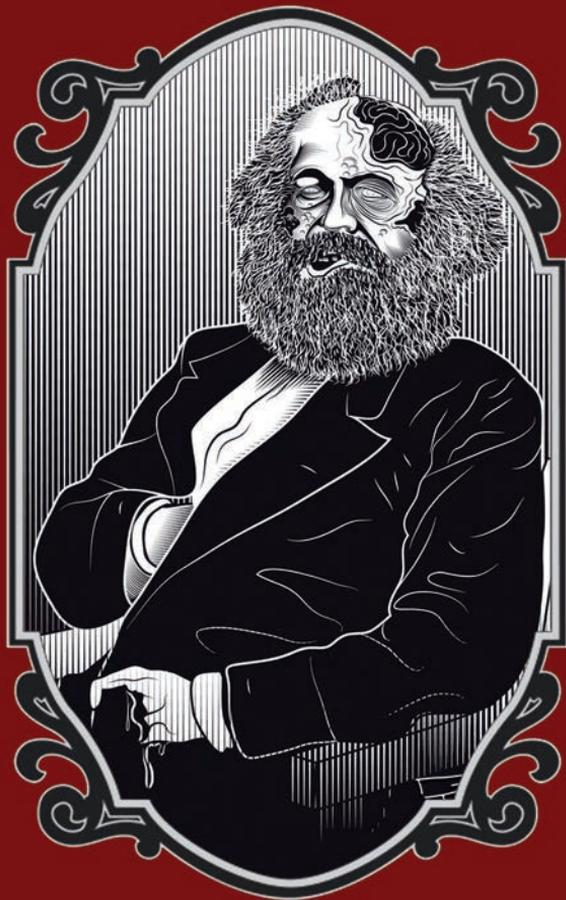


La noche del capitalismo viviente



Abecedario zombi

Julio Díaz y Carolina Meloni

Prólogo de Andrés Piqueras

La noche del capitalismo viviente

Abecedario zombi

Julio Díaz y Carolina Meloni



Madrid 2016

Título: Abecedario zombi. La noche del capitalismo viviente

Autores: Julio Díaz y Carolina Meloni

Ilustraciones: Jaime y Javier Infante Ramírez

Diseño y maquetación: Víctor Sanz Redondo

Marcos de cubierta diseñados por Freepik

Editado por Gala Arias Rubio para:



El Salmón Contracorriente

www.elsalmoncontracorriente.es

contactar@elsalmoncontracorriente.es

Bajo licencia Creative Commons [by-nc-nd]



Impreso en España con papel certificado por



ISBN: 978-84-617-4800-6

Depósito Legal: M-39472-2016

*¡Arriba parias de la Tierra!
¡En pie, famélica legión!*

*El único mito moderno es el de los zombis;
esquizes mortificados, buenos para el trabajo,
conducidos a la razón.*

Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo*.

Este libro no hubiese sido posible si Jorge Jiménez,
amigo y compañero zombi, no nos hubiese sacado de la
tumba. Suya fue la idea de este loco abecedario y suyo fue
el empujón para ponerlo en marcha.

Índice

Prólogo	11
Retazos y jirones de un cuerpo social en descomposición.....	23
Antropofagia	31
Apocalipsis	37
Biopolítica	43
Centro comercial	49
Colonialismo	57
Crisis	65
Desaparecido	71
Empresa	77
Epidemia	83
Estado de excepción	89
Flujo	95
Globalización	101
Haití	107
Hambre	113
Horda	119
Inhumano	125
Inteligencia emocional	131

Lager	137
Lumpen	143
Mass media	149
Nación	155
Nuda vida	161
Obsolescencia programada	167
Parque humano	173
Polvo zombi	179
Ser ante la muerte	185
Turismo	191
Vampiro	197
Woodbury	201

Prólogo

Decía el clásico —es lo que tienen los clásicos, que dejan muy poco margen para decir algo nuevo u original— que un determinado orden económico sólo tiene sentido y es viable en la medida en que corresponde de alguna manera a la formación social que construye (con todas sus contradicciones) y que le sostiene (Polany). El reencastre de la economía en la sociedad —una vez que una y otra fueron separadas en el modo de producción capitalista—, ha sido lo que permitió la construcción de la civilización industrial y de la ciudadanía a ella incorporada. La extracción de plusvalía y el sistema de propiedad privada fueron viables porque, a pesar de la desposesión y la explotación, a través del trabajo asalariado se otorgaba la posibilidad del consumo obrero y de su (parcial) acceso a bienes y recursos, así como una cierta redistribución del excedente para cimentar la cohesión social, con lo que la sociedad se fue expandiendo en todos los términos. De esta manera, en los centros de capitalismo avanzado, el

capitalismo se regulaba al tiempo que se erigía «lo social» como ámbito de expresión de los deberes y derechos y de negociación entre las clases. Con ello se inventaba también la *nación*.

Esto, obviamente no lo pudo hacer en el resto del mundo. Allí tenía destinadas unas u otras formas de eugenesia para los seres humanos inexplotables, combinadas con una bárbara sobreexplotación de los explotables. Pero la dinámica de sus núcleos centrales le bastaba al capitalismo tanto para su crecimiento como para la legitimación (escaparate) de cara al resto del planeta.

Es decir, que el capitalismo ha tenido siempre que destruir comunidades y sociedades por doquier para crear *sociedad* en determinados núcleos. La gravedad del momento es que hoy está destruyendo también la sociedad de sus núcleos centrales en un proceso de autocolonización o autofagocitación que sólo le puede conducir a un lento suicidio (pues todavía no se ha descubierto el modo de producción que pueda existir sin sociedad alguna).

El porqué está emprendiendo ese camino fatídico en estos momentos tiene que ver con su sempiterna pesadilla, su enfermedad crónica de la que parece que cada vez le alivian menos las terapias: la sobreacumulación de capital. Demasiada concentración tecnológica por unidad de producción, a costa del trabajo humano. Es como morir de obesidad mórbida.

Esta es la triste gracia, el capitalismo es el único modo de producción histórico que muere de su propio éxito. No por no ser capaz de generar riqueza, sino por generar demasiada (eso sí, sin repartir, y si no la reparte de nada le sirve fabricar productos o servicios transformados en mercancías que nadie puede comprar). Por eso la sobreacumulación y su correlato, la sobreproducción —el empacho de riqueza—, se traducen en el sistema capitalista, paradójicamente, en desinversión, escasez, quiebras de negocios, desempleo masivo y

empobrecimiento de las poblaciones (amén del expolio de la riqueza natural que le es anejo).

Y es que el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas (con el paso de la manufactura a la mecanización y de ésta a la automatización y robótica) entraña esa dinámica contradictoria. Por un lado reduce el tiempo de trabajo necesario para producir las mercancías, lo cual tiende a disminuir el valor de éstas (el tiempo socialmente necesario para producirlas es menor), y debería además liberar tiempo humano, enriqueciendo la sociedad (recordemos que el monto de *tiempo disponible* para la realización humana es la auténtica riqueza de una sociedad, según ese genial clásico que es Marx). Pero por otra parte, como quiera que vinculada a ese proceso está también la tendencia a la caída de la tasa de ganancia (porque quedan menos personas en los procesos productivos que es de quienes se extrae la plusvalía y porque queda también cada vez menos tiempo socialmente necesario del que apropiarse para convertir en excedente), esta dinámica intenta compensarse por el empresariado mediante el aumento de la dosis de trabajo excedente —el que se trabaja sólo para beneficio del capital—, a más y más seres humanos (por eso quienes permanecen vinculados al empleo o al autoempleo son obligados a reventarse a trabajar). Esto tiende a realizarse hoy mediante la exacerbación del trabajo flexible, que se traduce por una máxima disponibilidad y multifuncionalidad de la fuerza de trabajo para trabajar justo cuándo y dónde el Capital lo necesite (y sólo cuando y donde éste lo precise) y haciendo las funciones que aquél necesite en cada momento. Esto traza una tendencia a poner la vida entera de los individuos a disposición del Capital.

De manera que la automatización en curso, lejos de ser una fuente de liberación, como ocurriría si las máquinas estuviesen colectivizadas o socializadas (porque ellas harían la mayor parte del trabajo humano), deviene una situación trágica, porque el tiempo disponible que aquéllas nos permiten se traduce en tiempo de nada —tiempo

«de paro» (el término lo dice todo)—. Si los capitalistas no te dejan trabajar para ellos entras en inanición, como un muerto viviente, un no-ciudadano.

Pero no creamos que con eso está todo completado. El Capital busca también la fórmula para sacar plusvalía de los cadáveres que se mueven. Para ello precisa deshacer la sociedad que los mantiene vivos en cuanto que relativamente unidos, en mutua protección. Desbaratando los mecanismos que permitían la seguridad que a través de las luchas históricas se había transformado en seguridad social, esto es, colectiva, común.

Nos enfrentamos hoy, de esta guisa, a un capitalismo cada vez más antisocial que, por su propia condición moribunda (es cada vez es menos capaz de desarrollar las fuerzas productivas y sí en cambio acelera y multiplica las destructivas), busca vivir parasitariamente, succionar todo lo que de valor tengan las personas y todo lo que de valor puedan generar.

No puede ser de otra forma, pues su enfermedad le lleva a huir de la producción, para intentar seguir manteniéndose vivo a costa de esa función parasitaria que a la postre, como hemos dicho, no es sino autofagocitaria. Para ello el capitalismo está invirtiendo a marchas forzadas el proceso con el que se había constituido hasta aquí, la conversión del dinero en capital, para retroceder del capital al dinero, dado que cada vez más porción de éste ya no se convierte en inversión productiva y por tanto creadora de riqueza (que aunque mal pudiera ser redistribuida), sino en especulación sobre la propia rapiña que se desata, apostando sobre cuánta más podrá seguir consiguiéndose en adelante. Esto es, inventando deuda hoy (después convertida en capital ficticio), sobre el valor del que supuestamente será capaz de apropiarse mañana (de ahí la estrecha relación entre

especulación y desposesión que marcan las coordenadas de este capitalismo degenerativo).

Pero esos juegos ficticios están amparados en la creencia de que siempre, en algún rincón del mundo, quedará gente (y recursos) que explotar para paliar la caída de la tasa de ganancia que conllevan las máquinas robotizadas, nanotecnológicas.

De modo que se invierte *offshore* para explotar a quienes con la colonización se habían convertido en proletarios extrabaratados. Lo que se saca de esos seres humanos, sin embargo, ya no sólo no se reinvierte para beneficio de sus sociedades, como pasó siempre, sino que hoy tampoco se destina a la propia casa. Esos beneficios van a parar a los bolsillos particulares de los magnates y accionistas que controlan las firmas transnacionales (en un gigantesco proceso de succión oligopólica e impúdica concentración de la riqueza). Éstos escamotean la mayor parte de lo ganado al fisco y se lo llevan a esas cuevas de latrocinio que ellos llaman «paraísos fiscales». Lugares en los que en seguida las ganancias se convierten de nuevo en capital ficticio que pasa a engrosar otra vez las Bolsas y la especulación sobre territorios, recursos, sociedades y seres humanos.

Unos seres humanos que por doquier pasan a ser desechables, tratados como basura, como zombies, que si no están muertos no importa que mueran (¿en qué han convertido hoy a los refugiados nómadas a los que se expulsa de su casa mediante guerras y se les niega la entrada en los mismos países que se las hacen?). En general, la GUERRA se está constituyendo en el principal dispositivo de lucha de clase del Capital; su último recurso de «regulación» social en forma de la eugenesia masiva. Pero hay también otras formas de eugenesia que afectan a todo el mundo. ¿Qué otra cosa son si no las políticas de austeridad, la pérdida de atención a la salud pública, la pobreza energética, el deterioro de infraestructuras, el abandono de los cuidados y la acentuación de la explotación de género, la au-

sencia de políticas rigurosas y eficaces de protección ambiental y de preservación de recursos, ni siquiera del propio capital construido? ¿Y qué decir de la liquidación del salario como vía de acceso a la satisfacción de necesidades básicas? El etcétera aquí sería largo.

Un aspecto particularmente opaco de estas modalidades de destrucción es la producción de una «subjetividad zombi»; la procuración de sujetos que asuman acríticamente las metas de este capital mórbido. La subsunción de la mente en el actual proceso de valorización capitalista desata una presión competitiva, aceleración de los estímulos y estrés de atención constante que provoca un a duras penas reparable deterioro del ambiente mental. Un ambiente psicopatógeno que se acompaña de la autoexplotación y la zombinización humana.

Así, si el capitalismo industrial necesitó de la importación de fuentes energéticas para sus obreros mal alimentados (azúcar, café, té, cacao...), el capitalismo degenerativo precisa de toda una batería de drogas, unas legales, otras no, para mantenernos flexiblemente explotables.

Nos dan fármacos, píldoras y drogas antiguas y nuevas, de diseño (de las que también puede formar parte el deporte), para seguir produciendo, para levantarnos por las mañanas contra la depresión de lo real, contra la presión de lo existente. De esta manera consiguen que parezca que podemos funcionar normalmente mientras la sociedad se pudre a nuestro alrededor. Normalidad que cada vez más conduce a engancharnos a dispositivos de comunicación e información que son en realidad instrumentos para conectar terminales humanas (cerebros) entre sí y extraer el máximo de sus rendimientos. Los seres humanos «libremente» pasamos cada vez más datos, incluso los íntimos, a través de esos dispositivos; transmitimos nuestra vida fotografiada paso a paso; proporcionamos claves de cuanto de valor podamos tener. Las máquinas de bolsillo nos tienen permanente-

mente conectados a ellas (en algunas sociedades el 20 por ciento de los jóvenes adultos admite que las consulta incluso durante sus relaciones sexuales). «En realidad, la finalidad oculta de la producción de software es el cableado de la mente humana en un continuo reticular cibernético destinado a estructurar los flujos de información digital a través del sistema nervioso de todas las instituciones clave de la vida contemporánea. Un ciberpanóptico inserto en los circuitos de carne de la subjetividad humana» (palabras de Berardi, en *La fábrica de la infelicidad*). De ahí que la interconectividad ininterrumpida de la población sea no sólo una vía de disponibilidad y ganancia permanente, sino también una forma de adición, de *ser* dependiente (de individuos paradójicamente cada vez más solos).

Ese es el gran éxito del capitalismo degenerativo: mantener la subjetividad drogada, zombi. Sólo así puede pasar desapercibida su propia debilidad y la decadencia de sus élites. Sólo así puede quedar inadvertida su deriva *tanato*.

«Los nuevos espacios de soberanía que se abren ante nosotros se deslizan de las sociedades biopolíticas a las necropolíticas», nos dicen la autora y el autor de este texto, para resumir la terrible espiral de destrucción de la sociedad y del hábitat planetario (la aniquilación en curso de los sistemas de soporte de la vida natural, social e incluso individual). Su acierto, la pertinencia de este libro, consiste en señalanos precisamente esto, el capitalismo de muerte en el que estamos (puede que la del zombi no sea la única o la mejor la metáfora de nuestras sociedades, pero es perfectamente válida e ilustrativa).

Y su destreza, además, radica en utilizar todo un aparataje terminológico y expositivo postmoderno (el cual suele conectar mejor con el público actual por estar a juego con la simbología ideacional de moda, aunque sea una moda ya también tan en decadencia como la fase capitalista que la alumbró), para indicarnos el caos, el hedor económico, la corrupción de la sociedad. Pero al mismo tiempo, no

se pierden en la tan recurrente vaguedad y ambigüedad de los circunloquios postmodernos. Antes al contrario, el fondo conceptual es, en gran medida, clásico, y se deja notar por debajo de la forma barroca del texto. Por eso, a la postre, resultan tan claros, contundentes y gráficos.

Términos y referencias documentales bien elegidos expresan el atroz momento que vivimos, que a veces con su humor sangrante puede parecer más llevadero, pero que no lo es (miremos las tasas de suicidio en cualquiera de nuestras no-sociedades).

Y es que estamos viviendo un proceso similar al de los organismos biológicos genéticamente modificados pero en términos sociales («el mundo está saliendo de su época humana para entrar en la época de la aceleración maquinal posthumana» —Rabilotta y Sarlingo me acompañan en todo esto—). Y los autores de este trabajo han puesto de relieve todo ello a través de metáforas contundentes, precisas, sin recurrir al por veces engorroso paquete científico-académico.

Por eso nos proporcionan un compacto entrelazamiento de imágenes de una desasosegante fuerza. Pues su texto parece a menudo una película de palabras en la que vemos reflejados muchos de los aspectos de nuestra sociedad. En la que nos vemos reflejados.

Imágenes escritas, palabras gráficas. Ejemplos:

«Tras el vendaval, ya no hay sociedad que nos acoja. Ya no hay Estado que nos proteja. Los Estados postmodernos son hoy estados de excepción continua en los que la alerta y la amenaza son permanentes». (pág. 67)

Porque el Estado está cada vez más contra la gente.

Y el Capital quiere que la gente esté contra la gente:

«Los pobres son los parias, los nuevos *damnés* de la tierra, sin comunidad ni clase social que los acoja, cuyas luchas violentas e in-

formes distan mucho de ser idílicas mutaciones o flujos nomádicos». (pág. 123)

«Pero tampoco habrá contenedores en los que se puedan arrojar todos esos residuos humanos del sistema, y los humanos acabarán devorándose entre sí. El ejército de reserva se convertirá en una jauría de zombis, y el planeta, en un gran estercolero». (pág. 66)

La dilución de la sociedad intenta frenarse a través de la nación excluyente. Pero la nación misma (sin redistribución, sin dispositivos de fidelización de las «clases peligrosas» —el salariado, el precariado, el lumpen—) tiene sus días contados:

«Nación es en realidad un dispositivo que sirve para establecer una línea que separa la vida digna de aquella que no lo es; es un dispositivo que sirve para reconocer a “un nuevo muerto viviente” (...) El hecho característico de nuestra época es que ese límite se ha desplazado cada vez más, ampliando la zona de esos muertos vivientes, convirtiendo a la nación en un concepto cada vez más vacío que acaba coincidiendo con la estructura del campo de concentración». (pág. 158)

No hay comunidad posible para los muertos vivientes. ¿O sí?

La sensación triste que queda al final del libro es la de la fatiga, desesperanza, miseria humana, marasmo social.

Desaparecida del texto la potencialidad del *trabajo disponible* que proporciona la nueva edad de las máquinas, para la realización del trabajo cooperativo, creativo y lúdico en libertad (que es pulsión intrínseca de los seres humanos), tampoco ha quedado sitio para las luchas en pro de la reapropiación de los Comunes, de nuestra vida, de nosotras mismas... para poder ser dignas.

Pero esa potencialidad continúa viva y ahora es más materialmente posible.

Pues hasta los zombis llega un momento en que se detienen a reflexionar... y reaccionan (véase si no, por ejemplo, *Land of the Dead*).

Tenemos la potencialidad de dejar de ser zombis, o incluso de combatir el proceso de zombinización. La posibilidad cada vez más tangible de caer en esa condición nos obliga de nuevo a agruparnos.

Carolina y Julio son conscientes de ello y lo dicen, pero seguro que lo enfatizarán, con su certera mirada y su verbo fotográfico, en próximos trabajos.

De momento nos dejan con estas tan necesarias como inquietantes referencias de destrucción. El Salmón Contracorriente sabe de la importancia de poner en alerta sobre ello. Por eso su acierto en editar este libro.

Andrés Piqueras
Universitat Jaume I de Castelló

Abecedario zombi

Retazos y jirones de un cuerpo social en descomposición

Cada entrada de este abecedario puede leerse como un mordisco asestado a nuestra presa. Al igual que un muerto pestilente, avanzamos renqueando, con la mirada extraviada, pero sin perder de vista en ningún momento nuestro objetivo, eso que comúnmente se llama capitalismo. Sabemos que ninguna de las 29 dentelladas que hemos intentado propinarle es mortal. Posiblemente no las advierta, embriagado como está por la sangre de sus propias víctimas, pero nos queda el sanguinario placer de la cacería, por frustrada que ésta sea. Quizá somos kantianos, y mordemos por deber, aun a sabiendas de que el mundo seguirá girando en la misma dirección, sobre el gozne de todas sus iniquidades posibles... No sabemos si la Historia la escriben siempre los ganadores, aunque está claro que sí la suelen editar. La novela, en cambio, siempre fue un asunto de perdedores. Y el cuento, de fracasados. Decía Foucault que «toda novela de terror debía leerse como una novela política», y viceversa, añadimos.

Nos gustaría que este abecedario se leyera como un libro de relatos novelados.

Retomando varias de las ideas bosquejadas en un artículo de Julio Díaz de 2010, hemos emprendido la cartografía de nuestra realidad a través de la figura terrorífica más visible de los últimos tiempos. En dicho artículo, «*Planet terror: esbozos para una tanatopolítica*», aparecido en la revista *Arbor*, se analizaba políticamente la imagen del muerto viviente. El zombi, como tropo, se nos antoja el catalizador más claro de la mayoría de los miedos contemporáneos. Tan evidente es la preminencia de esta figura en nuestro imaginario actual, que solo un iluso podría arrogarse el título de originalidad a la hora de entablar correspondencias con lo político. No verlas, por el contrario, denotaría algún tipo de enfermedad grave de la percepción. A lo largo de estas 29 mordeduras hemos tratado al zombi como un tropo de lo real: el zombi metaforizaría esto, aquello, lo de más allá, hasta agotar por entero la realidad. «¿En todas partes veis zombis!», nos han sugerido una y otra vez, a lo que solamente podíamos contestar «¿cómo es posible que no los veáis, si están por todas partes? ¿Si hasta vosotros sois ya zombis!» Tampoco éramos originales en esto. Muchos otros, antes, durante y después, han sugerido y señalado el poder metafórico del zombi y sus conexiones con lo político. Pero al finalizar este glosario nos hemos percatado de un cambio importante producido en estos últimos años: el zombi, a día de hoy, ya no es una metáfora de lo real. Ya no sirve para hablar de la realidad, pues es ésta la que quizás se ha convertido en una metáfora del zombi, cambiando drásticamente los papeles. La realidad se ha zombificado por completo. *Zombi sive natura*.

Si a un historiador del futuro, muy inclinado por lo novelesco, le pidieran que eligiera la efigie que resume de la mejor manera nuestro actual peor momento, sin duda alguna optaría por la aterradora figura del zombi, y acertaría. La carga polisémica que arrastra nuestro muerto viviente aglutina mejor que cualquier otra imagen todas las

contradicciones, miserias y esperanzas de nuestro tiempo. Al igual que el Ser de Aristóteles, que se decía de muchas maneras, múltiples son las manifestaciones culturales en las que nuestro zombi emerge. La violencia desmesurada de una multitud, la vida quebrada, expoliada, mutilada y excluida, la crisis permanente, los refugiados, el hambre alimenticia, también de derechos y de justicia, la indignación, la enfermedad, el rechazo, la miseria y hasta la desaparición constituyen los temas vehiculados por ese no-ser que constantemente vuelve de la muerte.

