiene otros usos,

otras costumbres, otras leyes, otra historia;... pertenece a otra sociedad, a otra masa política”. Y mencionando a Corominas, Carmelo Lisón dice que extranjero nos lleva “a extraño (...), (exterior, ajeno, extranjero), odioso, odiado, hostil, enemigo”. En fin, repite Lisón, aquel que es de otra parte y, por tanto, de fuera: “Extranjero es, desde siempre ajeno, diferente, extraño, enemigo, odioso, etc.”. Lo que resulta más llamativo de las ideas de Carmelo Lisón Tolosana es el hecho de que afirma que en todos los siglos, etnias, estados y categorías aflora “el recelo, el temor y la incompreensión del extranjero. La xenofobia o la aversión, repugnancia y hostilidad con que se mira y trata al extraño, al que no es propio, al que no pertenece es, simplemente, patrimonio común, de todos, de siempre. Las razones que se ofrecen, contingentes” (Lisón Tolosana, 1997: 58-60).

5. MIXOFILIA Y MIXOFOBIA O EL ARTE DE VIVIR CON/RECHAZAR LA “DIFERENCIA” EN UN MUNDO GLOBAL MULTICULTURAL

El ser humano es un ser bipolar al menos cuando trata con la “alteridad”. Ante el otro, diferente, extraño o distinto nos tendemos a posicionar, adoptando, dice Bauman, una de estas dos actitudes; mixofilia o mixofobia, que responden también a dos muy distintos comportamientos que encontramos o visualizamos a diario en nuestras ciudades, auténticos campos de batalla. En *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (2006), Zygmunt Bauman dice que la mixofilia es “un fuerte interés, una propensión, un deseo de mezclarse con las diferencias, o sea, con los que son distintos a nosotros, porque es muy humano y natural, y fácil de comprender, que mezclarse con extranjeros abre la vía a aventuras de todo tipo, a la aparición de cosas interesantes, fascinantes. Se pueden vivir experiencias fantásticas, experiencias desconocidas hasta entonces. Y pueden entablarse nuevas amistades, buenas amistades, de esas que nos acompañarán toda la vida”. Por otra parte, existe la mixofobia, “pues se vive constantemente con extranjeros –sobre todo si tienes prejuicios hacia ellos, puesto que la basura global es arrojada en tus calles y ya has oído hablar de los peligros que se derivan de los desclasados, y has oído decir que los

inmigrantes son ante todo parásitos de tu bienestar e incluso terroristas potenciales, que antes o después seguro que te matarán–, de forma que vivir entre extranjeros –actualmente en las ciudades como vertederos o basureros, dice Bauman– es una experiencia que ciertamente crea ansiedad” (Bauman, 2006: 70-71). Con el fin de evitar la ansiedad que supone el encuentro con la “otredad” se demarcan fronteras que derivan en espacios vetados (*interdictory spaces*): “vetados porque desaniman a la gente a pararse ante ellos o le impiden la entrada”. Espacios vetados que son auténticos guetos pero voluntarios, áreas residenciales o barrios cercados (*gated communities*) en los que no se puede entrar salvo, como dice Bauman, “que uno haya sido invitado, que disponen de vigilante armados las veinticuatro horas del día y circuitos cerrados de televisión”, y que son el reflejo “de los *ghettos involuntarios* a los que se ha arrojado a los desclasados, los prófugos y los inmigrantes recientes. Esos *ghettos voluntarios* son el resultado de la aspiración de defender la propia seguridad procurándose sólo la compañía de los semejantes, y manteniendo alejados a los extranjeros” (Bauman, 2006: 69-70).

Edgar Morin en relación al crecimiento de las grandes ciudades globales como centros económicos financieros (u oasis del bienestar económico y material), dice que con los nuevos islotes de prosperidad al estilo occidental, se “constituyen nuevas zonas de miseria en barrios de chabolas alrededor de las megalópolis del planeta, y podríamos hablar también del aumento espectacular de la pobreza” (Morin, 2009: 150). Tal segregación del espacio en la ciudad (sea global o más local), en lo que serían guetos involuntarios, en zonas marginadas/criminalizadas/estigmatizadas de la ciudad (barrios conflictivos, malas calles...), diluye o, mejor dicho, anula el sentimiento de mixofilia o apertura al “otro”, el deseo de mezclarse con las diferencias, avivando, por el contrario, el sentimiento de mixofobia o miedo al “otro”, pánico a relacionarse con él: “Estas dos tendencias coexisten en la ciudad, y personalmente no creo que tal coexistencia sea en sí misma una solución” (Bauman, 2006a: 71). Sentimientos contrapuestos que radican en el interior de cada uno de nosotros y que podemos visualizar en forma de

comportamientos en seno de las ciudades o núcleos urbanos, cuyas periferias o suburbios son, de alguna manera, consecuencia de la mixofobia, así como responden a la idea de gueto involuntario al cual uno puede ser arrojado, cual si fuera un vertedero de lo que hablaríamos. Vertedero que, según Zygmunt Bauman, identifica la idea de ciudad en la actualidad. Las ciudades, en las que vive ya más de la mitad del género humano, son en cierto modo, dice aquél, “vertederos para los problemas creados y no resueltos en el espacio global”. (Bauman, 2006a: 64).

La propia dinámica globalizadora favorece esta situación forzando a muchos individuos a emigrar desde sus países de origen –al estar estos más empobrecidos– a los nuestros, con la esperanza de una vida mejor, con la esperanza de conseguir, como dice Bauman, simplemente pan y agua, pero se encuentran a su llegada con una realidad que no esperaban. Como dice el profesor Javier García Bresó, compañero a su vez de quien escribe este artículo, “en un momento de la historia muchos países europeos decidieron apropiarse tierras de otros continentes, donde ya vivían otras personas. Ahora los descendientes de aquellas personas han decidido, por muchos motivos, viajar a las distintas metrópolis de los países *colonizadores*. Este proceso Iain Chambers lo ha denominado como *el desquite de los reprimidos, los subordinados y los olvidados... del tercer mundo...* Sin embargo, los países europeos, que extrajeron tantas riquezas de los territorios colonizados, no terminan de digerir la llegada constante de esos *olvidados*” (García Bresó, 2014: 34). Como respuesta a esta situación, Bauman, por ejemplo, propone un nuevo mundo más humanista, dar un vuelco a la globalización que estamos construyendo o diseñando pues impone un modelo cultural con un sesgo etnocéntrico claro, al servir los intereses de Occidente y en concreto de la economía de mercado que fuerza a muchos individuos, que han perdido todo medio de sustento, a desplazarse desde su propia tierra a otros lugares lejanos que ya han dejado de ser la tierra prometida pues los recursos son globalmente escasos. La lucha por los recursos escasos suscita en nuestras ciudades rencillas, resentimientos e incluso enfrentamientos. Al prejuicio cultural se suma en la actualidad la rivalidad por ejemplo a la hora

de demandar una ayuda social. Cada vez son más los candidatos (desempleados autóctonos y extranjeros) a una ayuda económica o social en un mundo negativamente globalizado, caracterizado por el individualismo, el egoísmo y la más desleal competitividad, todos ellos elementos generadores de conflictividad, como también he planteado en un artículo titulado “Antropología del conflicto. Reflexiones sobre el nuevo orden global” (Haro, 2012).

L. A. Coser en su trabajo, *The Functions of Social conflict* (1956), dice: “El conflicto social es una lucha por los valores y por el estatus, el poder y los recursos escasos, en el curso de la cual los oponentes desean neutralizar, dañar o eliminar a sus rivales” (Coser, 1956: 8). Es decir, hablamos de atributos del mundo moderno que no se quedan en la esfera económica sino que alcanzan las relaciones humanas. Lo que supone que los vínculos humanos se debiliten y/o precaricen. Esta situación alimenta también el resentimiento intercultural o mixofobia que solamente se puede derrocar si solventamos la situación actual logrando una menor desigualdad en el plano económico y social. Se debe actuar en varios frentes, siendo el económico fundamental. Si se invirtiera más en política social logrando unas mejores condiciones de vida (empleo, vivienda, etc.) para la población (autóctona y extranjera) con verdadera necesidad, se podría comenzar a trabajar en el plano cultural favoreciendo una mejor convivencia entre individuos con independencia de su procedencia, limando prejuicios e impulsando el diálogo y mutuo conocimiento entre ellos mismos, eliminando fronteras o diluyéndolas progresivamente, pues la ignorancia y la distancia separan, como dice Richard Sennett, un notable sociólogo angloamericano, en su detallada investigación sobre la experiencia norteamericana: “El fenómeno de buscar cada vez más la compañía de los semejantes se deriva de la resistencia a mirarse profunda y confiadamente el uno al otro, a impregnarse recíprocamente de forma íntima y profunda, de forma humana”.