A lo largo de este abecedario, hemos intentado dibujar una arqueología de lo real, una ontología zombi del presente. Desde el inicio nos propusimos trazar un mapa taxonómico de los actuales dispositivos materiales, simbólicos y culturales. Los términos elegidos retratan un panorama variopinto que abarca desde la economía política hasta la realidad social, pasando por el imaginario cultural y mediático, la filosofía, la antropología y el psicoanálisis. Se trata, en definitiva, de dar cuenta de un síntoma, de un fenómeno con múltiples manifestaciones, discursos y formas. Hemos tratado, pues, de esbozar una cartografía del terror político, así como de sus prácticas predatorias y expropiatorias. Nos propusimos crear una taxonomía que nos permitiera comprender, analizar y cuestionar un sistema cada vez más voraz, injusto y violento. Sistema que, para sobrevivir y reproducirse, necesita generar una vida precaria, vulnerable y despojada de derechos.

El resurgimiento del zombi en el imaginario sociocultural contemporáneo ha corrido paralelo a la crisis económico-financiera que, desde hace ya unos años, asola medio mundo. Tras el vendaval sufrido, somos testigos de políticas y prácticas de pauperización de la vida vulnerable cada vez más extremas y despiadadas. En los últimos años, y coincidiendo con la caída global en la gran crisis, el zombi ha pasado, de ser una figura marginal para frikis, a constituir un eje de referencia simbólico para comprender lo real. Aunque siempre estu-

vo con nosotros, como algo latente, es a partir del siglo XXI cuando su presencia se hace cada vez más ineludible. Novelas, canciones, poemas, comics, perfumes, películas, series y hasta sesudos ensayos se hacen cargo del muerto viviente. El zombi, a medida que avanza la crisis, ha acabado por invadir hasta la más alta cultura, comiéndoselo todo. No hay semana en la que en cualquier medio de masas no aparezca un titular con la adjetivación zombi: banca zombi, trabajadores zombis, Estados zombis, enfermedades zombis... Todo, absolutamente todo, admite hoy día la calificación del «caminante hediondo». El zombi ha venido para quedarse. No es una moda pasajera. No nos engañemos, cuando despertemos, el zombi seguirá ahí. La simultaneidad del zombi y de la crisis nos habla, no de un encuentro azaroso, sino de una necesaria confluencia. Al escribir este abecedario zombi nos hemos propuesto analizar el aire de familia de ambos conceptos. Esta familiaridad *de facto* no solo confirma nuestros primeros análisis, sino que nos inquieta profundamente. Por todo ello, pensamos, estamos convencidos, parafraseando la triste sentencia de Günther Anders, que la tarea ético-política más urgente que nos acomete no es otra que «hacer que los demás tomen conciencia de la necesidad de alarmarse: porque los miedos que los acosan están fundados».

Seguramente, al leer este abecedario, alguien puede sentirse decepcionado, pues falta el término «zombi». Es cierto que en algún momento estuvimos tentados de incluirlo, pero rápidamente vislumbramos la imposibilidad de definirlo. La causa de ello es tan clara como aplastante. El zombi es el ápeiron postmoderno. Sus contornos siempre están raídos, a punto de desprenderse en jirones sangrientos... La horda zombi siempre busca el infinito. El muerto viviente es lo indefinible por la sencilla razón de que, actualmente, no solo es el fundamento des-oculto de toda soberanía política y hasta de cualquier rebelión, sino también de todas las definiciones posibles. El zombi ha terminado por invertir el platonismo, pues es

lo que se encuentra *epekeina tes ousia*, más allá de las esencias, pero sosteniéndolas precariamente.

Pensamos que el zombi, como objeto teórico, no es abordable, al menos con acierto, desde el formato ensayo, con sus epígrafes, capítulos y resúmenes. Hemos huido incluso del clásico aparato de notas, pues lastraba demasiado el texto. Nos las hemos comido... Es cierto que otros pensadores, como Jorge Fernández o Maxime Coulombe, han intentado ese acercamiento estructurado. En muchas ocasiones han rozado la genialidad, pero el zombi es el cuerpo desarticulado, sin órganos, y como tal ha de intentarse comprender. Por eso, desde que comenzamos con el proyecto del *Abecedario zombi*, nos percatamos enseguida de la afinidad existente entre el formato glosario y las múltiples, contradictorias y descoordinadas manifestaciones de este paradójico ser. El zombi es un ser rapsódico, y así ha de analizarse, descuartizado, sin afán integrador. Una pierna, después un hígado, luego un trozo de mejilla, una mano... El zombi es lo inesencial, un cuerpo carente de psique y de alma. Puro físico sin voluntad o determinación consciente, el zombi es la pesadilla de todo cartesianismo y el ocaso de cualquier metafísica. Constituye el fin, incluso también, del autor como sujeto y unidad indisoluble, omnisciente Dios ante su texto... Los términos de este abecedario se componen y tejen como verdaderos cadáveres exquisitos, siempre escritos a cuatro manos, elaborados desde las diferentes perspectivas de dos personas, seguramente infectadas por el mal zombi.

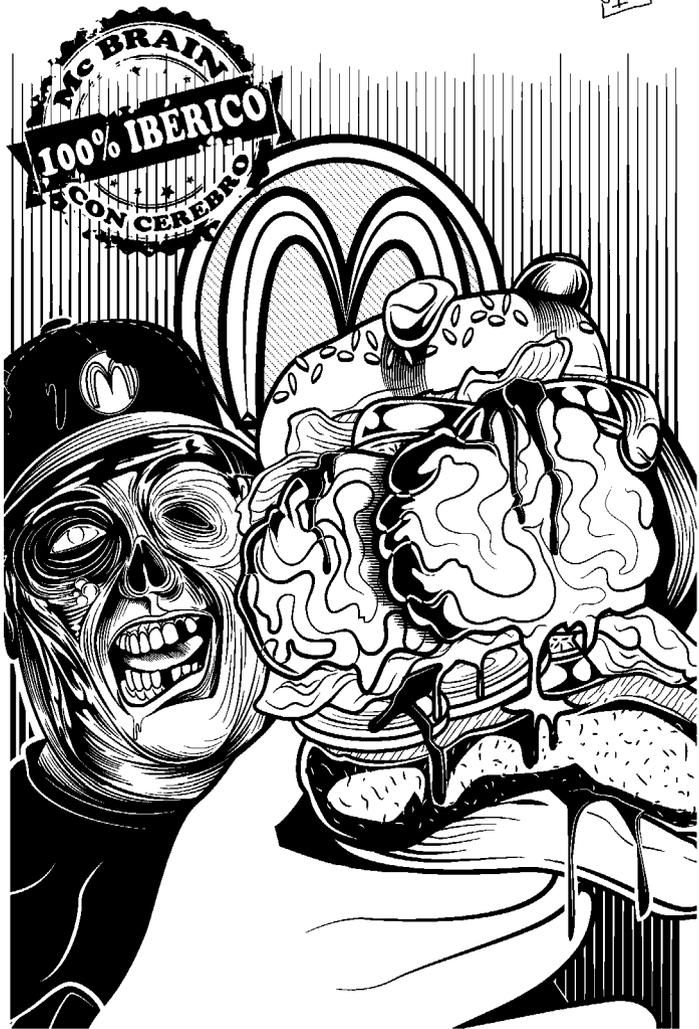
Pero esta desfigurada figura no es tan solo la deshilachada retahíla de sus apariciones. Detrás de todas sus manifestaciones se encuentra un núcleo común de desesperación que clama por ser escuchado. Los parias de la tierra se levantan recordándonos que en realidad los muertos somos nosotros, los mismos que aceptamos el *statu quo* del orden impuesto, mirando siempre hacia otro lado. El zombi es un fantasma que ante la ceguera de los vivos ha vuelto con su cuerpo lacerado para hacerse notar. Los muertos vivientes simbolizan la ex-

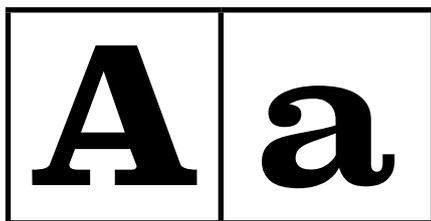
poliación económica y la injusticia colonial que va cobrando cada vez más cuerpo. Paradójicamente, el descerebrado zombi es el único que posee memoria, aunque hayan intentado borrar su historia. El zombi es la promesa de justicia. No sabemos lo que puede un cuerpo zombi...

Tradicionalmente, el zombi ha suscitado el terror más absoluto o una radical e irrisoria indiferencia. La mayoría de las producciones abundaban en el tópico de lo horrible. Pero, subterráneamente *in crescendo*, desde los años 20 hasta la actualidad, se ha sugerido cierta aceptación de la víctima. De figurar el mal radical, los zombis han pasado en poco tiempo a despertar también la empatía por la maldad sufrida. En los últimos años, series como *In the flesh* o *Les revenants* han tratado de regenerar la dislocada conciencia del zombi. Con el tiempo, los cuerpos hirientes de Romero se han transformado en cuerpos heridos y hasta zaheridos. El zombi es el nuevo Cristo sufriente que clama por ser rehumanizado.

Pero el zombi no existe. Hay zombis, siempre en plural. El zombi encarna el «nosotros» perdido. En la era del individualismo neoliberal, los muertos que surgen de la tierra son los únicos con un proyecto en común y los que recuerdan a los vivos la necesidad del estar juntos, de formar un gran cuerpo colectivo. En la era zombi, solo se sobrevive cooperando. Los inhumanos zombis obligan a los humanos a agruparse. Como en *The Walking Dead*, solo las comunidades solidarias tienen futuro en un mundo postapocalíptico. El zombi nos devuelve al grado cero de la Historia, al paleolítico, para comenzar de nuevo, unidos, y es que la pedagogía zombi es enteramente rousseauniana.

FE





ANTROPOFAGIA. Partiendo de que solo puede comprenderse lo antiguo a la luz de lo actual, Deleuze y Guattari sugirieron en el *Anti Edipo* que la historia universal podía ser leída como un continuo rechazo a la moderna máquina capitalista. Así, ésta habría sido repelida, mucho antes de asomar la cabeza, por todas las formaciones sociopolíticas anteriores. Y los diversos modos de conjurarla habrían modelado el carácter singular de cada época, así como sus grandes metáforas y relatos. Dado que el zombi es el retoño más vivo del capitalismo vigente, cabe preguntarse por la posibilidad de analizar la Historia de la humanidad a la sombra de esta antropófaga figura.

Toda cultura establece indicadores de inteligibilidad que producen y diferencian lo humano de lo inhumano, separándolos de forma estanca. El zombi es, sin duda, la llave que fabrica nuestro moderno concepto de «hombre» de clase media. La imagen decrepita, gris y maloliente del no-vivo es una especie de contra-espejo en el que es preciso no reflejarse para alcanzar cierto grado de humanidad. Salvo en las festivas marchas zombis, altamente despolitizadas, nadie querría identificarse con la inhumanidad sangrienta del zombi, pues

éste sirve sobre todo para producir al hombre y para identificar y marcar al enemigo a evitar.

Tal mecanismo semántico no siempre asegura una frontera nítida entre conceptos, produciéndose grietas y filtraciones que acaban por difuminar las fronteras. En este sentido, la condición humana, tal y como afirma Borja Crespo, queda al descubierto de forma absolutamente obscena en los ojos sin vida de los cadáveres vivientes de Romero. Y el horror se produce en el momento mismo en que, paradójicamente, nos reconocemos en esos rostros sin rostro. De repente, descubrimos que algo humano se conserva aún bajo la putrefacción; o lo más terrible de todo: nos identificamos como zombis en el instante en que lo inhumano sale de nosotros de forma incontrolable. Esas hordas famélicas, en busca de vísceras y carne, no hacen sino recordarnos la atroz banalidad de lo humano. ¡No despiertes al zombi que llevas dentro! *Homo homini zombi*.

Pero no es tanto la figura del zombi sino su praxis antropofágica la que engendra, como repudio, la humanidad. Más allá de la lengua, el color de piel, las diversas costumbres más o menos bárbaras o, incluso, el incesto, ha sido milenariamente la antropofagia la clave distintiva entre lo humano y su Otro. Si exceptuamos algunas culturas caníbales, los antropófagos son siempre los otros... Ya Hesíodo, en el canto 276-278, escribía: «tal es la Ley que *Cronos* ha prescrito a los hombres [la prohibición de la antropofagia], que los peces, las fieras, los pájaros se devoren entre sí, pues entre ellos no hay nada de justicia (*diké*)». Conviene recordar que los cultos dionisiacos, que representaban la disolución de los límites entre lo humano, lo divino y lo animal, se acompañaban del *spharagmos*, el descuartizamiento de miembros previo a la ingesta que tanto recuerdan a la manada de zombis despedazando un cuerpo.

Humano es aquél que no come carne de los de su misma especie, incluso en las circunstancias más extremas. En *The Road*, la mejor

película de zombis en la que no salen muertos vivientes, el canibalismo revela la deshumanización a la que se enfrentan los personajes; como si el mero hecho de comerse al semejante nos alejara técnicamente de la condición de hombres. Por ello, la voracidad del zombi, su incontrolable hambre de carne humana lo convierte en esa inquietante figura que pone en marcha el discurso antropológico en cuanto tal, estableciendo los límites de qué nos hace o nos define como «humanos». Se trata de una especie de «humanidad deshumanizada», afirma Jorge Fernández: el zombi se sitúa en el límite mismo de la humanidad, estableciéndose como su negación más absoluta, como su doble más perverso. El zombi es el grado cero de la humanidad o, en otras palabras, su negatividad más pura. Si la ética y las diversas normas morales se sitúan en el espacio de la prohibición o regulación de aquellos comportamientos inhumanos que harían imposible nuestra convivencia en común (desde la prohibición del incesto hasta el canibalismo o la violencia descontrolada hacia el otro), precisamente el relato zombi traspasa esas barreras y límites. Con su hambre caníbal, el zombi rompe el contrato social. En un mundo en descomposición, ya no hay leyes ni estados, no hay códigos ni pautas morales, no hay Leviatán posible que nos proteja de ser devorados por un semejante.

Pero si, como decimos, el zombi antropófago es la sombra del capitalismo, ¿por qué razón no aparece nítidamente hasta la década de los 70? ¿Por qué motivo el capitalismo, con una antigüedad de más de 500 años, no lo había destilado antes? ¿Cuál es la genealogía de este tipo de zombi? Erraríamos estrepitosamente si estableciéramos una evolución continua y sin sobresaltos desde el zombi haitiano de los años 30 hasta el zombi antropófago de Romero. Éste no procede solo de las plantaciones de caña sino también del ya desaparecido licántropo. No es casual que las películas de zombis hambrientos de carne humana hayan sustituido a las de esos sanguinarios hombres-lobo, que hoy día se han convertido en apuestos y éticos mo-

zos que alteran hasta al heterosexual más acérrimo. Basta echar un vistazo al Alcide de *True Blood* para olvidar todos los hombres-lobo sanguinarios del pasado. No es tampoco casual que las teorías políticas hayan sustituido el lobo hobbesiano por el zombi caníbal. Y es que el muerto cojitranco de Romero es la hibridación entre el salvaje licántropo del pasado y la parsimonia del zombi haitiano.

Foucault, que en su curso *Los Anormales* dijo que toda novela terrorífica había de leerse como un relato político, estableció las dos figuras monstruosas que la burguesía utilizó para metaforizar el mal, la inhumanidad que se debía perseguir: por arriba, la nobleza vampírica e incestuosa; por abajo, el populacho monstruoso, el antropófago salvaje que rompe el pacto social. La antropofagia siempre ha sido uno de los detonadores acusatorios para perseguir a un colectivo, darle caza y romper la conciencia de clase. Los primeros cristianos lo sufrieron en sus propias carnes, señalados como devoradores de niños. Detrás de los relatos de licántropos, se esconde, sugiere Foucault, el miedo a la revuelta popular, a la amenaza anarquista que hay que abatir como a un monstruo. Solamente el licántropo se puede convertir en el zombi antropófago de nuestros días cuando la revuelta adquiere tintes masivos, cuando la revolución es la de las masas pauperizadas y malolientes o la de los inmigrantes o refugiados enganchados a una verja. El miedo al zombi es el miedo a la democracia, a la multitud, a la inmigración, a la pobreza, a la enfermedad, a las que es preciso deshumanizar con la metáfora de la masa-zombi antropófaga.

Quizás algo impregnado de esta ideología, Jorge Fernández, en su *Filosofía zombi*, escribe que el miedo al zombi es un miedo primitivo, inconsciente: el horror a la masa anónima, a la horda descontrolada, a morir en manos de una turba sin raciocinio que nos aplaste sin piedad. En nuestras urbes postmodernas, escenarios postindustriales de un capitalismo en descomposición, el zombi aparece como el miedo al otro absoluto, que es, al mismo tiempo, lo más cercano:

ese otro degradado, podrido y carcomido por la carroña que nos enfrenta de forma despiadada a nuestra finitud y muerte. Cuando el otro no es motivo de encuentro, sino de desconfianza, peligro y paranoia constante, es preciso estar siempre alerta ante las posibles amenazas.

Y mientras que los colectivos más desfavorecidos son identificados espectacularmente con la figura del zombi, mientras que la máquina antropomórfica transforma el hambre de alimentos y de derechos en ansia de carne humana, las prácticas caníbales y depredadoras de un capitalismo implacablemente voraz se multiplican por todo el globo, adquiriendo diversas formas y ropajes. Antes incluso que Harvey, Rosa Luxemburgo vaticinó la muerte de un capitalismo antropófago, que moriría por falta de comida, devorándose a sí mismo, después de haber fagocitado toda parcela de resistencia.

Soñamos con asistir —como un fantasma, como un deseo que no finaliza— al aniquilamiento de la civilización. El cine de zombis nos ofrece una dulce revancha contra el mundo, una pretenciosa alegría, como la de un niño que sueña con que el mundo se acaba cuando cierra los ojos.

Maxime Coulombe, *Petite philosophie du zombie*.

APOCALIPSIS ...Un reducido grupo de muertos vivientes avanza con paso renqueante, arrastrando sus jirones putrefactos por cualquier carretera secundaria. Una niña, con la mitad de su cara desgarrada, deambula a través de los coches, conservando aún su deshilachado osito de peluche, restos de ternura humana que alguna vez tuvo. Enfrente, se vislumbra la figura inquietante de algún antiguo vecino que, desde la verja, mira de forma ávida nuestra casa, buscando en ella algún atisbo de vida comestible...

La mayoría de los relatos de zombis comienzan tras el apocalipsis. La resurrección de los muertos supone que la catástrofe ha tenido lu-

gar; que un acontecimiento, ya sea nuclear, vírico o, incluso, divino, ha terminado por provocar la abominación. En casi todas las narrativas del terror zombi, la ciudad arrasada tras la pandemia emerge como el escenario por antonomasia de la gran crisis. Después de la hecatombe, únicamente quedan retazos de una humanidad devastada que intenta sobrevivir, al precio que sea, ante la debacle de las relaciones sociales, familiares e institucionales. En un mundo deshecho, todo, absolutamente todo, está permitido: canibalismo, asesinatos, saqueos, violaciones, lucha por la supervivencia... Cuando los muertos se levanten, sentenciaba el apóstol en sus epístolas, todos seremos transformados. Nada quedará del mundo tal y como era conocido. En cierto modo, como afirma M. Coulombe, el zombi viene acompañado siempre de un relato sobre el fin del mundo.

Las retóricas postapocalípticas se insertan en los discursos y teorizaciones occidentales de la tan manida postmodernidad. Y aunque la Modernidad cantaba el *ritornello* de un progreso sin fin, llevaba en su tripa la semilla del desastre futuro. Para Jameson, los últimos años han venido marcados por todo tipo de premoniciones catastróficas o redentoras que, a bombo y platillo, no han hecho más que anunciarnos el fin y la consumación de todo lo que en algún momento se concibió como inamovible (desde el fin del arte al final de las ideologías, de las clases sociales e, incluso, del fin de la historia misma).

Los desilusionados voceros de la postmodernidad aterrizaron con sus líquidas y viscosas tesis, rodeadas de un aura nihilista que ya nada tenía que ver con el desencanto pesimista de las vanguardias y los existencialismos. La postmodernidad, cual zombi apático, surgió después del apocalipsis, marcando una distancia teórica considerable con las tesis progresistas y humanistas de la vieja Modernidad. El apocalipsis ya consumado traía consigo un tiempo esquizoide e irreverente, un pastiche superfluo y kitsch, como lo define Jameson, que terminaba por reírse a carcajadas de las pretensiones de superación y progreso que con tanto ahínco había defendido la Ilustración.

Para Nietzsche, inspirador en cierto modo de las tesis postmodernas, los dioses griegos habían terminado por morir de risa ante las altivas pretensiones del monoteísmo. Es posible que, en la postmodernidad, los dioses sucumbieran de asco, apatía y cinismo ante unos supuestos valores por los que ya nadie se deja el pellejo.

El síntoma por excelencia o dominante cultural del capitalismo tardío es, por tanto, esa «estética brutal», cutre, sucia y de shock que supone la postmodernidad como era postapocalíptica. No es casual que sea precisamente, a partir de los años 70, cuando el cine comience a producir de forma casi compulsiva distopías postapocalípticas de todo tipo. Desde la asfixiante *Blade Runner*, con sus Replicantes desencantados de todo, hasta las producciones romerianas, en las que los zombis nos degluten cual grasienta hamburguesa, el escenario siempre suele ser el mismo: metrópolis degradadas, saturadas por una sociedad hiperconsumista, destruidas o vaciadas por la catástrofe, evidencian las miserias urbanas y las consecuencias de una industrialización desmedida.

Quizás, como afirma Coulombe, esta obsesión por el fin del mundo responde a cierta perversión latente en cada uno de nosotros. Es posible que a todos nos produzca cierto placer ver y asistir al final de una humanidad corrupta, en la que ya nadie cree, y por la que pocos idealistas continúan luchando; como si, en cierto modo, todos hubiésemos dado por hecho que esto iba a ocurrir. Ni siquiera el fin del mundo nos toma ya por sorpresa, pues, en el fondo, somos conscientes de que nuestra civilización, con su voraz modo de vida, está irremediabilmente condenada a un cataclismo de magnitudes insólitas. El porvenir, nos advertía un desencantado Derrida, necesariamente se nos presenta bajo la forma de lo monstruoso.

La incredulidad absoluta ante «los grandes relatos» o metanarraciones que, desde el proyecto ilustrado, han apelado a argumentos

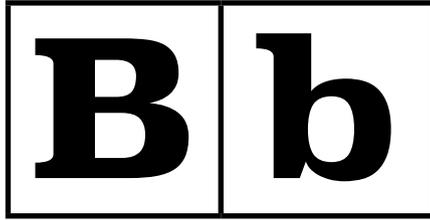
de totalidad (como la concepción teleológica de la historia, la idea de emancipación de la humanidad o la noción de progreso, etc.) da lugar a un desierto ético-moral marcado por el nihilismo y el final de la metafísica occidental. En definitiva, el paradigma histórico-temporal que nos ha tocado vivir culmina, en cierto modo, la compleja relación de Occidente (cuyo significado es «caída») con su propia decadencia.