Sennett ha descubierto, dice Bauman, que cuanto más se separan las personas, “en estos barrios cercados de hombres y mujeres que se les asemejan, menos capaces son de tratar con extranjeros; y a su vez, cuanto menos capaces son de tratar con extranjeros, mayor miedo les tienen; por consiguiente, buscan cada vez con mayor avidez la compañía de sus semejantes. En fin, que se forma un círculo vicioso que no puede romperse” (citado en Bauman, 2006: 70). Romper con este círculo vicioso requiere apostar por la mixofilia (xenofilia) derrocando la mixofobia (o xenofobia). Como dice Bauman, lo que deberíamos hacer es “incrementar la mixofilia y reducir la mixofobia (...), favorecer en las ciudades las posibilidades de la mixofilia.

Las raíces ya están plantadas: están en la naturaleza humana, y es preciso desarrollarlas a expensas de la alternativa” (Bauman, 2006b: 61). Pues vivir en la ciudad significa vivir en compañía, en compañía de extranjeros y no sólo de gente semejante: “Nunca dejaremos de ser extranjeros: nos mantendremos como tales, sin interés en interactuar, pero, por ser vecinos los unos de los otros, destinados a enriquecernos recíprocamente” (Bauman, 2006b: 61).

Podemos ser diferentes y vivir juntos. Todos somos diferentes, por mucho que busquemos no encontraremos a nadie que sea “exactamente igual a uno mismo. Todos y cada uno de nosotros estamos hechos tan solo de diferencias”. Somos ya unos 7000 millones de personas en el planeta, hombres y mujeres diferentes cada uno de ellos de los demás: “no hay individuos absolutamente idénticos, es imposible. Existimos porque somos diferentes, porque tenemos diferencias, y sin embargo, algunas de estas nos molestan y nos impiden interactuar, ser amistosos, demostrar interés por los demás, preocuparnos el uno por el otro, ayudarnos; y, sean cuales sean, lo que las determina es la naturaleza de las fronteras que hemos trazado. Cada frontera crea sus propias diferencias, que son consistentes y relevantes” (Bauman, 2006b: 62).

Suele recordar Zygmunt Bauman las ideas del gran antropólogo noruego contemporáneo Frederik Barth quien puso de relieve que, en contra de la errónea opinión común, las fronteras no se trazan para separar diferencias, sino que, por el contrario, cuando se trazan fronteras es precisamente “cuando surgen de improviso las diferencias, cuando nos damos cuenta y tomamos conciencia de su existencia. Dicho de un modo más claro: emprendemos la búsqueda de diferencias justamente para legitimar las fronteras” (Bauman, 2006b: 61). Sin embargo, aun cuando todos nosotros somos diferentes, las diferencias que acaban siendo significativas e importantes “a causa de la naturaleza de la frontera, y de las intenciones que hay detrás de esta frontera, son las diferencias atribuidas a las personas que tienen la indecente tendencia a cruzarlas y aparecer por sorpresa en sitios a los que no han sido invitados; un tipo de gente de la que nos defenderíamos con circuitos cerrados de televisión, que instalaríamos aunque sólo fuera para ver quién pasa por la calle”. Son los extranjeros que no han sido llamados ni invitados los más importantes representantes “de ese género de diferencia que debemos evitar” (Bauman, 2006b: 63).

Extranjeros o inmigrantes que simbolizan la fragilidad y precariedad de la condición humana y que por innumerables motivos, se han convertido “en los principales portadores de las diferencias que nos producen más miedo, y contra las cuales trazamos fronteras” (Bauman, 2006b: 65). Y es en especial en las ciudades “donde se produce esta furiosa actividad de trazar y alterar las fronteras entre las personas” (Bauman, 2006b: 61). Fronteras que desencadenan actitudes de rechazo y exclusión, racismo y segregación que solamente se pueden superar aprendiendo a convivir con los demás. Como ya se ha sugerido anteriormente, si queremos podemos aprender “el arte de vivir con la diferencia, respetándola, salvaguardando la diferencia de uno y aceptando la diferencia del otro. Este aprendizaje puede hacerse de día en día, imperceptiblemente en la ciudad”. Y lo más importante de todo, es que este tipo de aprendizaje de convivencia intercultural puede convertirse en global a partir de lo local, pues el objetivo no puede ser otro que “el deber de dotar de humanidad a la comunidad de los hombres” (Bauman, 2006b: 72-73).

El de Bauman es un mensaje ilustrado. Un sí al reconocimiento del “otro” como persona digna en sí misma, como fin y no como medio o instrumento. Reconocer al “otro” como persona y no como fuente de peligro y cuanto menos como *residuo* o *desperdicio* por su procedencia cultural o condición social es una labor de ética de mínimos o de humanidad. Bauman no olvida las fortalezas humanas, la capacidad como dice Edgar Morin de metamorfosis de la humanidad, haciendo del peligro como diría el poeta Holderlin, un lugar donde encontrar la salvación.

El peligro yace en cada uno de nosotros pero también la esperanza de redención y, por tanto, de salvación, en cuanto, como Bauman dice, la sociedad humana nació también “junto con la compasión y con el cuidado de los demás, cualidades sólo humanas. La preocupación de hoy en día se centra en este punto: trasladar esta compasión y esta atención a escala planetaria. Soy consciente de que las generaciones que nos han precedido se han enfrentado a esta tarea, pero ustedes deberán seguir por este camino, les guste o no, empezando por su casa, por su ciudad, ahora mismo. No alcanzo a pensar en nada que sea más importante que esto. Tenemos que empezar por aquí” (Bauman, 2006b: 73-74).

En el siguiente apartado mostramos, a modo de breve conclusión, algunas otras consecuencias derivadas de una situación de crisis política planetaria en un mundo que sacraliza y rinde culto a la economía de mercado como si de una nueva deidad estuviéramos hablando. Como dice Edgar Morin (2009), “la crisis de la política se ha agravado”, entre otras cosas por la “ceguera del neoliberalismo que pretende resolverlo todo a través de la competencia y el mercado”, por la serie de políticas “reducidas a la adaptación, la economía y el culto al crecimiento”, de tal forma que se difumina cualquier “esperanza de futuro” (Morin, 2009: 153). La crisis o debacle del pensamiento político también ha sido señalada por Morin, quien dice que para este último “la crisis de la civilización es invisible, al igual que la crisis planetaria. Es incapaz de enunciar propuestas alternativas a la crisis. Es incapaz de formular una política de civilización y una política de humanidad” (Morin, 2009: 154).

Podemos proponer, con Morin, los principios de lo que él ha llamado: “antropolítica” o política que atiende a las necesidades reales y problemas vitales del conjunto de la humanidad: “la política de lo humano tendría como misión más urgente la de solidarizar el planeta”, desarrollando lo mejor de la civilización occidental y rechazando lo peor” (Morin, 2009: 73). La “antropolítica” es una política al servicio de los intereses humanos, de la humanidad en su conjunto, combatiendo, por tanto, la actual política crematística o neoliberal de mercado –política que todo, absolutamente todo, lo valora en términos de coste/beneficio que es lo mismo que decir en términos productivos– por fomentar cada vez más injusticia y desigualdad, dinamitando los vínculos humanos (consecuencia de la competencia desleal, el individualismo que conduce al egoísmo y la sola búsqueda del interés personal) y también por generar, como dice Bauman, cada vez más “residuos” especialmente humanos en una sociedad de mercado y consumo que mercantiliza hasta lo que consideramos como más propiamente humano.