Desde Nietzsche, pasando por Spengler, Heidegger, hasta las últimas premoniciones postmodernas, la lectura de la cultura occidental como un cuerpo vivo condenado a la caducidad, decadencia, abismo y muerte es casi una constante. El desencanto con los discursos universales y totalizantes, con las promesas de un progreso lineal y las verdades absolutas se hace cada vez más evidente. Todo relato especulativo de corte emancipador, que ponga sus esperanzas en la salvación humana a través de los valores y el desarrollo de la libertad o el progreso del conocimiento en la historia, ha perdido vigencia y ya no resulta creíble. Se trata, ahora, de sobrevivir al apocalipsis... Se trata de aceptar, mal que nos pese, que después de Auschwitz no hay poesía posible.

Sin embargo, como afirma Harvey, no siempre es fácil despertar de la ensoñación moderna. Desembarazarnos de las pomposas y grandilocuentes pretensiones metafísicas nos arroja de bruces al *desierto de lo real*, tan cutre, poco glamuroso y pestilente como el escenario gris que se abre ante nosotros cuando nos desconectan de Matrix. No hay utopía postapocalíptica, no hay película del género que conserve algún mínimo acerbo de fe en la humanidad. La vida postcataclismo despierta, de forma siniestra, las pulsiones más destructivas. Y, en el fondo, hasta las almas más cándidas terminan por claudicar ante la guerra de todos contra todos. La incertidumbre, el miedo, la desconfianza y el egoísmo extremo son los valores constantes que definen estos tiempos postdeónticos. El crepúsculo de

los ídolos trajo consigo, nos señalaba Lipovetsky, el crepúsculo del deber. Una ética indolora, individualista y desilusionada.

Quizás por ello, el síntoma revelador de nuestro tiempo, dice Coulombe, no es otro que ese gusto perverso por la catástrofe. Fantaseamos con el fin del mundo en todos los escenarios posibles y con todo tipo de formas. El cine y los demás medios de comunicación se encargan de repetir, cual siniestro *fort da*, esta suerte de pulsión de muerte bajo todo tipo de ropajes y discursos. Se evidencia así la decadencia y el declive de una civilización condenada a su propio fracaso y su autodestrucción. El fin de los tiempos es una realidad. Y la Gran Crisis, como la define Vicente Verdú, ha llegado para quedarse.



Ahora la vida ha llegado a ser [...] un objeto de poder.

M. Foucault, «Las mallas del poder».

BIOPOLÍTICA. Los estudios tradicionales han identificado frecuentemente los distintos modos de producción con sus correspondientes ideologías. Sin embargo, estas investigaciones no siempre vinieron acompañadas de un acertado análisis de las diversas e históricas regulaciones del comportamiento humano. El tabú, por ejemplo, una de las formas más antiguas e inconscientes de control social, consistía básicamente en la ligazón del deseo prohibido con una negatividad extrema como, por ejemplo, la amenaza de un universo colapsado por todo tipo de desastres. Tan irracional como efectivo, bastaba que a un miembro de la tribu le asaltara cualquier deseo vedado en el tiempo productivo para que a la vez se le presentara asociado *neuróticamente* un tremendo pavor o un asco absoluto. El tabú no solo cortaba el paso del deseo al acto, sino que cercenaba el deseo en el mismo momento de su insinuación. Si se echa un vistazo a los tabúes que incluso aún pueblan nuestro imaginario, se

descubre rápidamente el vínculo que los une con aquello que frena o impide la productividad: la muerte y el sexo o la mezcla de ambos.

Se podría decir que el tabú era para los primitivos lo que la policía es para nosotros: un regulador social. Con el tiempo y el desarrollo civilizatorio, hubieron de inventarse otros modos de control que básicamente consistían en el mismo mecanismo del tabú, pero por otros medios. Lo esencial, como en el sistema del tabú, era decir «no» al deseo, que se supone introduce desorden en lo social. El derecho, con su aparato policial, y la moral, con su conciencia policial, se basan en definitiva en amenazar a priori o a posteriori el paso del deseo al acto constituyendo un poder negativo-represivo. Todos estos reguladores son en definitiva versiones de los diez mandamientos cuya consigna estructural es el sempiterno «no harás», «no desearás», etc., que facilitan el desarrollo del mundo del trabajo bataillano...

Fue Foucault, sobre todo a partir de la publicación del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, quien se percató de que a partir del siglo XIX comenzaron a funcionar otros reguladores del comportamiento radicalmente distintos de los anteriores. Estos nuevos mecanismos se conocen como *biopoder*. Había nacido la positividad del poder frente a la clásica represión del deseo. Uno de ellos era el mundo de las disciplinas o *anatopolítica*, ya analizada por Foucault en *Vigilar y castigar*. Esta estrategia, basada en la cada vez más conocida maleabilidad humana, consistía sobre todo en formar cuerpos y subjetividades idóneas para el nuevo sistema productivo capitalista. Así, el siglo XIX descubre que es más rentable producir sujetos dóciles que tratar de vencer resistencias indómitas...

El otro regulador social analizado por Foucault fue el de la biopolítica, que comienza a tomar cuerpo a partir del siglo XX. La biopolítica no solo no dice «no» al deseo sino que, al igual que la economía clásica, esgrime una especie de extraño *laissez faire*. Por paradójico que pueda parecer, el régimen biopolítico le dice sí al deseo, sí a todo

aquello que supuestamente siempre amenazó el orden productivo de lo social. Además, a diferencia de los otros modos de control social, que se dirigían particularmente a cada individuo, la biopolítica tiene otro target distinto: la masa humana en su aspecto estadístico, considerada como un organismo autónomo vivo. Se empieza a considerar que existe una masa humana que posee sus leyes particulares, distintas incluso de las de la psique de los individuos que la conforman. Ya incluso Platón había descubierto este superanimal e incluso el régimen biopolítico cuando en la *República* habló de la «Gran Bestia». El saber de los sofistas, decía, consistía en conocer «sus inclinaciones naturales y sus apetitos con objeto de saber por dónde hay que acercársele», cómo acariciarla para poder domesticarla. El sofista, según Platón, no reprimía a la masa, sino que la manipulaba de acuerdo a su naturaleza, *dejándole hacer*. El *bios* de la biopolítica significa en este contexto «vida genérica» y pura «animalidad». La nivelación de lo humano hasta el grado de la animalidad más instintiva marcaba para Foucault el paso de un sistema jurídico a otro biológico.

Dado que la sociedad moderna comenzaba a masificarse a finales del XIX, era preciso que fuese controlada en gran parte por un regulador masivo. La biopolítica es, según Foucault, el mecanismo de control que predomina a partir del siglo XX y supone un elemento fundamental e indispensable para el desarrollo del capitalismo. Y si bien el derecho, la moral y las disciplinas no desaparecen, funcionan en el interior de y para ese otro tipo de control. De aquellos dispositivos de control, administración y doma del cuerpo hemos pasado a un modelo de poder menos estático, más abierto y afectivo, immanente al campo social, que nos atraviesa e inviste, hasta el punto de hacer que interioricemos la alienación y la docilidad de forma casi voluntaria. En el «borde último de la Modernidad», según la expresión de Negri y Hardt, nos deslizamos de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control vaticinadas por Deleuze. El biopoder, decía

Foucault, no reprime ni bloquea la vida, otro nombre del deseo, sino que la incita, la hace crecer, la multiplica, la administra.

La biopolítica se encarga de esa masa viva, de ese cuerpo-especie, pero no actúa directamente sobre ella, sino sobre el medio. Es preciso alterar la arquitectura ambiente, manejando todo tipo de variables, desde la temperatura al sonido o incluso al olor para que indirectamente ese organismo pulule de un lado a otro. Manipulación de masas no tiene otro sentido: dejarle hacer a esa Bestia zoológica en el interior de un hábitat diseñado que, a modo de mano invisible, la dirige estadísticamente hacia un fin planificado, que a veces puede ser incluso la muerte. La biopolítica es la providencia hecha carne. Cualquier supermercado actual funciona según estos parámetros, y nuestras sociedades se parecen cada vez más a esos grandes centros comerciales. Se equivocaba Freud al vaticinar una humanidad cada vez más molesta por una cultura necesariamente represora, pues la biopolítica trata de regular lo social satisfaciendo todo aquello que históricamente se ha reprimido.

Por extravagante que pueda parecer la afirmación del deseo vital como modo de control social, no es menos extraño pero no por ello menos cierto el hecho de que a la par que se administraba la vida, que se la hacía crecer y desear, las guerras se volvían cada vez más sangrientas. «Nunca hasta entonces, dice Foucault, los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes». Solamente se puede asegurar el crecimiento y existencia de esa vida masiva, poblacional, exponiéndola a una muerte general. El oculto envés de esa administración de la vida no es otro que la amputación de una de sus partes o la muerte masiva. Todo lo que impide el crecimiento de ese cuerpo-especie es tratado como un agente infeccioso que hay que aniquilar. Es en ese momento cuando el racismo moderno cobra sentido: «la muerte de los otros —continúa Foucault— es el reforzamiento biológico del sí mismo [eugenesia]

en tanto que se es miembro de una raza o de una población, en tanto que se es un elemento de una pluralidad unitaria viviente».

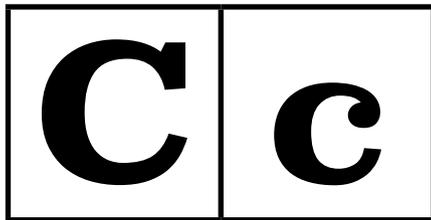
En definitiva, el biopoder es una reinterpretación de la vieja fórmula que hizo posible el poder soberano como estrategia que gestiona la vida y la muerte. Si durante mucho tiempo el derecho soberano, basado en la antigua *patria potestas*, estuvo basado en la capacidad de «hacer morir o de dejar vivir» es, en definitiva, porque la expresión última de la soberanía no reside en otro aspecto que en la capacidad de decidir quién debe vivir y quién debe morir. La transformación del paradigma del poder hacia un poder que administra, gestiona y produce vida no supuso la radical supresión de producir muerte como condición de posibilidad. Si la política se concibe como una variante de la guerra, la guerra biopolítica ya no se ejerce para proteger la vida del soberano, sino en nombre de la existencia de todos.

La radical separación entre aquellas vidas que merecen ser vividas, protegidas y salvadas, y aquellas otras que suponen una amenaza es el paso definitivo que inscribe el racismo en los mecanismos del Estado. Dicha separación es la clave del biopoder. «El racismo —advertía Foucault— asegura la función de la muerte en la economía del biopoder». Por ello, el nacionalsocialismo, según Esposito, ha representado la biopolítica llevada al límite. Por primera vez, la muerte del otro se transformó en una cuestión no militar, ni política, ni siquiera en un estado de guerra, sino en una cuestión biológica. Y el enemigo no era percibido como el simple adversario, sino como aquel cuya existencia era una amenaza, un peligro inmanente, un cáncer o tumor que se debía extirpar para asegurar la existencia misma de la comunidad política. «Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza —dice Foucault— como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres». Las películas de zombis a las que estamos acostumbrados o los juegos en los que se matan todo tipo de muertos

vivientes sin ningún tipo de remordimiento solo pueden surgir y funcionar dentro esta episteme biopolítica.

El Kant de *Sobre la paz perpetua*, tras haberse percatado de que la insolente humanidad nunca asumiría el mandato impuesto por la razón práctica y mucho menos el respeto a la ley, había teorizado en parte la biopolítica futura al escribir que hasta un pueblo de demonios podría constituirse como Estado. Ahora bien, ¿qué podría haber dicho Kant respecto de un pueblo de zombis? ¿Puede servir la biopolítica tradicional para regular a una horda de zombis, a una masa inhumana de no-vivos? Como señala Mnembe, es posible que el paradigma biopolítico se haya quedado corto ante las nuevas topologías de lo político. El zombi representa el fallo y la pesadilla del sistema biopolítico, pero también su condición de posibilidad. El paradigma biopolítico contemplaba que necesaria y estadísticamente una pequeña parte de la masa no podría entrar en los cálculos, y eso significaba su amputación y necesaria muerte, pues lo que interesaba era el Gran Número vivo.

Pero el zombi, en una de sus muchas perspectivas, es lo que resiste a los cálculos y a toda posible planificación manipuladora, y que además crece exponencialmente cuando todos lo daban por muerto e inactivo. Es en cierta medida lo que Derrida denominaba *acontecimiento*, mas también *resistance*: el resto, la ceniza, aquello que resiste toda apropiación blandiendo la amenaza de la contaminación. La horda de muertos vivientes es *la parte sin parte y sin lugar*, cada vez más masiva, que la arquitectura medioambiental no puede asimilar o fagocitar, ni tampoco acabar de matar, pero que ya no se puede obviar. Los nuevos espacios de soberanía que se abren ante nosotros se deslizan de las sociedades biopolíticas a las necropolíticas: sociedades en las que la muerte y sus múltiples figuras de lo no-vivo emergen como su producción más siniestra, pero suponen, paradójicamente, su resto incontrolable, imposible de digerir y de eliminar por completo.



CENTRO COMERCIAL. La mirada cartográfica de Walter Benjamin nos ha legado una de las más bellas descripciones de la Modernidad y de sus obsesiones urbanísticas. La lectura que hizo Benjamin de París y de sus nacientes emplazamientos de ocio y consumo nos remite a la gran remodelación espacial que supuso la llamada modernidad europea. Esta transformación se produjo, como señala irónicamente David Harvey, «a porrazos». Los grandes bulevares abiertos por Haussman suponían el obstinado empeño del barón por eliminar todo rastro del pasado medieval de la ciudad, a la par que la posibilidad ciudadana de levantar barricadas. El nuevo París tendría una nueva organización espacial y económica, basada en el naciente capitalismo de consumo y en la cultura de masas.

La nueva urbe desarrollaba, ante todo, una novedad espacial. La fascinación por las grandes avenidas y los amplios bulevares, por los espectáculos y los centros comerciales, por los espacios abiertos y despejados constituían la alegoría encarnada, o más bien, la pesadilla del proyecto de construcción de la identidad europea, conocido como Modernidad. Haussman llevó a cabo una verdadera *Aufklärung* urbanística, una suerte de *Lichtung*, borrando los estrechos

callejones y antiguos edificios del viejo París. Como consecuencia de este gran proyecto de remodelación arquitectónica, el pasaje o galería, germen de nuestros actuales centros comerciales, emerge con todo su esplendor, convirtiéndose en el depositario del gran espectáculo de la mercancía. En su interior, el paseante se encontraba con mercancías de todo tipo, exhibidas impudicamente en los escaparates... Todo hacía presagiar un verdadero paraíso para las masas, ebrias de asfalto y adoquines, de luces y anuncios publicitarios. Los primeros grandes centros de ocio y consumo, como *Le Bon Marché* o *La Samaritaine*, comienzan a multiplicarse como chinches por las urbes europeas. Los dispositivos espaciales de fetichización y construcción de las subjetividades modernas habían nacido.

Dice Marc Augé, retomando la tradición de Mauss y de Certeau, que aquello que define un lugar antropológico es, en última instancia, una cuestión geométrica. Se trata, en definitiva, de emplazar, de situar y distribuir, de controlar y gestionar la movilidad; de favorecer o entorpecer la circulación de individuos, de cercar y marcar las fronteras, los límites entre barrios, ciudades y países; de regular de forma productiva las poblaciones que habitan el territorio urbano. Los hombres interpretamos los lugares que nos definen y sitúan a través de líneas, encrucijadas y puntos de encuentro en los que nos reconocemos y localizamos, en los que situamos y delimitamos al otro. El lugar, nos dice Augé, se define fundamentalmente como «un lugar de identidad, relacional e histórico». Da sentido, produce mundo, es reconocible e inteligible, configura y da lugar a identidades históricas. Los lugares hacen inteligibles y habitables nuestras ciudades y emplazamientos urbanos. Los convierten en las llamadas ciudades-memoria en las que se designan los espacios sagrados y profanos, públicos y privados, los destinados al comercio, el ocio, el trabajo e incluso la muerte.

La historia de la modernidad tardía y de sus dispositivos espaciales nos relata la paulatina desintegración de estos lugares de identi-

dad y reconocimiento. Desde las excavadoras haussmanianas hasta las nuevas políticas urbanas, las ciudades han ido desplazando sus lugares identitarios para dar paso a los llamados no-lugares, vacíos de contenido, productores de anonimato y soledad. El centro comercial es hoy día el paradigma por antonomasia de la llamada sobremodernidad o hipermodernidad, creadora de emplazamientos biopolíticos inhumanos, ahistóricos, provisionales y homogéneos.

El mundo deviene no-lugar. Y, con ello, la condición humana ya no vendrá definida por su pertenencia al mundo, sino por su reificación, cosificación y vaciamiento de significado. De este modo, la plaza, el parque, la calle, el centro cultural, en definitiva, cualquier espacio público es reemplazado por esta suerte de no-lugar que es el centro comercial, modelo y paradigma para toda des-reunión humana. Se equivocaba Nietzsche al decir «el desierto crece», pues lo que se multiplican son cada vez más esos no-lugares o, mejor dicho, esos lugares zombificados. Incluso, nuestras propias ciudades van adquiriendo poco a poco las inquietantes fisionomías del zombi (pensemos, por ejemplo, en la transitada calle Fuencarral de Madrid, transformada tras su última remodelación en un gran pasaje comercial al aire libre).

Esta nueva forma de no-vivir pretende ser un modelo universalizador de las relaciones humanas: de la charcutería a la galería de arte, del café al auditorio, del cine al supermercado, toda nuestra existencia puede desarrollarse en el interior de estos siniestros recintos climatizados y amenizados con arrulladoras músicas ambientales. La ciudad no muere, pero se zombifica. Como una Jerusalén amurallada y fortificada hasta los dientes, advierte Baudrillard, la sociedad de consumo se atrinchera en sus no-lugares anónimos en los que se anestesian los sentidos y se eternizan las primaveras a base de aires acondicionados.

La mercantilización de la existencia cobra su sentido más pleno en estos nuevos templos del consumo. En ellos surge un nuevo tipo

de hombre: el zombi consumista, pasivo, manso. Al revés que con el *flâneur* baudeleriano, el paseante del centro comercial en la era postindustrial no es más que parte de una masa anónima en la que no encontraremos ningún rasgo de identidad ni de subjetividad singular. Surgida después de la gran crisis del 29, la masa consumista no es sino el producto de un proyecto político de control social. Puesto en marcha en la era de la industrialización, tal proyecto, como denunciaron los autores de la Escuela de Frankfurt o de la Internacional Situacionista, se identifica con los totalitarismos del xx. Basta con echarle un vistazo al manual de Edward Bernays, titulado *Propaganda*, para comprender la función que el consumismo ha ido adquiriendo en nuestras sociedades: «producir consumidores, ése es el nuevo problema», escribía Bernays, sentando con ello las bases de un tipo de sociedad que ha hecho del consumo su imperativo moral y cívico. No es casual que la segunda parte de la romeriana *La noche de los muertos vivientes, Dawn of the Dead*, se rodara solo unos años después de la primera gran crisis del petróleo a finales de los años 70. A través de la imagen de la horda zombi asaltando el centro comercial, Romero llevaba a cabo una profunda crítica de la sociedad americana marcada por la idea patriótica del consumo.

El no-lugar del centro comercial, universalizado como dispositivo espacial, extiende sus tentáculos de contractualidad solitaria a todas las relaciones sociales. De este modo, poco a poco, las luchas sociales y los derechos ciudadanos han sido sustituidos y aplacados por la falsa idea de bienestar y felicidad que nos ofrece la adquisición de bienes innecesarios. La masa consumista, frente al ciudadano, el obrero o el intelectual, es una figura abstracta, despolitizada, vacía. La masa no posee ni clase ni comunidad, se mueve solo por deseos, por reivindicaciones privadas, por estímulos básicos. La masa es puro ansia: ansia de consumir, de devorar como una droga las nuevas novedades que salen al mercado. La masa no tiene historia.

Si, desde los griegos, le debemos al desarrollo de la *pólis* el nacimiento del derecho, con este vaciamiento actual de la ciudad,

contemplaremos su predecible muerte agónica. Los no-lugares solo pueden ser recorridos por los no-vivos, a los que les corresponde, no la ausencia de derechos, sino algo mucho peor, los no-derechos: el derecho sigue ahí, pero como una puerta kafkiana. Se intuye, se huele, se recuerda, pero solo es accesible a unos pocos. Es el derecho-privilegio de los vivos.

El zombi es aquello que puede ser manipulado, engañado, estafado, ultrajado, maltratado, acciones a las que pronto no cabrá recurso ni queja alguna. El hambre del zombi es ante todo hambre de derechos. El zombi pasivo y manso de los no-lugares se acabará convirtiendo en el zombi violento, pues el no-derecho de los no-lugares terminará por desencadenar la violencia desgarradora que acostumbramos a ver en las pelis de zombis. El ágora ciudadana se convertirá en la arena sangrienta del circo romano pasando por el intermedio del centro comercial.

La nueva ágora es ahora el espacio del mercado, el de las transacciones económicas con su cohorte de mercancías. Hoy día, el ágora-mercado es la medida de todas las cosas, y sus templos se distribuyen tanto en las ciudades como en la periferia, con decoraciones horteras de cartón piedra, con fuentes artificiales y música de avión. Si el contexto ideológico del estado-nación no fue otro que el surgimiento de la hegemonía burguesa, hoy nuestras ficciones hegemónicas proliferan en un espacio de capitalismo globalizado en el que los viejos conceptos, tales como pueblo, soberanía, nación e incluso democracia se tornan cada vez más lejanos y ficticios. Las entelequias modernas que perfilaron el llamado capitalismo industrial han terminado por transformarse en metáforas vacías de significado. Y los nuevos ídolos que se levantan ante nosotros han adquirido un protagonismo tal que comienzan a amenazar cualquier otro espacio distinto para lo político. Todo cabe en el maravilloso mundo del mercado global, del capitalismo de ficción, en el que hasta los nacionalismos han entrado en una fase líquida. La nueva Nación-zombi

es hoy la *nationbrandism* o el patriotismo de la marca, como nos advierte Antonio Baños de forma lúcida y corrosiva en su libro *Posteonomía*.

El nuevo capitalismo-zombi todo lo fagocita, como si de un agujero negro se tratara; todo lo engulle y vuelve a vomitar teñido ya con sus propios jugos gástricos. Dispuesto a satisfacer las demandas de todos sus acólitos, ofrece deseos, patrias y naciones, modos de vivir y de sentir para todos los gustos y todos los bolsillos. Cada cual encuentra su sitio en el basto mercado global y en sus llamativos centros comerciales. Cualquiera puede poseer, a un precio módico, una identidad de marca, un fetiche de usar y tirar. Empresas como Apple, Nike, Adidas o Microsoft han conseguido crear a su alrededor una verdadera mitología corporativa que les da una personalidad, una identidad propia. Al comprar cualquiera de sus productos, el cliente no sufre una necesidad concreta, sino que accede a un supuesto mundo de valores. Accede, en definitiva, a un mundo de significados. Hoy nuestra hegemonía simbólica queda reducida a eso: a un logo, un eslogan, una marca adquirida en cualquier centro comercial. La conciencia ecológica se compra con un coche, la creatividad reside en tu nuevo *smartphone*, la democracia se reduce a la libertad de elegir un producto frente a otro. Hasta los países y sus antiguos nacionalismos son hoy una marca más que vender al mejor postor. El marketing y el consumo son nuestras actuales patrias prometidas. Si el orden feudal del súbdito, como afirma Negri, dio paso al orden disciplinario del ciudadano con el desarrollo del estado-nación, el capitalismo desterritorializado ha dado lugar al orden del zombi consumidor, atomizado, despojado de derechos, estupidizado por las luces y destellos de las marcas y sus anuncios sempiternos.

Esta siniestra relación entre las instituciones de la sociedad del hiperconsumo y la ausencia radical de derechos tiene un referente real. Cuenta Naomi Klein en uno de sus libros el aterrador hallazgo de un

equipo cinematográfico que se preparaba para rodar una película en las elegantes Galerías Pacífico de Buenos Aires. Al parecer, encontraron en sus sótanos los restos de un centro de tortura perteneciente a la dictadura argentina. En las entrañas del centro comercial, bajo las exclusivas tiendas de Chanel, Dior o Ralph Lauren, se escondían en silencio galerías y habitaciones de reclusión, tortura y asesinato. Incluso hoy podemos leer en alguno de sus muros mensajes desesperados de aquellos que allí dejaron su vida.



A small, stylized signature or logo located in the bottom right corner of the page. It consists of a square frame containing several overlapping, geometric shapes that form a unique, abstract mark.

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que puede considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción.

Achille Mbembe, *Necropolítica*.

COLONIALISMO. No es hallazgo reciente que entre capitalismo y colonización se da un estrecho vínculo. Así lo advertía Marx en *El capital* cuando escribía: «el gran mérito de Edward Gibbon Wakefield no es el de haber descubierto algo nuevo en las colonias, sino el de haber encontrado en ellas la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli». De igual modo que la mejor manera de comprender la esencia del círculo no es la de establecer una definición esencial sino una genética-constructiva, la mejor forma de agarrar por los cuernos la «verdad» del capitalismo es observarlo en los lugares en los que se implanta y produce desde cero. Si, según Marx, no se podía ver claramente la cruda «verdad» del capi-

talismo en Europa, era porque ya llevaba tiempo funcionando, pero además porque no se había implantado con todo su rigor malthusiano. Todo el conjunto de leyes para pobres que desde el comienzo de la Modernidad capitalista había tratado de impedir el desgarramiento social en Europa impedía un capitalismo en toda su crudeza, hecho que por otra parte no evitó altas dosis de crueldad.

Con el fin de clarificar dicha «verdad», parcialmente oculta en Europa, Marx narra en esas mismas páginas la historia de un tal señor Peel. Desde Inglaterra, este ilustre empresario había llevado al río Swan, en Nueva Holanda, todo tipo de enseres, maquinaria y hasta 3000 personas «pertenecientes a la clase obrera» para montar su empresa. Pero, a los pocos días de llegar al lugar, el señor Peel fue atacado por aquello que Wakefield denominaba el «cáncer anticapitalista» de las colonias: todos sus trabajadores lo abandonaron en pos de una autonomía y una autosuficiencia vedada en la metrópoli. En esos lugares lejanos en los que se encontraban ahora tenían tierras libres o lo suficientemente baratas para convertirse ellos mismos en colonos. Por otra parte, los nativos poseían también sus propias tierras así como un sistema social extensivo de redistribución tribal que impedía el surgimiento del hambre, antesala del asalariado. ¡Pobre señor Peel!, decía Marx, exportó todo lo necesario para la producción menos las relaciones de producción inglesas, es decir, capitalistas.

¿Cuáles eran estas relaciones de producción olvidadas por el señor Peel en Inglaterra? Pues aquellas en las que el trabajador se encuentra separado de su tradicional medio de producción, es decir, en las que el trabajador se convierte en «asalariado» que forzosamente tiene que vender su fuerza de trabajo. «Forzosamente» porque es ésta la única forma posible de obtener los medios de subsistencia, pero no forzosamente, pues la esclavitud explícita y legal hacía tiempo que comenzó su declive... El cáncer anticapitalista de las colonias, la resistencia a su implantación, era precisamente el que impedía la

constitución y producción del asalariado como tal. Solo se podían obtener asalariados expulsando a las personas de su mundo o impidiendo que formaran uno.

Más de 100 años después de la publicación de *El Capital*, los términos en los que se expresa el problema son los mismos, pero ya con la colonización global capitalista realizada, una vez vencido el maldito «cáncer» en casi todo el planeta. Así lo expresa Naomi Klein en *No logo* cuando recoge las palabras de una asalariada en Filipinas: «Si tuviéramos tierras, nos quedaríamos en ellas para cultivarlas para satisfacer nuestras necesidades –me dijo Raquel, una adolescente que trabajaba en una fábrica de ropa–. Pero no las tenemos, de modo que lo único que podemos hacer es trabajar en la zona económica, aunque es muy duro y las condiciones son muy injustas».

El mito del zombi haitiano nos habla de esa dificultad existente en las colonias para encontrar asalariados que se arrojen desesperada y forzosamente a los brazos del capitalista. Para obtenerlos es preciso formar seres inframundanos. Así aparecen los muertos vivientes en *White zombi*, traducida como *La legión de los hombres sin alma* y basada en *La isla mágica* de Seabrook. Los zombis son ahí seres sin voluntad, alma o memoria a los que el *bokor* ha arrancado de su medio tradicional de subsistencia para hacerlos trabajar en la zafra. Ese es el primer aspecto con el que nuestro monstruo más posmoderno viene al mundo, es decir, sale de él. El zombi haitiano se produce precisamente en el intermedio que se da entre la producción esclavista de las colonias y el capitalismo colonial ya implantado. El zombi es la «verdad» del capitalismo que buscaba Marx, pues esta figura nos habla de la resistencia que ha de vencerse cada vez que tiene que implantarse nuevamente en otro lugar. Solo fabricando zombis, es decir, seres separados, sin filiación ni memoria, puede comenzar el capitalismo a funcionar. Estaba muy equivocado Marx cuando hablaba del trabajo como trabajo-vivo succionado por el

vampiro-capitalista. El zombi desvela más bien un trabajo-para-la-y-desde-la-muerte-de-un-ser-sin-mundo.

Para que se produzca la colonización capitalista no solo ha de separarse al productor de su medio de producción, sino además y, sobre todo, aislar al futuro asalariado de la red social y de parentesco de la que forma parte, es decir, romper lo que los sociólogos denominan tejido social. Tanto el zombi haitiano como el moderno y el postmoderno muerto viviente concuerdan en este mismo aspecto. Hacer un zombi consiste sobre todo en romper la memoria filiati-va-distributiva y hasta amical; en definitiva, acabar con la sociedad. Y es que no hay película moderna que se precie de zombis en la que tu hermano, tu marido o tu mujer no se conviertan en un extraño y, seguidamente, intenten devorarte. En el planeta zombi, el hermano es un lobo-zombi para el hermano...

Esta ruptura o separación es lo que autores como Aimé Césaire denominan vaciamiento o cosificación, tanto de una cultura determinada como de sus formas de vida y de sus relaciones sociales. Según Mbembe, este vaciamiento se produce en tres niveles: pérdida de un hogar, de derechos y de estatus político. Esta triple ruptura supone, en definitiva, la muerte social, es decir, la expulsión definitiva del esclavo-zombi de toda comunidad política. El esclavo se deshumaniza, se convierte en un muerto viviente, un desecho de humanidad. Su vida pierde, de este modo, toda consistencia ontológica. La esclavitud moderna no consiste en no poder escapar, sino en carecer de lugar aunque puedas huir.

Si el zombi es el subproducto siniestro de los procesos de colonización, éstos últimos solo pudieron tener lugar dentro de la llamada Modernidad europea. No hay Modernidad sin colonialidad, escribe Walter Mignolo, quien prefiere utilizar la categoría de colonialidad como un dispositivo complejo que engloba diversos fenómenos: desde la economía, el control de los recursos naturales, el trabajo,

pero también la subjetividad, hasta el conocimiento e, incluso, la sexualidad. Gracias a los teóricos postcoloniales hemos empezado a ver el proyecto moderno como una práctica política, económica y social que se implantó a través de la exclusión, la violencia y la aniquilación de otras culturas. La modernidad se erige como una verdadera distribución y redefinición de categorías, emplazamientos y lugares a través de un sistema oposicional jerarquizado y excluyente: mismo/otro, centro/periferia, blanco/negro, propio/extranjero, civilizado/bárbaro, humano/inhumano, etc. Proceso complejo de reorganización espacio-temporal en el que al mismo tiempo que se produce la identidad europea y sus estructuras ideológicas, se delimitan las fronteras de Europa: aquello que queda fuera, es decir, el afuera de Europa es donde se localizan los otros, los no europeos, los no civilizados, los que habitan, precisamente, esos espacios de obscuridad e incertidumbre cultural.

El dispositivo de la colonialidad representa un determinado sistema-mundo múltiple y heterogéneo que afecta en diferente medida a todas las dimensiones de la existencia social. Para Mbembe, la plantación y la colonia son el lugar por excelencia del terror: emplazamiento en el que el poder se ejerce a través de la crueldad, la arbitrariedad absoluta y la vulnerabilidad. El esclavo-zombi es esa sombra de vida, hombre sin alma ni voluntad, especie de «cosa» que pertenece a otro ser humano. Se trata de esa región de sombras, ese espacio de no-ser, esa zona árida y periférica en la que habita el colonizado. Recordemos la melancólica silueta de Carrefour, personaje de la mítica *Yo anduve con un zombi*, de espectral figura y mirada perdida, vagando por los cañaverales.

Los zombis son los «condenados de la tierra», tal y como los definió Frantz Fanon: bárbaros, salvajes, subalternos. Están marcados por la diferencia colonial: diferencia que consiste, básicamente, en clasificar a la humanidad de forma jerárquica, estableciendo entre colonizados y colonizadores una escala que va de lo superior a lo

inferior. Esta «diferencia» estigmatiza, barbariza (produce al bárbaro), divide, segrega, racializa, subdesarrolla, animaliza. En definitiva, zombifica. La diferencia colonial es una máquina de exclusión: produce y genera las diferencias; crea y da lugar a las identidades; produce sujetos, fabrica alteridad.

El mundo se compartimentaliza, decía Fanon, se divide en dos: nosotros y ellos, lo humano y lo inhumano. La alteridad se produce y cobra forma en este discurso colonial. El otro, el no-ser, roza siempre la frontera de lo no-humano: Anzaldúa cuenta, por ejemplo, que el mexicano y el indio eran vistos como los «bichos», como los «aliens», incluso por los propios descendientes de mexicanos en Estados Unidos. A. Lorde habla de cómo el otro es categorizado como la cucaracha; o como el parásito, la bestia bruta, el sin-mundo, recuerda Fanon, que describe el lenguaje del colonizador como un lenguaje extraído de la zoología. El mundo del colonizado, tal y como lo describe este discurso colonial, es una especie de bestiario, de taxonomía de la diferencia y de lo monstruoso. El colonizador, en definitiva, deshumaniza, bestializa, animaliza. La inquietante estampa de Michonne, el personaje de *The Walking Dead* que lleva como mascotas a dos zombis negros encadenados y mutilados (su hermano y su novio), no es muy diferente de las siniestras fotografías que se conservan de la colonización del Congo Belga en las que los esclavos posan temerosamente maniatados y encadenados desde el cuello hasta los pies.

Desde el momento en que se deshumaniza, que se decide qué vidas no son humanas y, por tanto, rozan lo inhumano, pueden justificarse las más grandes atrocidades, pueden cometerse las violencias más infames. La vida en las colonias, al igual que en las pelis de zombis, carece de valor. Césaire cuenta el testimonio del Coronel Montagnac, responsable de numerosas matanzas en Argelia, cuyo deporte favorito era cortar cabezas humanas, como si de

alcachofas se tratara, para despejar su mente y relajarse en momentos de tensión y estrés.

La colonización lleva en su seno un proceso de humanización-des-humanización: lo humano se produce dialécticamente como la cara opuesta de lo no-humano; lo incivilizado produce lo civilizado como su negación absoluta. El sí mismo europeo, civilizado, humanizado y decente, necesita de un otro bárbaro, subhumano y subdesarrollado para rehacerse y afirmar su superioridad de forma continua. Para Sartre, no hay nada más consecuente con la identidad europea que un humanismo racista, puesto que el europeo no ha podido hacerse hombre más que fabricando esclavos y monstruos.

Es tópico aceptado que los procesos de descolonización comenzaron a darse a partir de la segunda mitad del siglo xx, como si por fin la Modernidad abriera sus puertas a todos sus otros y dejara fluir sus derechos universales a los que antes consideraba meros animales. Nada más lejos de la realidad. Lo que parece haber ocurrido es todo lo contrario: tras el escarapate de los falsos procesos de soberanía del Tercer Mundo y la parafernalia de la universalización de los derechos humanos se escondía la misma estructura de explotación y sojuzgamiento de la población. Pero no solo eso, puesto que lo que en realidad comenzó a producirse a partir de ese momento fue una extensión de la cruda «verdad» de las colonias al resto del planeta. Tanto Europa como el mundo «civilizado» han empezado a perder el velo de derechos que ocultaba la «verdad» del capitalismo. Lo que en realidad ha ocurrido es una recolonización de todo el planeta, una auto-colonización, como dice Žižek o, en otras palabras, una zombificación de todas las relaciones a nivel global. Eso es lo que en parte metaforiza la catástrofe zombi a escala mundial: la verdad de las colonias extendida planetariamente. Tal y como advirtió Žižek en su libro *En defensa de la intolerancia*, «la empresa global, por así decir, cortó el cordón umbilical con su madre patria y trata ahora a su país de origen igual que cualquier otro territorio por colonizar».

CRISIS. *No hay capitalismo sin crisis*, advertía Marx. Después de casi 150 años de la primera edición de los *Grundrisse*, la sentencia cobra hoy un valor inconmensurable. En su análisis o analítica *more kantiano* de los usos ilegítimos del modo de producción capitalista, Marx fue capaz de ver su ley más siniestra, su funcionamiento interno más contradictorio, su dialéctica más profunda: esto es, que la tendencia cíclica e iterativa de los periodos de crisis marcan el ritmo cardíaco de la bestia. El ciclo vital del capitalismo viene marcado por cierta arritmia, un leitmotiv que podría resumirse en lo siguiente: acumulación, caída, depresión, recuperación, y vuelta a empezar. Como un insaciable vientre bulímico, de la euforia gástrica acumulativa, pasaríamos a periodos depresivos marcados por las malas digestiones, las vomitonas y las rebabas especulativas. Banquete tras banquete, las comilonas se vuelven más obscenas y caníbales. Desde la Gran Depresión hasta hoy, la depredación ha ido en aumento y los desplomes son cada vez más pronunciados, impidiendo cada vez más el desarrollo del ciclo.

Estas crisis sistémicas, sin embargo, poseen una finalidad catártica, en el sentido fármaco-aristotélico del término. A través de

ellas, el sistema se purga, elimina sus desechos y detritos para seguir adelante. La acumulación se torna más voraz en cada ciclo. Cuesta mantener a raya las ansias devoradoras de semejante bicho. Las crisis del capitalismo, se ha dado cuenta Harvey, se producen fundamentalmente por el fenómeno acumulativo: de capital sobrante, pero también de humanos inservibles. Hasta hace bien poco, el sistema lo tenía fácil para librarse de dichas acumulaciones: invertir el dinero fuera y verter esos despojos humanos a regiones del planeta relativamente deshabitadas. Colonización, emigración y campos de refugiados fueron diversas estrategias utilizadas, según explica Bauman, para mantener un sistema no saturado. Pero desplazar la crisis espacialmente solo la difería temporalmente, hasta que todo quede basureado. Peor aún, la multiplicaba de forma global en una especie de pesadilla malthusiana.

Así, cada salida de la crisis está necesariamente preñada de la siguiente, pero con efecto bola de nieve. El pronóstico es claro: cada vez habrá menos lugares en los que invertir, y el dinero acabará comiéndose al mismo dinero (especulación financiera o dinero zombi). Pero tampoco habrá contenedores en los que se puedan arrojar todos esos residuos humanos del sistema, y los humanos acabarán devorándose entre sí. El ejército de reserva se convertirá en una jauría de zombis, y el planeta, en un gran estercolero...

El cine zombi siempre ha venido acompañado de la mano de las grandes crisis. La del 1929 inauguró el género. No es causal que *White Zombie* se estrenara en 1932. En estas primeras películas, el zombi es manso y minoritario, pero no por ello menos inquietante. Solo a partir de los 70, de nuevo otra gran crisis, el zombi pierde su mansedumbre multiplicando además su número mediante el contagio. Cuando Romero dijo, después de rodar *La noche de los muertos vivientes*, que en realidad «todos éramos zombis», aludía sin duda al ya insoslayable fenómeno acumulativo de despojos humanos. La Gran Crisis en la que estamos viviendo o, mejor dicho, muriendo,

revela mejor que nunca el paralelismo entre cine, crisis y zombis. El sistema ya no nos necesita, pero no tiene donde arrojarnos... Y, si en las anteriores crisis era a los detritos humanos a los que se expulsaba fuera, ahora son los no-zombis los que tienen que huir hacia ningún sitio, pues todo ha devenido cloaca putrefacta.

No hay capitalismo sin crisis, sin pulsión autodestructiva, sin caos. Las pelis apocalípticas de muertos vivos han aprendido que la necrofilia capitalista tiene como condición *sine qua non* una crisis fundadora. Cuando el pánico se desata, comienza la epidemia: la crisis se propaga como un virus mortal, arrasándolo todo, como una peste dionisiaca que paraliza el sistema por completo. Las crisis del capitalismo se comprenden bien con la frase de Thatcher: «no hay sociedad —decía la Dama de Hierro— solo están los individuos, hombres, mujeres, y familias». La primera gran intervención neoliberal en el llamado Estado de Bienestar inoculaba ya el virus de la *destrucción creadora*: cuando la epidemia se desata, nada queda en pie; todo lo que hasta entonces era conocido desaparece, nuestros amigos se transforman, ya no son como los recordábamos, las ciudades se vienen abajo, las leyes y normas morales no tienen valor alguno, las clases desaparecen, solo queda la supervivencia. ¿Y las familias? Siempre al borde del colapso... El virus ha comenzado, incluso nosotros mismos lo llevamos en silencio en nuestras entrañas. Recordemos la patética estampa del protagonista de *The Walking Dead*, avanzando en su caballo solitario hacia una sociedad desmantelada, con su anacrónico traje de policía cuyo valor simbólico se ha esfumando junto con todo su mundo. Resulta extremadamente paradójico que sea precisamente el poli, antiguo representante del desaparecido orden, guardián de la ley, quien vague por esa tierra de nadie post-apocalíptica.

Tras el vendaval, ya no hay sociedad que nos acoja. Ya no hay Estado que nos proteja, si es que lo hizo en algún momento. Bajo las prácticas «caníbales y depredadoras» del capitalismo, tal y como

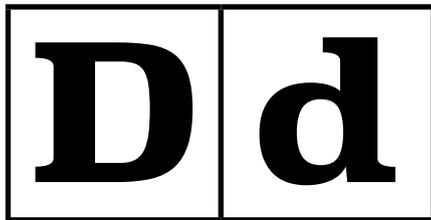
las define Harvey, el orden social hasta ahora conocido se desmorona poco a poco ante nuestra impávida mirada. La pulsión autodestructiva de un sistema eminentemente depredador acaba con todo rastro de comunidad. Ante los envites del mercado, solo nos restan las soluciones individuales. Solamente de forma individual podrás sortear el flagelo, aunque para ello tengas que destrozar el cráneo de tus seres más queridos.

La destrucción de lo social a través de la crisis se lleva a cabo con una receta sencilla y por todos bien conocida: desmantelamiento y cercamiento de lo político, apropiación de los bienes comunes, privatización y mercantilización de instituciones públicas, recortes y reordenamiento radical del gasto público, reformas fiscales, precarización y vulneración de la existencia hasta grados inconcebibles. En definitiva, expropiación y desmantelamiento del llamado Estado de bienestar y, en última estancia, expropiación de la propia idea de Estado por parte de las entidades financieras. Crear, gestionar, administrar un espacio de convivencia en común se ha vuelto una suerte de utopía perteneciente a tiempos remotos. Y conceptos tales como democracia, consenso, soberanía e incluso el tan manido estado-nación, han terminado por transformarse en metáforas vacías de significado, monedas gastadas y devaluadas en las que ya nadie cree; ídolos con pies de barro, que nos diría Nietzsche, que han perdido toda consistencia. La agencia política en cuanto tal, esto es, el ejercer conjuntamente decisiones colectivas en un espacio democrático común, está en tela de juicio. Y los nuevos ídolos que se levantan ante nosotros, tales como liberalización, mercado, desregulación y reforma impositiva han adquirido un protagonismo tal que comienzan a amenazar cualquier otro espacio distinto para lo político.

La resignificación y apropiación del espacio democrático como lugar del bien común por parte de los mercados internacionales está transformando nuestro marco de referencia político hasta unos límites que comienzan a ser claramente aterradores. Para los antiguos

griegos, el espacio privilegiado del *demós* no era otro que el ágora como plaza pública, lugar de reunión y de soberanía popular donde primaban tanto la *isegoría* como la *isonomía* (esto es, la igualdad de palabra e igualdad de derechos). Pero hoy día, en cambio, la nueva ágora se establece con su otro significado: el espacio del mercado, con sus transacciones económicas y su cohorte de mercaderes. Priman los intereses particulares frente a los generales. Vivimos en un régimen que favorece a minorías concretas y despoja de derechos a una mayoría, cada vez más empobrecida. Hoy, el ágora-mercado, implacable y hegemónica, se impone con prácticas depredadoras y caníbales, arrasando todo lo que encuentra a su paso.

Las crisis se planifican, gestionan y administran. Son verdaderas tánato-estrategias del poder. El capitalismo zombi devora, consume y destruye todo de forma violenta. La sed de vísceras y carne parece infinita. Ídolos con pies de barro se desmoronan ante nuestros ojos. Estados débiles, impotentes y sumisos retroceden ante las feroces exigencias de ese gran agujero negro que es el Capital. Un gran Maelstron lo engulle y absorbe todo. La epidemia no ha hecho más que empezar. Tras su paso, el monstruo podría acabar devorándose a sí mismo...



A Hernán E. González, desaparecido en Tucumán (Argentina) el 17 de septiembre de 1976 a la edad de 20 años.