6. CONCLUSIÓN

Con este trabajo hemos evidenciado, inspirándonos en la obra de Zygmunt Bauman, lo que en un primer momento quedó de alguna forma planteado, a saber: las enormes desigualdades/injusticias existentes en un mundo global conducido por políticas de índole neoliberal, que más que tranquilidad lo que generan es cada vez más incertidumbre e inseguridad, aun cuando éstas no afecten a todos por igual. Hemos prestado especial atención a las nefastas consecuencias de aplicar una política neoliberal de mercado al ámbito de las relaciones entre seres humanos, ya de por sí deterioradas al estar mediatizadas por la lógica perversa del interés personal y la competitividad desleal. Nacen todas ellas con fecha de caducidad o *hasta nuevo aviso*, elementos que caracterizan, según Zygmunt Bauman, a nuestro mundo moderno líquido, al que también hemos aludido.

La lógica neoliberal fomenta a nivel individual un comportamiento cuyo atributo principal se reduce al egoísmo, cuyo grado, cada vez más elevado, no encuentra parangón en la historia de la humanidad o larga trayectoria histórica del ser humano. Esta lógica neoliberal se caracteriza por aplicar de forma universal la ecuación coste/beneficio, lo que se refleja en la situación actual del mercado laboral, cada vez más comprimido, con trabajadores, tanto del ámbito público como privado, cada vez más empobrecidos por las condiciones laborales a que se ven sometidos, y con la incertidumbre permanente de poder verse convertidos en un futuro no muy lejano en “residuos humanos” o “gente superflua”, es decir, sobrante o sin función laboral alguna en el conjunto del sistema. Desafortunadamente lo que más se está globalizando es aquello que más rechazamos –asistimos a un tipo de globalización negativa, desigualitaria y completamente asimétrica al estar basada en la lógica del Mercado sin reglas (Moreno, 2008: 489)–, como la pobreza o el deterioro progresivo de las condiciones de vida de una gran mayoría, situaciones reales claramente relacionadas con los altos niveles de paro o desempleo, siendo este último un problema estructural difícil de solucionar y vinculado directamente con la política económica neoliberal difundida globalmente o a nivel mundial. Como señala el antropólogo norteamericano Konrad Phillip Kottak, “poderosas instituciones financieras como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Banco Interamericano para el Desarrollo han impuesto por todo el mundo las políticas neoliberales”. Por ejemplo, a cambio de préstamos, a los gobiernos de países postcomunistas y en desarrollo “se les ha exigido que acepten la premisa neoliberal de que la desregulación conduce al desarrollo económico, algo que con el tiempo beneficiará a todos mediante un proceso a veces llamado de goteo” (Kottak, 2006: 300). Pero lo que define las políticas neoliberales es la búsqueda de beneficios a través de la reducción de costes, “ya sean mediante la mejora de la productividad, despidiendo trabajadores, o buscando otros que trabajen por salarios más bajos” (Kottak, 2006: 300). Un conocido economista francés, Jean-Paul Fitoussi, señala que la cantidad global de empleo disponible se está reduciendo:

“un problema que no es *macroeconómico*, sino *estructural*, en relación directa con el traspaso del control de factores económicos cruciales de manos de las instituciones representativas de los gobiernos a manos del libre juego de las fuerzas del mercado. Es muy poco, por lo tanto, lo que la estrategia expansionista ortodoxa del Estado puede hacer para combatir este fenómeno” (Citado en Bauman, 2001a: 27).

Por tanto, nos encontramos ante un mundo global con estados soberanos cada vez más debilitados y con unas fuerzas del mercado, empresas o corporaciones privadas, que no paran de crecer y que concentran todo el poder y la riqueza sumiendo en la pobreza, sobre todo por quedar excluidos del mercado de trabajo, a millones de individuos ahora considerados *nuevos parias* o “residuos humanos”. “A diferencia del paradigma estatal, la explicación teórico-sistémica de la globalización abandona el primado del Estado. Puesto que los sistemas mundiales comunican globalmente y, además, están operativamente cerrados, el sistema político –que se encarna en la institución del Estado– ya no puede reclamar para sí ninguna primacía” (Reder, 2012: 32).