DESAPARECIDO. A 5000 metros sobre el nivel del mar, en la inquietante estepa de Atacama, han brotado, como metálicas setas, las antenas y telescopios del Proyecto Alma. Cuenta Patricio Guzmán, en su conmovedor documental *Nostalgia de la luz*, que los tímpanos de Alma, injertados en pleno desierto, servirán a los astrónomos para escuchar la materia de los cuerpos celestes. Incluso podrá escucharse el sonido de aquellos cuya luz, al encontrarse tan lejos de la Tierra, jamás llegará a nuestra superficie. El observatorio chileno es hoy la mayor pantalla otológica del mundo. Sus antenas y telescopios se yerguen como tentáculos sobre la materia, a veces inmaterial e intangible, de los astros. La altiplanicie de Atacama acoge estas prótesis oto-tecnológicas en un escenario en el que el cielo, en ocasiones, se confunde con la tierra. El desierto se extiende, vacío, desolado, inhóspito. La sal y el silencio rodean el observatorio. Los astrónomos realizan su trabajo sobre un suelo resquebrajado y cuar-

teado por las duras condiciones meteorológicas de la zona. Rastrean, con sus gigantes orejas, el sonido que produce el polvo celestial, llevando a cabo una verdadera arqueología del universo...

Pero el desierto de Atacama alberga, además, otro tipo de cuerpos. Pequeños fragmentos esparcidos por su superficie, escondidos entre su agrietado suelo, se camuflan tras las piedras y la arena. Un pie, un fémur, parte de una dentadura, una nariz, unas manos atadas. La estepa andina se extiende ominosamente como una gran fosa común. Desde hace 40 años, las mujeres de Calama buscan con sus palitas los pequeños trozos de hermanos, maridos e hijos que la Dictadura de Pinochet asesinó y sepultó de forma clandestina en el desértico mar de Atacama. Las mujeres buscadoras, como familiarmente se las llama, realizan a nivel terrestre un trabajo parecido al de los astrónomos de Alma. Rastrean la materia del desierto, van a la búsqueda de sus inaprensibles familiares, de los retazos de sus cuerpos cuyas huellas se difuminan y diseminan con cada ráfaga de viento, como el polvo de las estrellas. En el infinito osario situado en uno de los emplazamientos más altos de la Tierra, sus muertos, esos cuerpos torturados, mutilados y destruidos, hoy están, paradójicamente, más cerca que nadie del aliento de Dios...

Esta arqueología del horror y de la memoria se repite en numerosas ciudades de los distintos países que componen el llamado Cono Sur. Se calcula que casi medio millón de personas fueron asesinadas, torturadas, apresadas y devoradas por la gran maquinaria de terror constituida por las dictaduras militares latinoamericanas durante la década de los años 70. Muchas de esas personas fueron literalmente borradas, aniquiladas, desaparecidas (en el argot concentracionario se decía que uno era «chupado», esto es, engullido, devorado o deglutido por la maquinaria de la muerte). El ex-dictador argentino, y recientemente fallecido, Jorge Rafael Videla llegó incluso a definir a los 30.000 desaparecidos de la dictadura como los *N/N*: «ni vivos, ni muertos». «Si no están —aclaró el criminal—, no existen y como no

existen no están». Por definición, el desaparecido carece de entidad. Es una incógnita. Imposible de definir y clarificar; un muerto-vivo, un vivo cuya propia muerte es arrebatada y negada. La casi leibniziana frase pronunciada por Videla apelaba a la nada frente al ser, al vacío de un ser cuya existencia y muerte quedan suspendidas en una detención *ad infinitum*, incluso después de muerto. El desaparecido es una especie de oquedad, un agujero negro por el que la vida y la muerte se esfuman. Al igual que Valdemar, hipnotizado justo en el momento de morir, retenido y apresado en su propia muerte desde la que susurra un cavernoso «¡Estoy muerto!», el desaparecido supone asimismo esta diferición absoluta, repetitiva e indefinida de un muerto en vida, de una vida suspendida para siempre en la muerte, anclada en una detención indefinida, ilegal e ilocalizable.

Las operaciones de aniquilación del hombre, llevadas a cabo por la Junta Militar argentina y orquestadas meticulosamente por el gobierno de Estados Unidos, estaban inspiradas en el famoso decreto *Nacht und Nebel* de Hitler. Según dicho decreto, firmado en 1941, los prisioneros capturados en los países ocupados debían ser trasladados a los centros de exterminio en los que se «desvanecerían» en la oscuridad de la noche y la niebla... Miles de argentinos, chilenos, brasileños y uruguayos se esfumaron sin dejar rastro. El procedimiento utilizado se correspondía con las instrucciones básicas de los manuales de tortura preparados por la CÍA (manuales usados aún hoy, nos advierte Klein, en centros de detención como Guantánamo o Abu Ghraib): secuestro y desaparición forzada, total aislamiento, torturas y vejaciones, violaciones, golpes y electroshock. De este modo, en palabras de Rodolfo Walsh, la tortura se tornó «absoluta, intemporal, metafísica».

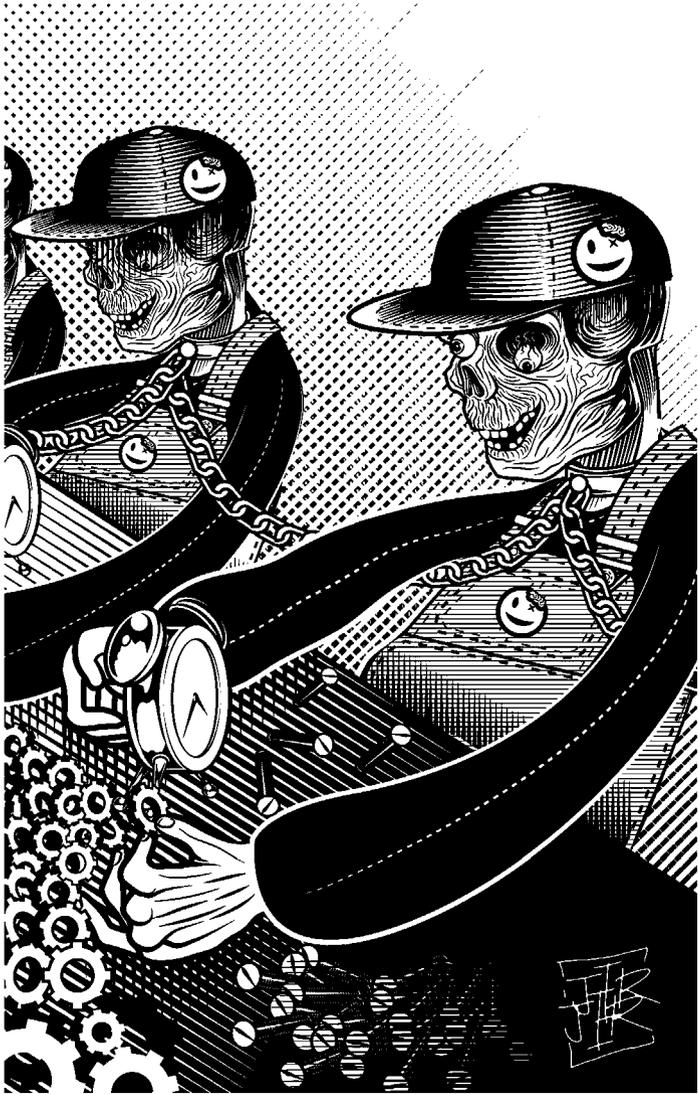
Las víctimas no solo eran deshumanizadas en grados inconcebibles, sino que eran animalizadas, convertidas en meros trozos de carne, cuerpos vacíos, cadáveres disueltos en la inmensidad del agua y la tierra, en la infinitud del tiempo. De este modo, se transformaban

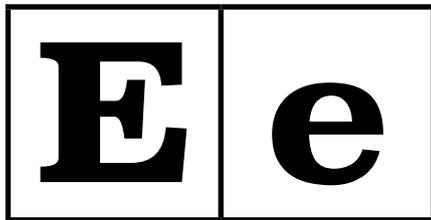
en pura nuda vida carente de todo valor ontológico y político. Por ejemplo, en Tucumán, provincia del norte de Argentina, algunos secuestros se llevaron a cabo en una furgoneta en cuyos laterales podía leerse: «Transporte higiénico de carnes». Los detenidos eran electrocutados con instrumentos usados en los mataderos para el sacrificio de las reses. Algunos fueron drogados y arrojados en vida al río en los llamados vuelos de la muerte, convertidos en muertos vivos, seres superfluos, existencias sin entidad. Si los familiares osaban preguntar por su paradero, la incógnita era la única respuesta posible. Nadie sabía responder sobre su rastro; nadie se hizo cargo de su destino. ¿Acaso murieron? ¿Acaso alguna vez estuvieron vivos?

Una masa anónima de cuerpos, fragmentos, cráneos y dientes, dedos y huesos amenaza con emerger, de manera siniestra, en distintos emplazamientos: campos, plazas, ciudades, bosques o en las afueras de los núcleos urbanos de toda América latina. Solo en Argentina se contabilizaron más de 300 centros clandestinos de detención, chupaderos infectos instalados en escuelas, garajes, sótanos de fábricas y centros comerciales, casas abandonadas, etc. Como en Atacama, el polvo de la tierra está contaminado de muerte, horror y sufrimiento. Los muertos regresan a la vida, asediando la memoria colectiva e impidiendo que la sociedad latinoamericana termine de digerir los años del terror político y del genocidio ideológico. Al carecer de entidad, al haberle arrebatado la muerte misma, el desaparecido es una extraña figura, mitad muerto-viviente, mitad aparecido. Fantasma que asedia la memoria, que retorna una y otra vez para, como dicen los franceses, *hanter*, esto es, frecuentar, visitar, espantar. Los osarios surgen como una gran cloaca obstruida por los efluvios residuales, por los cadáveres, los huesos y tejidos. Y, en su emerger, como todo *fantôme*, traen consigo todo aquello que se quiso borrar, reprimir, aniquilar.

En el *Olimpo*, centro clandestino de la ciudad de Buenos Aires en el que unas 700 personas perdieron la vida, un cartel en su entrada

nos recibía con la siguiente leyenda: «Bienvenido al Olimpo de los dioses». Se cumplía así, de forma siniestra, la sentencia nietzscheana sobre la muerte de Dios. «El hombre más horrible», como afirmaba Nietzsche, fue el encargado del asesinato divino. En este caso, a golpe de picanas eléctricas, submarinos, golpes y demás torturas. ¿Seremos acaso capaces de limpiar toda esta sangre? ¿Qué aguas nos purificarán ante el horror cometido? Ni siquiera los muertos, nos advertía Benjamin, estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer.





EMPRESA. Aunque separadas en el tiempo y por las, en principio, diferentes ocupaciones, las biografías del General Smedley Butler y del empresario Ray Anderson confluyen en un mismo acto de contrición y de denuncia. El primero, tras haber recibido varias medallas al Honor en el Congreso por su carrera militar, escribió en 1935 el texto *La guerra es una estafa*. Tras pasar varios años luchando en las guerras habaneras al servicio de Estados Unidos, Butler se percató de que en realidad había luchado para consolidar los intereses de la *Corporate class*. Su paso por Cuba, México, Nicaragua, Haití, República dominicana, Honduras e incluso China le hizo escribir, arrepentido, que había sido un «bandido altamente cualificado al servicio de Wall Street». Se veía a sí mismo como un «pandillero del capitalismo» que, con su larga experiencia, decía, bien «podría haber dado algún que otro consejo a Al Capone». Para Butler, el ejército estadounidense se encontraba bajo la tutela de las grandes corporaciones, que lo utilizaban a cuenta del bolsillo ciudadano.

Butler no exageraba en sus terribles acusaciones. Años después de su denuncia, las corporaciones seguían utilizando la mano armada del gobierno para extender y afianzar su poder. Basta recordar, por ejemplo, las siniestras maniobras diseñadas por Edward Bernays para que

United Fruit Company pudiera operar sin trabas en Latinoamérica. Sin, por ejemplo, la campaña propagandística dirigida a promover la intervención militar en Guatemala, la fructífera compañía no podría haber derrocado en el año 54 el gobierno democrático de Jacobo Arbenz. También es conocida la vinculación de Ford con los genocidas argentinos. Se sabe que la compañía se encargó de facilitar la desaparición de sindicalistas y trabajadores; incluso, se utilizaron algunas instalaciones de sus fábricas como centros de tortura, y el famoso Ford Falcon fue cedido por la empresa al ejército para llevar a cabo sus redadas nocturnas previas a la tortura y desaparición.

Lo cierto es que el ya retirado marine venía caliente. Un año antes, frente al Comité McCormack-Dickstein, el general Smedley Butler denunciaba que la Liga Norteamericana por la Libertad conspiraba para dar un Golpe de Estado contra el *New Deal* de Roosevelt. Dupont, Pew (Sun Oil), Rockefeller Associates y General Motors eran algunas de las empresas implicadas en el denominado *bussines plot* del año 34. Acostumbrada a la eficiencia militar de Butler, gran parte de la *Corporate class* intentó enrolarlo como jefe militar del golpe. Pero el antaño dócil perro Butler contestó con una buena dentellada, sacando a la luz el supuesto complot. Sorprendentemente, todo quedó en agua de borrajas y nadie fue juzgado. Y es que la puntería de Butler no tuvo en cuenta a gran parte del poder mediático, que trató de ridiculizar el asunto con bastante éxito.

El caso de Ray Anderson es parecido. Años después de fundar *Interface Inc.*, dedicada a la producción de alfombras a base de petróleo, Ray sufrió una especie de rápida conversión al ecologismo. Un buen día, frente a sus compañeros de empresa, pronunció un discurso parecido al que Butler escribiera seis décadas antes. Rezaba así: «Soy un destructor de la tierra y un ladrón, pero, según las pautas definitorias de nuestra civilización, soy un capitán de industria, un héroe moderno, un empresario». No hay santo sin conversión, y Anderson, tras caer de su alfombra mágica o, mejor dicho, petroquímica, veía la

forma en la que había dirigido *Interface* como la de «un saqueador, saqueando cosas que no le pertenecían, que pertenecían a la naturaleza», y se decía a sí mismo: «Dios mío, debe llegar el día en que esto sea ilegal, y no permitan más saqueos. Algún día, la gente como yo terminará en la cárcel». Así de claro lo había declarado Anderson en *The corporation*, el documental dirigido por Mark Achbar, Jennifer Abbott y Joel Bakan.

«La Corporación es el instrumento actual de destrucción», decía Anderson en ese mismo documental. Consciente de que, cada vez más, la biosfera devenía una especie de zombisfera pútrida, no dudó en señalar la causa del presente apocalipsis: el mundo empresarial en su casi totalidad. Dicho documental, premiado en *Sundance* y realizado muy pocos años antes de la crisis actual, trataba de establecer un paralelismo entre la institución corporativa-empresarial y la figura del psicópata. Ambos, según los realizadores, tenían las mismas características: «cruel indiferencia por los sentimientos de los demás; indiferencia por el futuro y por el dolor ajeno; desprecio por la seguridad de los demás; incapacidad de sentirse culpable y de ajustarse a las normas sociales relacionadas con el cumplimiento de la ley». Sin duda, estas características son los rasgos del psicópata, pero también recuerdan al muerto andante de nuestros días, algo que pasó desapercibido a los directores del documental. Podríamos también afirmar que la fría razón empresarial es la variante más perversa de la llamada razón instrumental, aquella mediante la cual, según los autores de la Escuela de Frankfurt, el hombre se apropia vorazmente del mundo en el proyecto de autoafirmación. Steve Cutts, en el corto *Man*, dibujó los rasgos de este monstruo indomable y caprichoso de la Ilustración. Después de haberlo arrasado, destruido y devorado todo, *Man* se sienta en su trono solitario y gris a contemplar con indiferencia la miseria que lo rodea.

Los directores de *The corporation* intentaron establecer diversas analogías figurativas para tratar de comprender la esencia de la empresa

moderna. Frankenstein, monstruos de varias cabezas... , pero su ilustrada y clásica *Weltanschauung* los incapacitó para descubrir el zombi sanguinario que toda empresa lleva dentro. La ficción, siempre más cercana a la realidad que el formato documental, había dado en la diána dos años antes con el film *Resident Evil*; y es que si los realizadores de *The Corporation* hubieran prestado atención al estreno de 2002 no habrían dudado en utilizar la metáfora zombi para hablar del ser posmoderno de la empresa en cuanto tal. Como se recuerda, en *Resident Evil* se da una clara identificación entre la Empresa y la zombificación, pues el Mal siempre comienza y continúa con la temida Corporación Umbrella.

Que las principales actividades de la «ficticia» Umbrella estén relacionadas con el sector farmacéutico y armamentístico, o con la mezcla biotecnológica de ambas, no es casual. A los marxistas les ha costado mucho tiempo descubrir lo que los creadores del famoso juego de zombis y los guionistas de la saga *Resident Evil* siempre han intuitido diáfaramente: que la esencia de toda empresa está necesariamente vinculada con la venta de armas o de fármacos nada inocuos. La verdadera vocación oculta de todo empresario es la venta de esos productos específicos... Se equivoca Antonio Baños cuando en *Posteconomía* realiza el retrato del emprendedor como si de un desespecializado buscador de oportunidades se tratara, sin importarle el género a vender. La empresa, al contrario, siempre está potencialmente inclinada a lo que un derridiano llamaría farmamentística.

Detrás de un empresario de zapatos o de ropa siempre se esconde un vendedor de vacunas o de misiles. La razón es clara. Tal y como ha expuesto Juan José Torres en su artículo «La economía, el capitalismo y la guerra», el capitalista solo puede sobrevivir teniendo cada vez más beneficios en una loca carrera de competición con los demás capitalistas. Las ganancias se pueden incrementar reduciendo, por ejemplo, los salarios. Ahora bien, disminuir los jornales incide negativamente en la venta de zapatos o de ropa a la gente de a pie, luego el emprendedor

intentará volcarse sobre otros productos (medicamentos y armas) y otros compradores (sector público) que no dependen directamente de los sueldos. Dice Torres: «Prácticamente todas las grandes empresas mundiales sin excepción tienen una buena parte de su actividad dedicada a suministrar bienes o servicios al Estado y más concretamente a sus ejércitos», también habría que añadir: medicamentos, vacunas y todo lo relacionado con la biotecnología y la nueva genómica... Si la Corporación Umbrella es el paradigma de cualquier empresa, es porque detrás de toda empresa hay escondida virtualmente una Corporación Umbrella. Pero el Estado no es la gallina de los huevos de oro. Semejante rapiña corporativa acaba necesariamente agotando los fondos disponibles y todo préstamo para salir de tal situación finaliza en una muerte a crédito del Estado como la que se vive hoy día.

La única alternativa del empresario, si no quiere convertirse en un agente de las Umbrellas cada vez más reales, es ofrecer productos a muy bajo precio para unos salarios cada vez más menguados. Pero esta segunda vía, denominada externalización de los costes, también desemboca en la zombificación del planeta. Tal y como ha demostrado Raj Patel en *Cuando nada vale nada*, la disminución de los precios ya irrisorios de móviles, ropa e incluso comida que podemos disfrutar hoy día no solo se lleva a cabo mermando los salarios de los que los producen hasta rayar la esclavitud. Esta estrategia de reducción salarial tiene un tope más allá del cual no se puede ir. Hasta el esclavo más decrepito tiene unos costes de mantenimiento... Solo se pueden bajar los precios hasta el ridículo, dice Patel, externalizando costes a costa de deteriorar el medio ambiente y de cortar el acceso al futuro a las generaciones venideras. Serán ellos los que realmente paguen el verdadero precio de las cosas. Y es que lo barato, como dice el adagio, siempre sale caro, pero para los que nacerán más tarde.

Solamente se puede producir a muy bajos precios (que por otra parte constituyen por el momento la única y digna vía de supervivencia para millones de infra-asalariados) arrasando el planeta, pasándoles

la factura a nuestros hijos y nietos, si es que logran sobrevivir en una tierra cada vez más desértica. Optar por una producción-alimentación ecológica, al contrario, no solo implica una hipotética salud futura del que la consume, sino que se opta por un tipo de agricultura «que devuelve a la tierra, escribe Patel, mucho más que los sistemas que utilizan técnicas industriales convencionales». Así que si te regalan un móvil o una hamburguesa, o si compras un kilo de manzanas a precio de ganga, piensa que alguien o algo lo están o lo estarán pagando en otra parte del mundo dentro de unos años. Nada es gratuito. Si te regalan un kilo de arroz en el súper, piensa que algún río o acuífero está siendo contaminado; piensa que alguien dejará de tener acceso al agua potable...

Por otra parte, el coste ambiental que acarrea la competición empresarial por conseguir los precios más bajos en el mercado, pero más altos para el planeta, produce un sustrato de inseguridad e insalubridad zombi en el que se desarrolla a la perfección la industria farmacéutica, cada vez más poderosa. Un planeta degradado hasta la putrefacción por semejante política empresarial supone un caldo de cultivo idóneo para todo tipo de patógenos con vocación de epidemia. De seguir por este camino, las farmacéuticas ya no tendrán que inflar las noticias sobre nuevas gripes porcinoaviares, pues los microbios, las denominadas superbacterias, se desarrollarán y extenderán su poder letal por sí mismos, sin propaganda. Y los pocos islotes de vida o fuentes de recursos agotables que queden generarán un clima de conflicto en el que la escalada de miedos, asedios y amenazas reales acrecentará el consumo de armamento, convencional, químico y bioquímico. Si, como decíamos, todo empresario lleva dentro de sí un vendedor de armas y medicamentos, toda empresa capitalista porta en su interior el germen venidero de una Guerra Mundial Z.



EPIDEMIA. A mediados de los 80, Ulrich Beck hizo el lúcido esbozo del surgimiento de un nuevo paradigma del riesgo. Según este sociólogo, las estructuras míticas, simbólicas y sociales sobre el miedo y los peligros que acechan a la humanidad se verían modificadas debido a un nuevo tipo de amenaza. Hasta entonces, todas las inseguridades, miserias y terrores que acosaban al hombre podían resumirse en las relaciones conflictivas con la alteridad y la diferencia. «El infierno son los otros», sentenció Sartre. Los violentos son los otros, podría haber dicho también. El otro, el judío, el inmigrante, el negro, el que no pertenece a nuestra comunidad era el que portaba el germen de la desintegración y el sufrimiento. La lógica identitaria de exclusión de lo periférico garantizaba una mítica de la otredad que canalizaba todo el mal hacia el que siempre provenía de fuera. Figurar un otro absolutamente distinto y separado siempre había sido la base de discursos comunitarios en los que la colectividad se percibía como un *continuum* territorial de identidad étnica, lingüística y cultural.

El cambio de paradigma, según Beck, se produce después de Chernobil. La amenaza nuclear pone en marcha un nuevo tipo de

riesgo: un peligro inminente e inmanente, silencioso e invisible que rompe con las barreras y las diferenciaciones estancas de la Modernidad. El peligro a una contaminación total que invada cada uno de nuestros rincones se hace cada vez más evidente. El ocaso de los Otros exteriores nos trae la amenaza al interior mismo de nuestras casas. El terror acecha lo cotidiano del día a día, duerme a nuestro lado. Ahora, el infierno son todos, incluso uno mismo. Y, como sucede en *The Walking Dead*, todos portamos el virus zombi, que en cualquier momento puede activarse.

El nuevo paradigma de riesgo tiene su correlato zombi-cinematográfico en las películas del género en las que el muerto-vivo se convierte en el contaminado, que puede ser tu padre, amante o amigo. Películas como *28 días*, su continuación *28 semanas después* o la saga *Resident Evil* retoman la idea del virus inmanejable que transforma a la humanidad en una horda de seres sin raciocinio, ultraviolentos y con sed de sangre y carne. Desde la mítica *Soy leyenda* hasta la genial *Rec*, todas estas películas de zombis víricos tienen como punto de partida la amenaza de una posible pandemia que puede convertirnos a todos en zombis con un mordisco, una gota de sangre, un mero arañazo o el simple aliento de los infectados. El zombi es el portador del mal, del fatídico patógeno. En este nuevo paradigma, el enemigo puede ser tu vecina de abajo, con su inquietante bata de felpa y sus zapatillas de andar por casa. El infectado nos recuerda, en cada estertor, la fragilidad de nuestras barreras inmunitarias. En realidad, dice Espósito, lo que nos asusta «no es la contaminación en cuanto tal [...] sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida».

El fantasma de la enfermedad se hace presente, y, con él, los dispositivos inmunitarios invaden todos los planos de lo social. Cuando el flagelo azota, las barreras profilácticas se vuelven imprescindibles: fronteras, cuarentenas, guetos, estado de excepción, militarización de la zona y control policial extremo son algunos de los dispositivos

que van configurando el imaginario de nuestra nueva civilización y de la gestión que hacemos del peligro. La peste, recordaba Foucault, trajo consigo la creación del aparato policial para mantener el orden y la salud del tejido social. Las amenazas de las nuevas epidemias han originado una nueva policía más capilar y porosa. Se trata de combatir el contagio tanto del cuerpo individual como del social. Se vigila, observa, controla y aísla la amenaza interna a través del cercamiento y la compartimentalización de lo real. Por ello, la categoría de inmunización, como advirtió Esposito, se vuelve imprescindible para comprender nuestros sistemas políticos actuales. El cambio de paradigma se comprende bien contemplando cómo los tradicionales métodos de control aeroportuarios, multiplicados y sofisticados por la amenaza, se extienden al interior del espacio antes aislado por las fronteras: autobuses, trenes, colegios, barrios vigilados por circuitos de cámaras conforman el panóptico posmoderno. La universalización del mal y del peligro se ha vuelto una constante, hasta el punto de que objetos cotidianos, como una botella de agua o una taritera, pueden considerarse, según el escenario en el que se inserten, verdaderas armas de destrucción masiva.

Se equivocaba en parte René Girard cuando hablaba del peligro actual de la violencia mimética, de su extensión social, pues *el fantasma de la violencia* es en realidad el cebo mediático. Lo que se propaga con la epidemia no es tanto la violencia sino el miedo, inoculado desde diversas instancias para permitir un micropoder más poroso, introducido en los recovecos más insospechados de la existencia. Del antiguo Estado de Bienestar se pasa al Estado de Higiene y Salud, obsesionado por la seguridad y el control policial a grados inauditos. De las disciplinas y sus espacios de enclaustramiento, hemos pasado al control absoluto, más difuso y difuminado, más etéreo y global, inaprensible y omniabarcante. Las comunidades cercadas, los circuitos de videovigilancia, la seguridad privada y los ataques preventivos

son algunos de los ejemplos de los numerosos dispositivos de control que se han multiplicado en los últimos años.

En este nuevo clima de desconfianza, lo que muere es lo común (o la esperanza de lo procomún) a manos de la mimesis de la sospecha en el que cualquiera puede convertirse en la amenaza temida. La *epidemia*, como ya bien sabían los griegos, acaba con el *demos*. Todo proyecto democrático queda por lo tanto diferido mientras dura el estado de enfermedad. «El hombre, habría escrito Hobbes hoy día, es un zombi para el hombre, erijamos el Leviatán...». La amenaza zombi es, por lo tanto, el chantaje a la democracia. De este modo, al interiorizar el lenguaje de la exigencia inmunitaria, las democracias modernas, afirma Espósito, hablan cada vez menos el lenguaje de la comunidad. Pues, en definitiva, tal y como ha señalado Derrida, los procesos de inmunización nos conducen irremediabilmente hacia la transformación de lo social en una suerte de enfermedad autoinmune que terminará por atacar y destruir aquello que se pretendía defender. La *inmunitas* llevada al extremo posee consecuencias altamente destructivas. Y, como dice Espósito, el exceso de defensas contra aquellos elementos extraños al organismo puede tener consecuencias verdaderamente letales para el mismo.

Las lógicas inmunitarias llevadas al paroxismo fueron la base de sistemas totalitarios como el nacionalsocialismo. La importancia extrema que los nazis dieron a la categoría de *humanitas*, a la delimitación y protección de sus límites y fronteras, fue el eje central de sus teorías eugenésicas de jerarquización y exclusión racial. De ahí el papel fundamental que jugaron en la construcción de estas teorías, nos recuerda Espósito, los médicos, biólogos y antropólogos. La tarea no era otra, no olvidemos, que curar y proteger el cuerpo de Alemania aquejado y amenazado por gérmenes y parásitos invasores. Para llevar a cabo semejante labor de extirpación del mal, la tortura, el asesinato y el aséptico gas hicieron su trabajo de forma excelente.

Paradójicamente, el principio de vida se defendió extendiendo progresivamente el cerco de la muerte.

El virus, en todas sus manifestaciones, es nuestro mal más endémico, elevado casi a la condición de mal metafísico. Si el zombi haitiano todavía era un hombre disminuido, sin voluntad ni consciencia, pero todavía hombre, el zombi vírico, como apunta Maxime Coulombe en su *Petite philosophie du zombie*, es una nueva especie. La amenaza ya no son los otros menos que humanos, sino el hecho de que la humanidad se convierta en otra especie mutada. La irregular saga *Resident Evil* aglutina a la perfección el miedo a la posthumanidad generada por una posible manipulación genética y el poder desmesurado de las empresas farmacéuticas. El *zombi-T* es el postmoderno Prometeo que destrona al monstruo de Frankenstein de su irrisorio pedestal. Pero quizás *Resident Evil* ya no se mueva en el paradigma del riesgo de Ulrich Beck, sino en otro por-venir, pues la lucha ya no se da ahí entre la humanidad y sus otros, ni tampoco en la amenaza íntima, sino entre los mejorados genéticamente por la nueva eugenesia y las piltrafas del sistema sin acceso alguno al CRISPR. Según esta lectura, en un futuro no muy lejano, todos serán zombis, alterados por el virus, pero unos estarán bien ensamblados y hasta mejorados, y otros, contrahechos. ¿Se convertirá la lucha de clases en lucha de especies?

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de emergencia» que vivimos no es la excepción, sino la regla. Debemos llegar a una concepción de la historia que rinda cuenta de este hallazgo.

Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia* (Tesis VIII).

ESTADO DE EXCEPCIÓN. Toda epidemia zombi trae consigo un estado de excepción. Una vez liberado el virus Z (pensemos, por ejemplo, en la ya mítica *28 días* y en sus espectaculares imágenes de un Londres devastado por la pandemia), llega el caos, la ruptura de la cotidianidad y de toda posible comunidad... Tras el germen, aparece el shock, el miedo y la confusión. La ciudad postmoderna y zombificada se transforma en una auténtica jungla. Nada parece quedar en pie del antiguo orden establecido. La ley, el orden y la convivencia no solo se suspenden, sino que resultan inservibles y carentes de significado ante el nuevo desorden que se avecina.

Que los muertos se levanten de sus tumbas nos devuelve, en cierto modo, a un cuasi estado de naturaleza, donde el *nómos* se diluye

en la *physis*, donde la muerte y la vida son intercambiables y no poseen valor alguno, donde los lazos filiativos desaparecen y tu vecino es ahora un enemigo de cuya eliminación depende tu propia existencia. Para Agamben, estado de naturaleza y estado de excepción forman parte de un mismo proceso topológico: aquello que se consideraba exterior (la naturaleza, el caos, la muerte, la hostilidad absoluta) reaparece ahora en el interior (la comunidad, el *topos* político). El estado de excepción es la última compuerta que nos protege del estado total de guerra, de la naturaleza más salvaje. O eliges nuestro estado de excepción, nos dicen amenazadoramente, o acaecerá el horror... O eliges nuestra ley sin legalidad o...

El mito fundacional de la ciudad moderna está basado en la gestión, el control y el dominio de esa supuesta pulsión animal que nos convierte a todos en lobos antropófagos cuando desaparece la ley. El gesto fundador del Estado Moderno, según la tesis hobbesiana, es la transacción que va a garantizar la neutralización de la «la guerra de todos contra todos». «Fuera de mí habita el desorden», murmura el Estado Moderno. Fuera de mí hallaréis la *adikia*, el caos absoluto, la violencia inaudita y desmedida, la pulsión de muerte de una guerra civil y constante. La comunidad política otorga al Estado el monopolio de la violencia (la benjaminiana «violencia conservadora») a cambio de seguridad, ley y apaciguamiento del caos.

La connivencia y confusión entre la Mafia y los Estados tiene su origen en la misma inoculación del miedo, la inseguridad y la incertidumbre, como si de una especie de Münchhausen materno-político se tratara. Mediante el pacto propiciado por el miedo, cesa el conflicto y la desarmonía, siendo la fuerza de ley la encargada de pacificar el terreno sobre el que se asienta el soberano o, en su caso, el Padrino. De este modo, la guerra como tal es aquello que solo tiene lugar fuera del Estado: es el conflicto tras las fronteras, la guerra contra los bárbaros, contra el enemigo extranjero. El destino del Estado moderno es presentarse como aquél que ha conseguido

restablecer el equilibrio, alejando el conflicto fuera de sus murallas, implantando el consenso y la homogeneidad. *Fuera de mí, el desorden; en mí, el nómos universal, el mantenimiento del orden a través de la vigilancia continua, la gestión del miedo y la ficción de la seguridad.* Así habla el Estado... La policía y el ejército son los encargados de administrar esta verdadera economía del miedo: cuando el Estado es incapaz de mantener el orden legal, otras instancias y dispositivos serán las encargadas de intervenir en nombre de la seguridad, de la ley, incluso, de la soberanía. De este modo, como afirma Tiquun, «a cada instante de su existencia, la policía recuerda al Estado la violencia, la trivialidad y la obscuridad de su origen».

La mayoría de las pelis de zombis, por fantásticas que parezcan, encierran una verdad profunda que coincide con el universo político actual: Estados moribundos, rodeados por el caos, se mantienen en vida suspendiendo la legalidad vigente. Hay que preguntarse hasta qué punto las producciones fílmicas de muertos vivientes, cada vez más recurrentes, responden a una necesidad simbólica de revivir el mito fundacional de un estado-nación cada vez más acabado. Como dice Bauman, «todo poder político necesita renovar periódicamente sus credenciales». Y es que tras la epidemia zombi, todos buscan desesperadamente los restos perdidos del Estado y las fuerzas militares replegadas para reconstituirlo de nuevo. De la misma forma que, como indica Ignacio Ramonet, los *films-catastrophes* fueron la respuesta de Hollywood para circunscribir y fijar la indeterminada angustia producida por la crisis del 29, los filmes de zombis sirven en parte para legitimar simbólicamente el mojado papel garante del Estado. En cierto modo, como afirma Mike Davis, «la globalización del miedo se ha convertido en una profecía autocumplida».

Cuando el desorden económico amenaza con contaminar todo el espacio de lo político y la hostilidad se propaga como un virus incontrolable, el sueño del État *providence* y su interior guarecido y climatizado se viene abajo. Si, como afirma Bauman, la incertidumbre

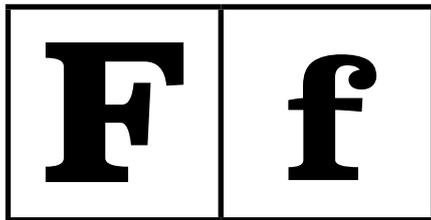
y la vulnerabilidad humanas son la piedra de bóveda de todo poder político, y, si el Estado actual no puede calmar la ansiedad producida por la crisis económica global, entonces ha de encontrar otras variedades de miedo, no económicas, en las que hacer descansar su «legitimidad dañada» por el desastre producido por el mercado libre. La angustia económica sobrevenida por la crisis solo se puede calmar con miedos mayores: virus y pandemias de todo tipo, terrorismo en el plano real, pero también zombis en el ficticio, si es que es posible separar ambas esferas...

Lo paradójico de la situación contemporánea es que, a la par que el Estado moribundo intenta recobrar su tradicional papel de garante de la seguridad alentando miedos mayores y, por lo tanto, suspendiendo la legalidad vigente, apuntala y refuerza el funcionamiento de ese mismo mercado que, necesariamente, vuelve a insuflar más crisis y más caos al sistema, lo que a su vez produce una sobrepuja estatal reafirmativa en la escalada de miedos y de suspensión de la ley, lo que a su vez induce más crisis económica, lo que a su vez, etcétera... El fruto podrido de este círculo vicioso es un estado de creciente excepción, con visos de eternidad, en la que el derecho suspende el derecho mediante la amenaza del estado de guerra total. Pero, no nos engañemos, ¿qué fue antes, el desastre económico o las variedades del miedo que suspenden la ley? Sin duda alguna, es el miedo en todas sus vertientes lo que a priori se establece como shock para así poder anular las libertades constitucionales, es decir, para que el mercado sea lo más libre posible. La crisis económica actual vino precedida de toda una serie de políticas del miedo que garantizaban el «necesario» colapso de la ley. Y el paradigma simbólico de este proceso es cualquier película de zombis.

De este modo, cuando la amenaza se vuelve incontrolable, el poder soberano se ve autorizado a proclamar el estado de excepción. La característica fundamental de esta estructura es la suspensión, total o parcial, del ordenamiento jurídico. El estado de excepción

suspende, literalmente, la ley. Ahora bien, este nuevo ordenamiento jurídico no tiene ley, pero hace la ley. Nada hay más rentable que una buena crisis, desastre natural, virus zombi o atentado terrorista para imponer, en tierra de nadie, un nuevo orden jurídico que, sin la amenaza, no hubiese sido aceptado. La continuación de *28 días*, *28 semanas después*, es el claro ejemplo de la imposición del estado de excepción a una comunidad devastada y aterrada por la pandemia. Tras el caos, la vigilancia absoluta, la militarización del territorio y la arbitrariedad de las leyes se transforman en la norma y la regla.

Los Estados postmodernos son hoy estados de excepción continua en los que la alerta y la amenaza son permanentes. Se han normalizado e instituido los Estados de shock, como afirma Naomi Klein, esto es, topologías y escenarios del miedo que nos desorientan y nos vuelven vulnerables. A través de la crisis, la conmoción y el desconcierto se legitiman las medidas urgentes y excepcionales que de otro modo la población no admitiría. Los nuevos espacios de soberanía llevan en su seno la proliferación y producción de universos paralegales o universos paralelos fuera de la ley, pero instituidos legalmente (pensemos, por ejemplo, en Guantánamo, en la legalización de la tortura por parte de Estados Unidos, en la suspensión de leyes y derechos con la excusa de una crisis económica, en la intervención policial o directamente del ejército en huelgas o conflictos con trabajadores, etcétera). El estado de excepción, que era la estructura oculta de toda soberanía, se ha convertido en el nuevo estado de soberanía; marca la nueva topología de lo político donde lo ilegal, lo infame y lo inhumano se naturalizan y se convierten en norma.



FLUJO. Siempre hubo todo tipo de criterios culturales o científicos para delimitar la frontera entre la vida y la muerte. Dependiendo del momento histórico y del lugar, el límite puede cambiar, desplazarse más o menos hacia uno de los polos. La cuestión de la muerte siempre ha estado afectada por un cierto grado de relativismo. Pero los que disfrutaron con las primeras temporadas de *A dos metros bajo tierra* saben que hay un tránsito absoluto, ontológico e irreversible del umbral: el que acontece junto con la emisión de todo tipo de gases y fluidos pestilentes escapándose de un cuerpo en proceso de putrefacción. Si un simple desmayo o un orgasmo, esa «pequeña muerte», pueden originar a veces la pérdida total del control de los esfínteres, el fallecimiento ocasiona una diarrea integral. La descomposición del cuerpo es en gran parte una «liquidación» viscosa que se escurre por todos los agujeros y poros de la piel muerta. La famosa metáfora de la luz al final del túnel nos habla en realidad de la vida desaguándose por una cañería...

Decía Bachelard que «contemplar el agua es derramarse, disolverse, morir». Inversamente, el que perece debe de sentir una especie de licuefacción generalizada. La expresión muerte líquida es en realidad

un pleonasma... Los zombis que pueblan nuestro imaginario aparecen siempre tan degradados como viscosos, derritiéndose, dejando una huella de churretes hediondos a su paso. No podía ser de otra manera. Milenariamente, hemos asociado siempre la muerte con los flujos. El deceso, en definitiva, no es sino un desorden orgánico generalizado, aquello que Artaud definió en el año 47 como «cuerpo sin órganos», una especie de flujo abyecto que nos conduce, necesariamente, al hundimiento fatal.

Recientemente, Sarah Sudhoff se ha dedicado a fotografiar la húmeda huella que diversos cadáveres han dejado en todo tipo de tejidos, como colchones, alfombras o sofás. Acompañando a las empresas que se encargan de «limpiar» la zona en cuestión, la artista ha inmortalizado la última expresión corporal antes de que esas sábanas santas sean incineradas. Parecidas a los dibujos en tinta china de Michaux, las fotografías muestran el derramamiento último de la vida, el último grito de dolor o, en ocasiones, de placer. Si bien es cierto que cada vez toleramos más la presencia de la muerte en lo social, quizás suprimimos esas manchas, además de por motivos higiénicos, por un miedo atávico a los flujos. Y aunque vivimos cada vez más en sociedades líquidas, no soportamos la identidad expresada entre la muerte y lo líquido, a pesar de que, como recordaba Bataille, anhelamos la disolución del ser continuo que somos en la discontinuidad mortífera. Que en nuestros días, y cada vez más, la muchedumbre salga a la calle disfrazada de zombi sin ninguna reivindicación política haría sonreír al autor de *Historia del ojo*.

Arnold Van Gennep sugirió en *Los ritos de paso* que toda sociedad antigua era en realidad una especie de casa tabicada con todo tipo de pasillos y habitaciones que impedían el paso regular de un compartimento a otro. Para poder cruzar de un lado a otro, ya fuera en el espacio o en el tiempo, se requerían todo tipo de ceremonias, formalidades y ritos de paso que aseguraran una circulación pausada y regulada. Aunque el antropólogo no nombraba en esas líneas el

término «flujo», el concepto estaba esbozado en negativo. Las sociedades antiguas padecen lo que se podría llamar «horror líquido». Los monstruos que pueblan sus imaginarios siempre son acuáticos. Como escribió Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, «el dragón es la figura ejemplar del monstruo marino, de la serpiente primordial, símbolo de las aguas cósmicas, de las tinieblas, de la noche y de la muerte». El relato del diluvio universal significa en definitiva la muerte de lo social. Gennep, ya a principios del xx, se percató de que las sociedades eran cada vez menos tabicadas, más abiertas, como diría Popper, o más líquidas, como dice Bauman.

Tuvieron que pasar más de 50 años desde la publicación del libro de Van Gennep para que el término flujo hiciera alusión directa a la muerte. Y será en el *Anti Edipo* donde Deleuze y Guattari describan las sociedades no tanto por sus compartimentos estancos, tal y como había hecho Gennep, sino por aquello que esos diques impiden. El problema del *socius*, decían, siempre ha consistido en codificar los flujos, lograr «que ningún flujo fluya si no está canalizado, taponado, regulado [...] flujo de mujeres y niños, flujo de rebaños y granos, flujo de esperma, de mierda y de menstruado, nada debe escapar». Según los esquizoanalistas, la pesadilla que recorre todas las sociedades antiguas no es otra que una descodificación generalizada de todos los flujos, como una gran blenorragia que lo inunda todo de pus e introduce la muerte en lo social. En definitiva, toda producción social no es más que eso: un sistema de cortes; una máquina que corta y codifica flujos. La descodificación daría lugar a un *socius* descabezado, desarticulado, desterritorializado y sin centro visible: especie de cuerpo sin órganos no jerarquizado ni estratificado, licuado y escurridizo.

Quizás Deleuze y Guattari fueron demasiado lejos al afirmar que lo que esas sociedades conjuraban con sus códigos era en realidad la ascensión del capitalismo, lo que ellos llamaban «el negativo de todas las sociedades». Pero es innegable que el Capital, que muchos

ven como la temida muerte de lo social, solo puede subsistir en esa descodificación de flujos. Para los autores del *Anti Edipo*, el capitalismo es la única producción social que funciona liberando los flujos del deseo, quebrando los rígidos códigos de la máquina territorial despótica que fue el Estado moderno. Del mismo modo, Bauman, Sloterdijk o Boltanski y Chiapello han identificado también el capitalismo con los flujos deslimitados que hacen estallar lo social. Deleuze y Guattari pensaron que el capitalismo no podría sobrevivir sin tabicar parcialmente esos flujos, que no podría subsistir en la pura muerte fluida en la que la vida se escapa por la cañería. De ahí que abogaran por una liberación total de esos flujos. Pero que la expresión capitalismo zombi sea cada vez más un pleonasma nos hace pensar que nuestro fluido modo de producción puede sobrevivir en un mundo cada vez más viscoso, menos compartimentalizado.

Por ello, autores como Žižek, aprovechando que Deleuze ya está muerto, no han dudado en calificarlo como «ideólogo del capitalismo tardío». En definitiva, nos dice el esloveno, el capitalismo actual ya nada tiene que ver con las producciones modernas y sus instituciones disciplinarias de encerramiento y normalización. Por el contrario, esta nueva formación, mucho más viscosa, menos rígida y tabicada, ha sabido teñirse con las babas y reflujos de los nuevos tiempos líquidos. Cambiante, licuante y seductor, el capitalismo actual adopta, dice Žižek, «la lógica del exceso errático», habla el lenguaje de la diferencia y de la diversidad, apela a la descentralización y al poder en red, se viste con los ropajes de la resistencia y de lo múltiple. Amorfo, aparentemente no jerarquizado, el Capital surge como flujo y productividad afectiva desbordante. Los flujos financieros recorren las arterias del planeta como potentes desterritorializadores, como un virus zombi desintegrador del organismo que se expande en milésimas de segundo.

El gran cuerpo sin órganos de esta novísima formación social se erige como una meseta abierta, poblada de intensidades que pasan

y circulan a un ritmo frenético. No hay embalse que lo detenga, no existe estructura social que no se vea impregnada por sus líquidos, no hay formación política ni estatal que no pueda modificarse a su paso. Cuerpo desarticulado, desmembrado, licuado: de ahí la potencialidad de su contagio. Recordemos la imagen de ese Terminator-líquido que aparece ya en la segunda entrega de la saga. Primera máquina que no funciona a base de cortes. Cual «universal concreto», utilizando la terminología de Žižek, la máquina-flujo determina al resto de formaciones, adquiere la forma, el rostro y la identidad de todo lo que toca. Proteo siniestro al que es imposible matar.