Los Estados nacionales, dice Wilke de forma provocadora, “pueden contribuir a la construcción de la sociedad mundial precisamente en virtud de su pérdida de importancia en el plano de la política mundial, es decir, mediante la experiencia de su propio fracaso” (citado en Reder, 2012: 33). Michael Reder en su obra *Globalización y filosofía* (2012) afirma que la globalización consiste en sistemas mundiales. Los Estados nacionales, “que han contribuido al surgimiento de la globalización, ya no pueden restituirse en su forma y en su capacidad de dirección política tradicionales” (Reder, 2012: 32-33). Con la pérdida de autoridad de los estados (política local) ante los mercados (poder económico o financiero extraterritorial y/o global que conduce las políticas económicas a nivel estatal), las democracias a nivel mundial se ven deterioradas.

En la globalización postmoderna el Estado se repliega, pierde fuerza, suprime o al menos debilita sensiblemente la Seguridad Social y la sociedad queda desprotegida. Esto produce una deslegitimación del Estado del Bienestar y del sistema político en su conjunto (Habermas por ejemplo nos habla de la crisis de legitimación en el capitalismo tardío) que se manifiesta en forma de cinismo político y desafección democrática. A esto se une la creciente pasividad, resignación y retirada del espacio público por parte del individuo contemporáneo. ¿Qué ocurre pues? Que el espacio público está como, dice Zygmunt Bauman, cada vez más desierto. Es cierto que el espacio público se ha degradado, en la medida en que suscita poco compromiso por parte del ciudadano que se recluye en lo privado o personal velando exclusivamente por su propio interés sin pensar en los demás.

Podemos anunciar la *muerte social* del ciudadano, como sujeto de derechos y deberes, como sujeto ético responsable y comprometido con la *res pública*, y el auge del consumidor despreocupado, al que interesa más que el compromiso cívico por defender los valores democráticos la seducción que ejercen los productos/artículos del mercado. En toda la zona desarrollada y opulenta del planeta abundan las señales, dice Zygmunt Bauman, “de que la gente le está dando la espalda a la política: señales de una creciente apatía y desinterés por la marcha del proceso político” (Bauman, 2007: 167). Son muchos los autores que argumentan que la globalización, al reducir el margen de maniobra de las políticas nacionales/estatales, hace que los ciudadanos se distancien de políticas que no responden a sus demandas y a la postre, desconfíen del Estado y de los políticos, cobijándose, a mi juicio, en un mundo consumo, en que buscan la certidumbre y seguridad que no les ofrece la política estatal. La ineficacia creciente, su poco margen de maniobra, de los Estados nacionales, produce la alienación política creciente de sus ciudadanos (Noya y Rodríguez, 2010: 248).

El nuevo sistema mundo es un sistema de mercado que debilita el modelo político democrático (vinculado a la idea del *ágora* de los griegos), se desvanece la política tanto con mayúsculas de los estados como con

minúsculas de los ciudadanos, es decir, el compromiso con los valores públicos y triunfa el mercado y la economía, cuyos beneficios no llegan a todos por igual, no se distribuyen equitativamente, sino que del banquete quedan excluidos cada vez más individuos, lo que nos permite hablar de una *cultura de residuos*, consecuencia del modelo productivo neoliberal actual, que como suelo decir se ha extendido por todo el mapa mundial (se ha globalizado).

Cuando hablamos de residuos humanos lo hacemos desde el punto de vista de la consideración que se siente hacia los mismos por parte de la gente “normal” o decente como diría Bauman. Pues todos los humanos son seres dignos en sí mismos más allá de lo que la sociedad diga de ellos o cómo los clasifique. Los *humanos residuales* a los que alude Bauman son seres muy vulnerables. Atendiendo a esta cuestión, Michael Reder dice lo siguiente: “Desde esta perspectiva se consideran especialmente vulnerables aquellos hombres que están expuestos a más riesgos, que disponen de pocas estrategias para combatirlos, que más sufren las consecuencias de una crisis y que menos posibilidades tienen de recuperarse. Por esta razón hoy se distingue entre una vulnerabilidad biofísica y una vulnerabilidad social. Los signos de esta última son, por ejemplo, menores ingresos, falta de capital social o sistemas políticos frágiles” (Reder, 2012: 196). En fin, son las consecuencias de un mundo global cada vez más desigual, es decir, de una globalización de la que sobresale lo peor. Como dice el antropólogo Luis Díaz G. Viana, no se puede asegurar, sin haberlo intentado a fondo, si *otro mundo es posible* o si no; probablemente sí, pero, desde luego, otra globalización lo es, “y los activistas contra la *globalización económica* ya lo han demostrado empleando las mismas armas que utiliza lo global, si bien es un sentido inverso” (Viana, 2004: 30).