Sin embargo, sería ingenuo pensar que esta nueva formación capitalista ha terminado por eliminar de ella cualquier huella de sus diques pasados. Es curioso verificar cómo, al mismo tiempo que los nuevos líderes viscosos tararean el nuevo misal del *management* empresarial no jerarquizado, el flujo desterritorializado vuelve a territorializarse en segmentos una y otra vez. Pero, en vez de hacerlo sobre los antiguos y globales aparatos del Estado tradicional, se coagula a una escala micro, en lo que autores como Antonio Baños han denominado neofeudalismo, o feudaestatismo, añadimos. La horda de zombis intentando acceder a esos nuevos castillos postmodernos metaforiza a la perfección el horror que siente el capitalismo ante los nauseabundos flujos que ha liberado y no sabe ya cómo taponar.



GLOBALIZACIÓN. Sin ser una de las mejores películas de Romero, *Land of the Dead* (2005) es una potente alegoría de la nueva topología mundial globalizada. En el film, una legión de cadáveres vivientes, extenuados y hambrientos arrastran sus maltruchos cuerpos hacia la ciudad amurallada en la que se esconden los humanos todavía no infectados por el mal. Los muertos han invadido el planeta, y los pocos supervivientes sobreviven en una ciudad-gueto controlada por magnates y multimillonarios, que son los que gestionan los últimos víveres y suministros. La peculiaridad de estos zombis consiste en que han adquirido consciencia de su precariedad, de su alienación. Guiados por Big Daddy, un zombi afroamericano que parece el alter ego de Carrefour politizado, deciden asaltar el reducto humano para acabar con las diferencias y jerarquías. En la película, el hambre de carne humana cede paso poco a poco a la indignación ante la desigualdad global. Arriba parias de la tierra, en pie famélica legión, parecen cantar... Tal y como había pensado Marx, a una miseria global solo se la puede quizás contestar internacionalmente.

Land of the Dead es una metáfora del nuevo orden mundial, el mismo que produce fragmentación, desigualdad y pobreza por

doquier. Desde sus comienzos, Romero siempre planteó el zombi como metáfora política. Decía al comienzo de su carrera: «Mi trabajo consiste en hacer algo que nos recuerde que los muertos-vivos somos nosotros». Esta película, más explícitamente política que las anteriores, simboliza a la perfección el nuevo *apartheid* global que perpetúa la riqueza de unos pocos, a la par que fabrica pobreza, residuos humanos y desechos sin valor alguno. Romero nos presenta la imagen de una urbe postmoderna, rodeada de miserias postindustriales. Afuera se encuentra un basurero producido por un hiperconsumismo cuyo único destino es el desastre. Prepotente ante los cadáveres que quieren asaltarla, la ciudad de la película recuerda a esas comunidades amuralladas que crecen en la actualidad por todos lados del planeta, aisladas de la muerte y la degradación.

La globalización, tal y como se está produciendo en la actualidad, no es sino el fracaso de los proyectos emancipadores o, mejor dicho, su cara más oculta y perversa (tal y como ya Adorno y Horkheimer señalaran en su *Dialéctica de la Ilustración*). Se buscaba la universalización de los derechos en pos de un catolicismo socrático-cristiano y nos hemos topado con vacuolas crecientes de injusticia producidas en gran parte por un espíritu calvinista. Se anhelaba la producción de un sujeto abstracto, de derecho, y se desembocó en un musiliano zombi sin cualidades ni singularidad alguna. Se perseguía la repartición de los bienes y nos hemos topado con la mundialización de la miseria. Se creía que las crisis eran circunstancias preñadas de futuro y vamos comprendiendo que es el instrumento idóneo para que el poder global arrase y quemee los pocos territorios hasta ahora vírgenes.

Los discursos triunfalistas sobre el nuevo orden mundial vienen apoyados por la potente imagen topográfica de la esfera perfecta. El tropo preferido y más recurrente de nuestras construcciones político-económicas es circular: especie de cartografía traslúcida de la totalidad del globo que ha llegado a su punto álgido de civilización

y progreso. Es más que probable que esta esférica concepción del mundo se iniciara ya con la metafísica griega, tal y como señaló lúcidamente Peter Sloterdijk: de las esferas a los globos y de los círculos a las espumas y flujos la concepción espacio-temporal ha cambiado tanto en los últimos decenios que quizás sea necesario tornarnos geógrafos para poder dimensionar las consecuencias de estas metamorfosis. La primera de ellas, señalaron Negri y Hardt, fue el paso del imperialismo a la lógica del Imperio.

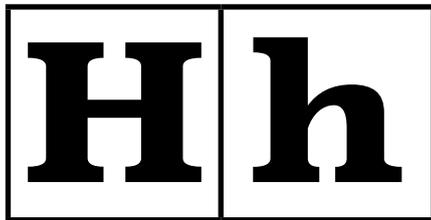
Tras el fin de la Guerra Fría y de las continuas crisis monetarias iniciadas en la década de los años 70, se hace evidente una transformación radical del marco de referencia político. Asistimos a la emergencia de una nueva forma de soberanía, caracterizada fundamentalmente por la desterritorialización y por los procesos de descentramiento: un poder en red, no identificado plenamente con un Estado soberano, sino difuso, complejo y global se establece más allá de fronteras y territorios. Si las fronteras delimitadas fueron el espacio de acción para la soberanía de los estados naciones, el Imperio, frente al imperialismo moderno, carece de centro y fronteras, se vuelve fluido, transparente, difuso. Vivimos, nos dice Bauman, en tiempos de una profunda redistribución mundial de la soberanía; se ha producido una redistribución del poder, «de los privilegios y los despojos, de la riqueza y de la pobreza, de los recursos y la desposesión». Y los nuevos ídolos que se levantan ante nosotros, tales como liberalización, desregulación, flexibilización y fluidez nos hablan de un Imperio acéfalo, informe, múltiple y deslocalizado; un imperio que todo lo envuelve con sus tentáculos. La modernidad tardía dio paso a esta nueva forma de soberanía, que como si fuera un virus, se extiende por la totalidad del planeta.

De forma similar a la *gated community* de Romero, Sloterdijk utiliza la imagen del Palacio de Cristal de Londres para describirnos gráficamente los procesos globalizadores occidentales. El palacio, construido para la Gran Exposición de 1851, se erige como me-

táfora de un capitalismo globalizado que produce la ilusión de la permeabilidad, la liberación y la apertura de las fronteras. Sin embargo, este espacio transparente se vuelve infranqueable para millones de masas periféricas que se hallan fuera de las difusas fronteras. El interior climatizado del recinto genera una falsa idea de apertura, a la par que segmentariza, excluye e impide el paso. Las nuevas sociedades «abiertas», transparentes y flexibles se vuelven fluidas para las mercancías, las operaciones financiero-comerciales y el turismo de masas; sin embargo, en su trastienda no son sino sociedades-fortaleza, búnkeres cerrados a la diferencia, productoras y creadoras de ciudades-miseria, tal y como Mike Davis las ha definido.

En este sentido, Mary Louise Pratt señala que la globalización ha venido acompañada de una desglobalización o una desmodernización: es decir, la gran narrativa del progreso, mantenida por sus más feroces defensores, oculta que los procesos globalizadores se producen a través de procesos predatorios de expropiación y desmantelamiento de otras formas de vida y de comunidades enteras. La globalización, que canta el estribillo del individuo, solo puede darse desde una previa des-singularización. El capitalismo financiero y especulativo se impone hegemónicamente a través de todo tipo de prácticas violentas, injustas y destructivas. Asistimos hoy, dice Pratt, al renacimiento de desigualdades que creíamos superadas y olvidadas, al retorno de la esclavitud, a la precarización más pura, al trabajo infantil y al tráfico de vidas humanas. Regresa el espectro de un colonialismo teñido con la retórica del marketing y la publicidad. Somos testigos de una refeudalización del mundo en la se confiscan los bienes comunales en beneficio de unos pocos, a la par que la soberanía de los Estados se debilita y la pobreza se universaliza y globaliza. Cada vez es más patente la inmensa masa de seres superfluos y de residuos humanos que el sistema produce. La globalización, dice Mbembe, condena a numerosas poblaciones al estatuto de muerto-viviente, daño colateral de un sistema voraz y predatorio.

Pero esta división ya no es tercermundista, ya no tenemos un Globo repartido por territorios según riquezas con fuertes y altas fronteras que impiden el paso, sino que el proceso de globalización atomiza y distribuye las aduanas a la par que la pobreza. Ahora, el tercer mundo se encuentra no solo en las partes más olvidadas de África, sino que espera agazapado a la vuelta de la esquina. Se equivoca Sayak Valencia cuando dice que la geopolítica moderna se divide en países postmodernos, postindustriales, postcapitalistas y post mortem. Habría que decir más bien que en todos late, de forma silenciosa, una pulsión de muerte autodestructiva. Todos producen muerte, precariedad y marginación en su propia casa. Todos son *postmoderindustcapitmorten*. Los inmigrantes ilegales saben muy bien que cualquier ciudad actual se encuentra atravesada por todo tipo de fronteras invisibles que la segmentarizan en todas direcciones, imposibilitando su acceso. Aunque es cierto que la Gran Esfera ilustrada ha terminado por producirse, si se mira de cerca se descubre que no es sino una enmarañada y burbujeante espuma, reflejo del champán Krug que George Soros sirvió mientras sus comensales masticaban el *filet mignon* en un restaurante de lujo de Manhattan el día que decidieron hundir el euro.



HAITÍ. El zombi no nace, aunque se hace en Haití, ese trozo de isla que visto en el mapa parece una boca abierta, amenazante. Literariamente, fue en la vecina Guadalupe donde por primera vez surge nuestro protagonista. Ahí lo situó Pierre-Corneille de Blessebois al escribir *El Zombi del gran Perú*, de 1697. Pero será en Haití, más de dos siglos después, donde el zombi se popularice con el libro de William Seabrook, *La isla mágica*, de 1929. En esos momentos, el zombi aparece identificado con los ritos y prácticas religiosas asociadas al vudú.

En Haití, hacer un zombi significa anular la resistencia y voluntad de un hombre mediante diversos procedimientos mágico-narcóticos. La finalidad perseguida es someterlo a la más extrema esclavitud. El *bokor* o sacerdote vudú es aquel que posee la capacidad de zombificar a alguien, esto es, de convertirlo en un auténtico pelele sin alma, razón o autonomía. Se dice que estos autómatas poblaban los cañaverales haitianos como mano de obra dócil y gratuita. Uno de los pocos casos atestiguados de esta supuesta práctica es el de Clairvius Narcisse, que después de ser zombificado durante varios años en la caña de azúcar, logró zafarse de su no-vida.

Dado que las vidas de los isleños no podían constituir en la década de los treinta material alguno para las plumas de los guionistas, sino solo mero *atrezzo*, los argumentos de las primeras películas de zombis trataban de la pobre occidental zombificada a la que era preciso sacar de ese coma letárgico: Madeleine, en *White Zombie*, y Jessica, en *Yo anduve con un zombie*, pueden considerarse como las versiones modernas del rapto de Helena por Paris.

Pero si algo tienen de valioso estas primeras películas de zombis, no es el trillado secuestro de la chica, aunque sea mediante la versión narcotizombi, sino el trasfondo en el que se desarrolla la acción, que no es otro que la no-vida de la plantación azucarera cuyo paradigma es Haití. Tanto es así que ya nadie recuerda a Jessica o a Madeleine, sino a Carrefour vagando por la isla de San Sebastián, con la mirada perdida pero penetrante, o a esa legión de hombres sin alma encadenados al ingenio azucarero haitiano. Se podría decir que la verdadera intención de esos primeros filmes es la de retratar la esclavitud de ultramar con la excusa de pintar el amor occidental.

Si Haití se acabó convirtiendo en el paradigma de la esclavitud moderna fue sin duda porque comenzó siendo uno de los modelos de revolución. Haití significa la sublevación, pero también la rendición. Imitando la gesta libertaria que el esclavo Zumbi dos Palmares llevó a cabo siglo y medio antes en el actual Brasil, Toussaint-Louverture y Jean Jacques Dessalines lideraron en la isla la revolución negra contra el sistema esclavista francés a finales del XVIII. Pero la independencia y libertad obtenidas durarían poco tiempo. El zombi simboliza la derrota del cimarrón sublevado. Y, en el fondo, el triste derrotero de la isla caribeña ha venido marcado por el amargo sabor ante las diversas colonizaciones, esclavitudes y miserias a las que se ha visto sometida.

Haití fue el primer país americano en abolir la esclavitud, el primero en sublevarse ante la colonización extranjera y, paradójicamen-

te, el primero en sucumbir ante las nefastas consecuencias de su espíritu revolucionario. Siendo una de las colonias más ricas de las Antillas y uno de los países caribeños con mayores recursos naturales, hoy, sin embargo, es considerado el país más pobre del mundo. La historia de Haití es el macabro relato de una agonía perfectamente orquestada y planificada por las potencias occidentales. Empezando por la deuda infinita que le impuso Francia, como precio de su independencia, y continuando con la ocupación estadounidense acaecida en 1915, la historia de la isla es un relato catastrófico. Poco más de un siglo bastó para llevar a Haití al estado de enfermo terminal en el que se encuentra actualmente. Golpes de Estado, dictaduras sangrientas y corruptas como la de la familia Duvalier, ocupaciones extranjeras que diezmaron los recursos naturales y económicos del país y catástrofes naturales constituyen toda una panoplia de desgracias que han ido convirtiendo a Haití en un escenario dantesco de miseria, inseguridad y muerte.

Tal y como afirma el economista haitiano Camille Chalmers, la historia de Haití es la historia de una verdadera fábrica de pobreza, un proceso continuado de pauperización y de destrucción del Estado soberano. Haití ha sido un laboratorio continuo de expropiaciones y obscenos pillajes por parte de distintos países extranjeros y de sus voraces multinacionales. Ejemplos de ello son los saqueos a las reservas de oro llevados a cabo por el Citibank, la compra masiva de territorios por parte de empresas americanas o la destrucción de su sistema agropecuario. La imposición del monocultivo de la caña de azúcar acabó destruyendo la autosuficiencia alimentaria de un pueblo desde su raíz. Además, la estratégica situación geográfica de la isla la ha convertido en los últimos años en el punto de referencia para el tráfico de cocaína, lo que ha favorecido el paulatino crecimiento de la violencia y la criminalidad en una sociedad ya marginalizada de por sí.

Haití es considerado hoy un Estado fallido, agónico y terminal. A pocos años del brutal terremoto que arrasó la isla, la reconstrucción sigue siendo una auténtica utopía. Según el informe «*Haiti. Human Security in Danger*», Haití supone un verdadero peligro para la vida humana. Las cifras son escalofriantes: el 80 % de su población vive por debajo del umbral de la pobreza, los campos de damnificados y de personas sin hogar crecen por todo el país, las enfermedades como el cólera se ceban con una población devastada. La buenas intenciones que movieron el bolsillo y las conciencias de ciudadanos, famosos y gobiernos tras el terremoto se esfumaron en el murmullo mediático cuando Haití dejó de ser noticia. Incluso, para desgracia de sus habitantes, la catástrofe natural ha servido de excusa, una vez más, para nuevas ocupaciones militares. Mientras que las tropas americanas campan a sus anchas por Puerto Príncipe bajo la filantrópica misión de garantizar la paz y el orden, el cólera y demás enfermedades producidas por el hambre, la pobreza y la insalubridad asedian a sus famélicos habitantes.

El terremoto, sin embargo, no hizo sino abrir una herida ya purulenta. El horror y la miseria llevaban tiempo instalados en la isla. En su momento, se afirmó que Haití era un laboratorio: laboratorio y escenario para la reconstrucción de un Estado ya muerto. Haití ha sido el escenario pionero de apropiación y vaciamiento, de desestructuración y agonía de una población llevada al límite. Sin lugar a dudar podríamos definirlo como el primer Estado zombi de la historia, en el que la muerte se ha insuflado lentamente, a través de políticas tan depredadoras y rapaces que han hecho imposible una hipotética recuperación. Tal y como afirma Jorge Aldao, la principal tragedia de Haití no ha sido natural ni causada por sus propios habitantes, sino la propiciada por la codicia de Occidente, que necesita estos páramos devastados, arrasados y pauperizados para mantener y fortalecer la riqueza sin límites de unos pocos.

El laboratorio Haití ha terminado por convertirse en paradigma de todo tipo de expoliaciones que se suceden a lo largo del planeta. La caña de azúcar, de origen asiático, ha regresado a sus antiguos manantiales, pero arrastrando la sombra de un Haití moribundo. Después de Brasil, con un 30 % de la producción mundial, los campos de India, China y del nordeste de Tailandia se encuentran cada vez más invadidos por este cultivo zombi. La epidemia Haití amenaza con extenderse cada vez más por todo el globo. La hierba de la miseria, como se la conoce allá donde se la implanta, acarrea todo tipo de deforestaciones, daños medioambientales y desgarros sociales. Las comunidades se ven expulsadas poco a poco de sus tradicionales terrenos, y los individuos se ven obligados a trabajar cortando caña en un régimen de esclavitud tolerada legalmente.

Las tierras haitianas, cercadas por los latifundios, explotadas por los monocultivos y asediadas por la basura y la mierda que Occidente ya no necesita, expelen su moribundo aliento, cual Valdemar cavernoso que reclama sus derechos desde el más allá. Sin voluntad, sin independencia, zombificada y anulada a lo largo de su historia por los diversos *bokors* venidos de fuera, Haití va a la deriva con la mirada perdida de Carrefour entre los campos de caña de azúcar. Pobre.



HAMBRE. Ello come, ello devora... Qué error haber dicho que caga y besa. En todas partes hambre, y no metafóricamente. La boca del anoréxico ya no vacila entre una máquina de comer, una máquina de cagar y una máquina de hablar... Todas las funciones y órganos quedan ahora subsumidos en grandes y abiertas fauces bulímicas que ni hablan ni digieren. Tan solo engullen. ¿Acaso alguien ha visto a un zombi cagando? La única finalidad sin fin es comer y comer y comer... Además, la Pantera rosa ya no pinta la pared de color rosa para fundirse en el entorno. Qué error haber puesto ese ejemplo. Si Deleuze y Guattari hubieran visto el clásico de Romero habrían elegido más bien la secuencia de la Pantera rosa en la que todo el universo queda fagocitado por una aspiradora, incluyendo a ella misma y hasta el aparato. ¡Eso sí que es una máquina de antiproducción! Y es que nuestro mundo se divide, cada vez más, en dos partes: por un lado, fauces multinacionales que lo devoran todo a su paso y, por el otro, bocas que imploran las pocas migajas que quedan. Ya no se deviene imperceptible, se deviene voracidad especulativa o hambre. El zombi, en su ambigüedad, representa estos dos aspectos.

La iconografía zombi nos ha acostumbrado a la imagen del muerto viviente como un cuerpo asediado de forma incontrolada por todo tipo de pulsiones sin dominar. Si algo caracteriza al zombi es la incapacidad del *gobierno de sí*: rabia e ira parecen definirlo. Pero, fundamentalmente, es el hambre el mayor impulso que pone en movimiento al muerto. El zombi es el hambre. Ansia incontrolable de comer. Parafraseando a P. Levi, en su aterradora descripción del *Lager*, podríamos afirmar que el zombi no es otra cosa que hambre, un hambre tan incontrolable como insaciable. No hay otra pulsión capaz de sacar de su apatía al cuerpo-muerto, pues la pulsión de muerte es únicamente un medio para darle algo que morder al zombi. El muerto viviente se encuentra más allá del principio de placer, pero también de *Thánatos*. Solo el deseo irrefrenable de comer, de devorar sin contemplaciones cualquier cosa que se cruce en su camino, lo pone en marcha. Como en el tiempo-yonqui de Burroughs, el zombi solo sale de su inercia con el tiempo-alimento: la carencia de comida lo convierte en una piltrafa vacía, que vaga sin rumbo en busca de algo que llevarse a su pútrida boca.

Resulta desalentador pensar que si alguna vez volvemos de la muerte, la única pulsión obsesiva que guiará nuestro renqueante paso será la de alimentarnos. En el zombi, la pirámide de Maslow se ha derrumbado por completo, dejando tan solo la base alimenticia. Incluso en series menos zafias que las producciones masivas, como en la francesa *Les revenants*, los muertos vivientes viven casi exclusivamente para comer. La muerte parece traer consigo un vaciamiento general de nuestras tripas. Es posible que la muerte no sea más que ese agujero negro sin fondo que es preciso llenar y llenar para sentir que algo de vida pone en marcha al putrefacto organismo. Antaño, morir socialmente significaba romper los vínculos con los demás. En la actualidad, la muerte social lleva aparejada, además de la hambri-
na afectiva, la material, que se hace omnipresente.

Nuestra imaginación está poblada de todo tipo de zombis: enfermos contagiosos, lunáticos enrabiados, muertos putrefactos cuya única finalidad es deglutir todo aquello que conserve un rastro de vida... El apetito voraz asedia al no-muerto. El hambre, cual pálido fantasma, también acecha al mundo. La metáfora de un hambre irreprimible deja de ser un mero tropo al repasar unas cuantas cifras oficiales. Los cuerpos famélicos y desgarrados que salen de sus tumbas, desesperados por conseguir un pequeño jirón de carne humana que calme sus ansias, resultan sobrecogedores y hasta familiares si echamos una rápida mirada al mundo que hemos creado. La globalización del hambre y la miseria, la precarización extrema de la vida y la muerte a causa de falta de alimentos y las crisis alimentarias se han vuelto situaciones cotidianas y aceptadas de forma pasiva, casi sin ninguna resistencia. Observamos acriticamente cada día en nuestros televisores cuerpos desnutridos y hambrientos que nos miran desde lejos, al tiempo que zampamos nuestra comida industrializada. Legitimamos el hambre. *Somos hambre viviente.*

Más de 900 millones de personas, según los datos de la FAO, sufren problemas derivados de carencias alimenticias. La pobreza y miseria absolutas, sumadas a la falta de infraestructuras, los desastres climáticos y las crisis alimentarias producidas por la especulación financiera nos están llevando a una situación verdaderamente insostenible. Como bien afirman Mónica Vargas y Olivier Chantry en su *Informe sobre el hambre (Navegando por los meandros de la Especulación Alimentaria, 2011)*, esta situación no es coyuntural ni fortuita. Las crisis alimentarias, como todas las demás crisis, son rentables y dan muchos dividendos a aquellos que especulan y trafican con vidas humanas.

Si, durante los primeros siglos de la Modernidad, gran parte de la reflexión política y económica trataba de pensar la manera de evitar la temida *disette*, la escasez de alimentos que propiciaba la temida insurrección, a finales del XIII, el clérigo Joseph Townsed, musa de

Malthus y de Darwin, comenzó a especular en sentido contrario. En su *Disertación sobre las leyes de pobres*, dictaminó que el hambre no debía suprimirse de lo social. «El hambre, escribía sin sonrojarse, no es solamente una presión sutil, sino que puede ser el motivo más natural para que la gente sea industriosa y trabajadora y realice los esfuerzos más poderosos». Como sugería Polanyi en *La gran transformación*, con estas premisas desaparece el derecho humano pues el hambre ocupa el puesto de la ley. «El hambre, continúa Townsend despiadadamente, doma a los animales más fieros; les enseña decencia y civismo, obediencia y sujeción a los brutos, a los más obstinados y a los más perversos». El hambre, para el liberalismo que comienza en ese momento y para las descendencias que tuvo a partir de ahí, es la nueva ley natural que todas las legislaciones deberían introducir como clave de bóveda.