El pensamiento de Luis Díaz G. Viana se opone radicalmente al pensamiento neoliberal como pensamiento único que conduce la globalización actual, pues como dice Isidoro Moreno, el pensamiento neoliberal afirma que la

globalización, desde un punto de vista economicista, “es no sólo positiva sino inevitable” (Moreno, 2008: 487).

Resumiendo, se trataría de impulsar una globalización favorable a la mayoría y no al servicio de una minoría. Una globalización de índole cosmopolita y ética. El reto que se nos plantea es, no obstante, de una magnitud importante, sin poder vislumbrar con certeza el resultado final, por lo que podríamos acabar diciendo con Edgar Morin que es el mismo proceso que estamos viviendo el que trae consigo una amenaza y una promesa: “Vamos hacia el abismo o hacia la metamorfosis, y tal vez a lo uno en lo otro” (Morin, 2009: 160).

7. BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, A. (2008). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. En J. X. Inda y R. Rosaldo (Ed.), *The anthropology of globalization. A reader* (pp. 47-65). Oxford: Blackwell Publishing.
- Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bauman, Z. (2001a). *En busca de la política*. Buenos Aires: F.C.E.
- Bauman, Z. (2001b). *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Bauman, Z. (2002a). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2002b). *La sociedad sitiada*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2006a). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2006b). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. <https://catalogobiblioteca.uclm.es/cgi-bin/abnetopac/O7005/ID79f3c134/NT1?ACC=165&DOC=1> Barcelona: Arcadia.
- Bauman, Z. (2007). *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.

- Bauman, Z. (2008a). *Múltiples culturas, Una sola humanidad*. Madrid: Katz Editores.
- Bauman, Z. (2008b). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2009). *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2010). *La postmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2011). *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. México: F.C.E.
- Coser, L. A (1956). *The Functions of Social conflict*. New York: The Free Press.
- Díaz G., y Viana, L. (2004). *El nuevo orden del caos. Consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC.
- Dorronsoro, I. A. (1994). Los retos de la inmigración. En J. Contreras (Comp.), *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad* (pp. 25-55). Madrid: Talasa Ediciones.
- Friedman, J. (1994). *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Fukuyama, F. (2002). *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: ed. sine qua non.
- García Bresó, J. (2014): Todos nos necesitamos: Migración y Globalización en el mundo. *Revista Eñquidad. Revista Internacional de Políticas de Bienestar y Trabajo Social*, 1, 33-59.
- Goffman, E. (1963). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Haro Honrubia, A. (2012). Antropología del conflicto. Reflexiones sobre el nuevo orden global. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 60, 177-204.
- Kottak, C. P. (2006) *Antropología Cultural*. Madrid: McGraw-Hill.
- Lipovetsky, G. (2003). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G., y Serroy, J. (2010). *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lisón Tolosana, C. (1997). *Las máscaras de la identidad. Claves antropológicas*. Barcelona: Ariel Antropología.

- Malgesini, G., y Jiménez, C. (2000). *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Catarata.
- Moreno, I. (2008). Globalización, mercado, cultura e identidad. En P. Moreno Felio (Comp.), *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica* (pp. 485-514). Madrid: UNED.
- Morin, E. (2009). *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós.
- Noya, J., y Rodríguez, B. (2010). *Teorías sociológicas de la globalización*. Madrid: Tecnos.
- Reder, M. (2012). *Globalización y filosofía*. Barcelona: Herder.
- Sassen, S. (2010). *Una sociología de la globalización*. Madrid: Katz.