Como ya se ha aludido, la escasez no solo sirve para domesticar a los zombis que somos sino que se produce artificialmente para especular con los precios, sumiendo a la población en un hambre tan atroz como generalizada. Así, por ejemplo, el precio de los alimentos de consumo básico se ha disparado los últimos años entre un 70 % y un 80 %. Alimentos como el trigo, el maíz o el arroz, tras el vendaval de las burbujas inmobiliarias, han aumentado su valor en el mercado hasta un 160 %. Los cotizados parquétts de los mercados mundiales comercian y especulan con víveres y alimentos básicos, con hambre y pobreza y, en definitiva, con vida y muerte. El llamado GSCI es el índice de Productos básicos que los banqueros de Goldman Sachs comenzaron a incluir en sus listados de inversión desde comienzos de los años 90. El cacao, la carne de cerdo, el trigo o la soja, gracias a dicho índice, se cotizan al mismo nivel que las inversiones en tecnología, en inmobiliaria o en armamento. O, peor aún, puedes llevar un móvil de última generación en el bolsillo y nada que llevarte a la boca...

De este modo, como afirma Albert Sales, el mercado agroalimentario ha pasado a estar controlado y dominado por las grandes cor-

poraciones y multinacionales de la alimentación, que son las que determinan los precios, las relaciones con los productores y las ventas con los minoristas. La compra masiva de tierras, la implementación de la alimentación industrializada y la especulación financiera con productos de primera necesidad han provocado que millones de personas se hayan visto avocadas al hambre más absoluta y a la miseria más inefable. En África, por ejemplo, se está llevando a cabo una nueva *enclosure* que expulsa a las poblaciones de los territorios tradicionalmente cultivables. El objetivo es atiborrar los estantes de los supermercados del primer mundo. Como se sabe, gran parte de esos alimentos acaban obscenamente en la basura.

Solo algunos datos, extraídos del Informe de Vargas y Chantry, deberían hacer sonar las alarmas: así, por ejemplo, los oligopolios de tierras cultivables son cada vez más obscenos. El control de tierras y de productos de alimentación básico está en manos de multinacionales como Carrefour, Wall-Mark, Kraft o Nestlé (en Vietnam, el 40 % del arroz que se cultiva pertenece una gran empresa); asimismo, se calcula que el 50 % del cerdo que consumimos procede de granjas industriales. No es exagerado, por tanto, afirmar, como lo hace Frederick Kaufman, que en nuestra actual cadena alimentaria son los banqueros y los agentes de bolsa quienes se encuentran en la cima. «Son —afirma— los carnívoros del sistema, los predadores del resto del mundo». Mientras tanto, una gran parte del mundo se ve consumida e invadida por el hambre viviente, un hambre animalizadora que, como afirmaba Levi, no permite pensar en otra cosa que en calmar sus obscuras ansias.

A Paco Vidarte, que supo devenir horda y multitud...

HORDA. Un zombi, dos zombis, tres zombis, cuatro, cinco, seis... ¿Cuántos hacen falta para crear una amenaza zombi? Los muertos vivientes detestan el singular. Salvo en raras ocasiones, un zombi aislado no produce terror, sino tan solo inquietud. O hilaridad. Un grano no hace granero... En *Les revenants*, la serie francesa de Fabrice Gubert, los muertos solamente comienzan a aterrar cuando su número es indefinido, precisamente en el último capítulo de la primera temporada titulado *La horda*. En las entregas previas solo generan cierta angustia, pero cuando crecen en número... La pregunta que hay que formular no es tanto ¿por qué nos dan miedo los zombis?, sino ¿por qué nos aterra el plural que parece simbolizar el muerto-viviente?

Antropológicamente, el término horda se utilizaba hace décadas para designar a los grupos humanos del paleolítico, ahora denominados más correctamente cazadores-recolectores. El cambio de nombre vino determinado por el carácter peyorativo del término horda,

pues arrastraba el sentido de violencia y de primitivismo salvaje con el que se denominaba desde tiempo atrás a las hordas hunas. Así, cargado de barbarie, lo usa también Freud al hablar de la *Brüderhorde*, la que en *Tótem y tabú* acaba con la ley paterna y hasta con el mismísimo Padre. El significado de horda es el de un grupo humano numeroso, sin jerarquía ni ley, violento, sin orden ni concierto, sin moderación ni disciplina, sin escrúpulos; casi inhumanos, se podría decir. Por esta razón semántica, se utiliza cada vez más la expresión horda de zombis para hablar de los muertos vivientes. *La horde* fue el título que acertadamente eligieron Yannick Dahan y Benjamin Rocher para su película de zombis del 2009. En la actualidad, horda se sigue usando para desprestigiar a un grupo numeroso de humanos que exige el cumplimiento de sus derechos.

Freud no solo abusó del término en cuestión para hablar de aquellos primitivos parricidas sin ley, sino también para describir el fenómeno masivo con el que el siglo se estrenaba. «Así como el hombre primitivo sobrevive virtualmente en cada individuo, también toda masa humana puede reconstruir la horda primitiva», escribía el psicoanalista en *Psicología de las masas*, ya en pleno 1921. Bucear en la mente colectiva, por moderna que fuera su aparición, significaba para Freud un ejercicio paleontológico sin igual. Si dentro del individuo se escondía un *thánatos*, (¿un zombi?), una pulsión de muerte que, descontrolada, podría hacer saltar lo social, en la horda moderna habitaba algo más primitivo y peligroso que una mera pulsión mortífera. Lejos queda el baudeleriano «hombre de las multitudes», para quien el arte de devenir *foule* y bañarse en la muchedumbre era un placer reservado a unos pocos. Perteneciendo a una minoría dirigente, era lógico y normal que el vienés sintiese un miedo ancestral ante los procesos democráticos que la horda-masa comenzaba a exigir en esos momentos.

José Ortega y Gasset, aun portando el plural en sí mismo, sentía el mismo miedo pánico que Freud ante las masas rebeladas. Aunque

rara vez utiliza el término horda, sus papilas gustativas lo saborean cuando pronuncia masa. «Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley», escribía en 1929. Y es que, para este señorito madrileño, la sociedad humana era naturalmente aristocrática, y todo lo que se saliera de la jerarquía desembocaba necesariamente en lo asocial y, por lo tanto, en lo inhumano. La Razón vital del individuo se opone en Ortega a la no-dicha Irracionalidad moribunda de la masa. Aunque es cierto que en ocasiones le sabe ver a la masa un *côté* favorable, la balanza de su prejuicio le inclina siempre a contemplar la pluralidad humana como si fuera la masa-barbarie de tipo freudiano. En Ortega se resume a la perfección *El desprecio de las masas* al que alude Sloterdijk. De esta forma, podía escribir que la nobleza se caracterizaba por las obligaciones, *noblesse oblige*, y la masa, por la injusta exigencia de derechos. En los últimos años, ha sido Balibar quien ha denunciado esta *crainte des masses*. No podemos obviar, por otra parte, que precisamente en el 29, cuando la bolsa de Nueva York se hundía y las masas reclamaban sus derechos, Bernays comenzaba a utilizar las tesis freudianas para gestionar, moldear y dirigir a la horda. La naciente sociedad del consumo supo estimular los deseos e instintos más recónditos de aquello que ya Platón denominó Gran Bestia para convertirla en una masa-homogénea y estupidizada por el brillo de las mercancías.

Después de le Bon y de Gabriel Tarde, fue Canetti quien, además de ver ese lado maligno que la horda arrastra, realizó una de las mejores taxonomías de las masas. Ante la ceguera de Freud o de Ortega, que percibían la masa de forma monolítica, Canetti intentó clasificarlas con más precisión. Y, en vez de utilizar el término horda, se inclinó más hacia el término muta, del francés *meute*, jauría. Ver a los primeros hombres como una jauría de perros cazando a su presa le hacía flaco favor a la percepción de lo que más tarde se llamaría multitud. Pero si para Canetti hay algo que distingue la *meute*,

contemplada como manada o jauría, de la masa no es solamente la imposibilidad de jerarquización de la misma, sino también el sentido de motín, de levantamiento, que la muta arrastra del antiguo francés. La muta, como ha señalado Vásquez Rocca, es la agrupación humana que huye de todo tipo de jerarquías y cuyo ser más íntimo está habitado por un espíritu de subversión.

La manada, decía Deleuze recogiendo parte del testigo de Canetti, irrumpe como una potente línea de fuga desterritorializadora. Crece como un rizoma, esto es, no hay en ella estructura genealógica vertical, jerárquica o arborescente. Es, por el contrario, informe, caótica, abierta, siempre nomádica, nunca sedentaria. No hay estructuras filiativo-genealógicas en ella: la familia, la raza, la sociedad, el Estado forman segmentos identitarios de filiación. La horda-muta no posee familiarismo alguno, no hay en el zombi identidad de clase, de grupo ni de comunidad. Como un virus, como una manada de ratas, una madriguera sin centro ni final, se expande, arrasa todo a su paso, se propaga rápidamente. Si el zombi te muerde, devienes horda. Todas tus estructuras y segmentaciones (madre, padre, hijo, médico, profesor, presidente, etcétera) se desvanecen, se contaminan. Como sucede en la serie *Les revenants*, por más que el zombi vuelva de su tumba para recuperar sus filiaciones perdidas (amores truncados, peleas entre hermanos que acabaron trágicamente, recobrar la familia que se abandonó tras un suicidio), la horda lo reclama: el zombi es y solo puede ser horda.

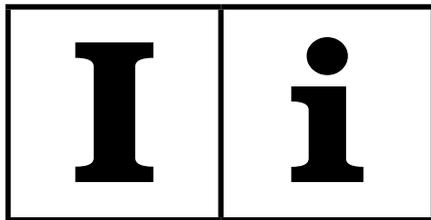
Este carácter rizomático, no jerárquico ni filiativo de la horda, es lo que Deleuze y Guattari señalaron como *multiplicidad*. Posteriormente, Negri y Hardt tradujeron las multiplicidades deleuzianas por la multitud como figuración política alternativa a las narraciones hegemónicas, jerárquicas y excluyentes de la comunidad. En las luchas globales, la multitud es un conjunto de singularidades autónomas, no homogéneas entre sí. No hay en ella principio identitario alguno: ni pueblo, ni nación ni clase social. La multitud es definida,

literalmente, como la nueva horda nómada, la nueva raza de bárbaros que surgirá para invadir y evacuar el imperio. Estos nuevos bárbaros trazan nuevas sendas y se definen, fundamentalmente, por la deserción, el éxodo, el nomadismo y el sabotaje. Representan el contra-Imperio. Se caracterizan por estar en contra. No es una clase social concreta ni está formada por un grupo determinado de la sociedad. La multitud nos inviste, devenimos multitud. Mutamos en ella. Los parias de la tierra se levantan contra el régimen vampírico del Imperio que se mantiene a costa de succionar la sangre del trabajo vivo-muerto.

En definitiva, para Negri y Hardt, el miedo a la masa-multitud es el miedo a la profunda voluntad de estar en contra, de construir otros terrenos y otras sendas, miedo a cuestionar el poder hegemónico y excluyente, miedo a exigir derechos. La multitud como sujeto político está formada por nuevas subjetividades y figuras de la resistencia productivas, creativas, en perpetuo movimiento y transformación. La multitud, la horda, la *foule*, no se detiene, no para de mutar. Como un flujo, es imprevisible y caótica. Es quizás ésta la razón de que tanto nos asuste e inquiete. Como dice Manuel Delgado, la masa es una energía impaciente, «que no permite aplazar sus objetivos». Por todo ello, a lo largo de la historia, esa pulsión mortífera que nos transforma en horda ha querido reprimirse, limitarse, desviarse de múltiples formas.

Ahora bien, frente a las resistencias freudiano-orteguianas a la horda, las tesis negristas son, en ocasiones, extremadamente románticas. En realidad, la mayoría de las veces se deviene horda o multitud de forma involuntaria. En un Imperio global y licuante que intenta arrasar con las luchas locales, condenando a la marginación y la precariedad a millones de personas, la horda es hoy la masa marginada y empobrecida, exiliada de todos sus espacios comunes. Los pobres son los parias, los nuevos *damnés* de la tierra, sin comunidad ni clase social que los acoja, cuyas luchas violentas e informes distan

mucho de ser idílicas mutaciones o flujos nomádicos. Al otro lado se encuentra la horda-zombi-digital, la masa que Byung-Chun Han, quizás con un tufo demasiado orteguiano, ha calificado en los últimos años como *enjambre digital* estupidizado, agrupación inter(des) conectada sin posibilidad alguna de un nosotros colectivo.



INHUMANO. «No hay humanidad en los ojos de un zombi», afirma Stephen Brett Greeley. Cuencas vacías, grises, mirada perdida hacia la nada más desoladora, sin sentido alguno que descifrar tras ella. La humanidad se define por el reconocimiento de lo humano en el otro, es decir, por un marco de inteligibilidad que nos hace semejantes al otro. Pero nada humano, y mucho menos divino, parece haber en aquellos zombis que vuelven de la muerte, sin poder desprenderse de ella, por mucho que se agiten. Inhumanos, permanecen *demasiado* inhumanos... Para Lévinas, la ontología de lo humano viene marcada, principalmente, por la capacidad que poseen los hombres de distinguir la humanidad en el rostro del otro sin que deje de ser otro. Enfrentarme cara a cara con el desconocido y ser capaz de ver en él a un semejante es la respuesta ética que la alteridad nos reclama y exige, conservando a la vez su misterio.

Podríamos afirmar que el zombi es el que carece de rostro. Hermanos, maridos, esposas, hijos y vecinos pierden por completo su singularidad, su rostro humano, cuando son transformados por la epidemia, nihilizados. La fría distancia y el desconocimiento absoluto hacen percibir al zombi como un monstruo inhumano, carente

de emociones y empatía. Y su mirada perdida produce la misma respuesta de desafección en quien lo contempla sin reconocer su posible humanidad. El zombi es parecido a la Gorgona. Si lo miras sin reconocer su rostro te conviertes en uno de ellos, pierdes la humanidad que creías poseer. Ésta es la paradoja que sobrevuela todas las películas de zombis: solamente puedes sobrevivir en un mundo zombi comportándote peor que ellos, deshumanizándote. No ver el rostro del zombi, su esquiua humanidad, multiplica la epidemia.

Te conviertes en un zombi cuando ya no significas nada para los demás, cuando eres escoria asignificante que ha perdido la capacidad de captar la mirada de los demás. La humanización comienza con el lenguaje. Hombre es el término con el que se autodenominan muchas tribus y bandas. Así se excluye a los demás de ese prestigioso club de humanos en el que, por otra parte, nadie es socio permanente. Alemania, sin ir más lejos, significa «todos los hombres», del germano antiguo *all-manis*. No es de extrañar que con esos comienzos plantearan una Solución Final de tal envergadura. Solamente los nazis pudieron cometer su holocausto con un previo trabajo de des-significación. Los judíos tenían que dejar de ser ale-manes, es decir, humanos, es decir, significativos, es decir, reales, antes de entrar en las duchas de la muerte. La deshumanización es un previo trabajo en la lengua. Por eso los zombis no hablan. Al igual que el bárbaro, el zombi es *a-lógos*. Los muertos vivientes son las letras de un abecedario que vagan en busca de sentido, de reconocimiento. ¡Mírame! ¡Reconóceme! Parecen implorar esos ojos turbios.

El cuerpo humano, antes cálido, y la materialidad compacta de la carne se transforman en un simple saco de huesos gélidos, con jirones putrefactos, colgando, a punto de desprenderse. Cuerpos vacíos de contenido y de alma que, como dice Brett Greeley, arrastran su oquedad, vagan sin rumbo fijo. El zombi es un signo sin significado, pero ese significativo está podrido. El zombi es el signo de nuestro tiempo; es un cuerpo que ha perdido por completo su humanidad, su espíritu,

mas también su letra, que hiede, pues no remite ya a nada. Y cuando se pierde todo esto, lo que resta en nosotros es abominable, monstruoso, inhumano. Es posible que el miedo incontrolable que despiertan los muertos vivientes en nuestro imaginario colectivo tenga que ver con el miedo inconsciente a la pérdida de humanidad, de sentido, que late en nosotros. Existir y significar siempre han tenido el mismo significado.

En el fondo, parece como si la mirada del zombi nos recordara la fragilidad y contingencia del concepto de humanidad. Basta con echar una mirada al siglo pasado para comprobar el fracaso rotundo que supuso el universalismo ilustrado y su optimismo moral en la condición humana. El grado cero de la humanidad se hizo patente en el horror de los campos, en la experiencia de las guerras y en la falacia oculta de los derechos humanos que, como recuerda Agamben, son en realidad nacionales. ¿Acaso es esto un hombre?, se preguntaba Levi, intentando rescatar la dignidad de los humillados y los vencidos de la mierda, del fango y del hambre eternos. El *Lager* dejó al descubierto la superficialidad insignificante del ser humano, así como la fragilidad de los vínculos sociales y la contingencia de los valores éticos. Ya advirtió de ello Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*, cuando definió la historia de la humanidad como un «lúgubre matadero, en el que se suceden los estragos, las masacres y la crueldad».

Nada hay más irrisorio que lo humano, amenazado constantemente por el sinsentido. Recordemos la sentencia de Malraux cuando afirmaba que si bien se necesitan nueve meses para crear a un hombre, basta un único día para acabar con él. Lo humano funciona siempre como una norma diferencial, es decir, solo tiene lugar estableciendo los límites, las fronteras con lo no-humano, con lo sub-humano, con lo inhumano. Construimos el ideal de humanidad rechazando lo radicalmente otro, lo diferente, aquello que no es como nosotros, pero sobre todo excluyendo aquello que en definitiva no es. Si bien el Ser se dice de muchas maneras, el sentido principal del Ser es el

de Humanidad. Quizás por ello, afirma Nicolás Grimaldi, debemos entender lo inhumano y lo monstruoso como categorías intrínsecas a la humanidad; son incluso las formas más comunes que tienen los hombres de asumir su propia humanidad rechazándolas. Parafraseando a Sartre, podríamos decir que el zombi de la nada habita en nuestro ser más íntimo, como un gusano. Lo inhumano, en definitiva, siempre nos enfrenta cara a cara con esos estados frágiles en donde el hombre limita en los territorios de lo animal. Si Terencio levantara la cabeza, quizás hoy declamaría «nada de lo inhumano me es ajeno», al comprobar con qué facilidad deshumanizamos al semejante y nos volvemos indiferentes a su tragedia.

En gran parte, los procesos de deshumanización han consistido milenariamente en convertir al semejante en lo radicalmente otro, en la Otridad. René Girard, durante años, ha estudiado este proceso en sus tesis sobre la formación de chivos expiatorios. El primer paso para ello es sencillo: basta con considerar al otro como algo carente de diferencias, ajeno a mí, y percibirlo como una auténtica amenaza hacia mi vida y mi existencia. En definitiva, se trata de concebir al otro como menos humano, como un error dentro de la humanidad, especie de tara o desviación en la norma. Así, lo inhumano es el monstruo moral, el que amenaza mi existencia como hombre. Este otro radical se caracteriza por ser un monstruo peligroso, pero todavía significativo, pues aterroriza y da sentido a nuestras vidas.

Pero con el zombi nos enfrentamos quizás a un proceso distinto. El zombi no es el radicalmente otro, sino el otro menos que nada. A este proceso, Judith Butler lo denomina otrorizar o extranjerizar, es decir, «crear una distancia simbólica y emocional» lo suficientemente amplia para que el otro deje de interesarme y me resulte completamente ajeno. El otro se animaliza, se bestializa, se deshumaniza, pero sobre todo se nihiliza: son vidas que no merecen ni un duelo, son aquellas vidas cuya pérdida no es llorada, afirma Butler. El otro ya no es lo que carece de diferencias, el monstruo informe, sino lo in-diferente. Es mucho

más fácil y moralmente más aceptable acabar con aquello que no es humanamente reconocible, con aquél que no solo no es como nosotros, sino que tampoco pertenece a un vosotros, ni siquiera a los otros.

La des-realización del otro es esa técnica, utilizada normalmente por el ejército, que marca una distancia tal que nos vuelve indiferentes ante la muerte de alguien que, en definitiva, no es un semejante. Se trata de excluir al otro de nuestra humanidad: el desprecio al otro se construye a base de ignorar su historia, su individualidad, borrando en él toda señal de identidad y de semejanza. El zombi no es ya el Enemigo, sino simplemente la basura que se apila hasta la llegada del camión. Este proceso representa la banalización del mal, ese horror contemporáneo que nihiliza al otro de manera tal que su suplicio se transforma en caricatura o necia mueca. Recordemos las terribles imágenes de las torturas en la prisión de Abu Ghraib, en las que la banalización y la separación emocional hacia el otro adquirieron un grado inaudito: el enemigo no es siquiera enemigo, es un perro al que arrastramos con una soga; un cadáver con el que nos fotografiamos y posamos sonrientes, como si nos encontráramos en un complejo vacacional.

Resulta claramente sintomático que la alteridad comience a emerger en la cultura de masas contemporánea bajo la figura del muerto viviente. No hay historia zombi que no relate este proceso de des-realización, deshumanización y nihilización del otro. En los primeros capítulos de *The Walking Dead*, Rick Grimes, el protagonista, aún es capaz de sentir piedad y conmiseración hacia los zombis. Después de matar a un vecino, aplastándole la cabeza con una pala, los remordimientos morales le sobrevienen y no puede con el peso de la culpa. Sin embargo, un niño que se encuentra a su lado intenta tranquilizarlo y le dice citando perversamente a Primo Levi: «No te preocupes. Eso no era un hombre».

Toda epidemia zombi comienza con la deshumanización: que los muertos se levanten de sus tumbas y solo quieran devorarnos supone un

peligro absoluto para la humanidad. El muerto en vida comienza siendo una amenaza mortal cuya eliminación refuerza nuestra existencia. Al ser menos que humanos, matar a un zombi no supone dilema ético alguno. Por el contrario, una vez transformados, deshumanizados, es fácil acabar con ellos. Mi existencia depende de ello. Expulsado de todo lo humanamente semejante, la muerte, tortura o mutilación del muerto viviente no produce ningún tipo de inquietud moral. Pero el zombi no es el aterrador monstruo tradicional. Solamente al comienzo produce miedo, pavor, terror. Después se los aplasta como a una cucaracha inmundada, se los borra como a un signo que no debiera haberse escrito. Si Kafka hubiese nacido ahora, Gregorio Samsa habría sido un zombi. Los muertos vivientes no producen lástima, pero tampoco terror. Son irrisorios. Se los apila desnudos como si fueran prisioneros de Abu Ghraib. Por eso hay tantas películas cómicas de zombis, porque el sinsentido es lo que más hace reír.

La atroz banalidad de la vida humana se vuelve patente en la facilidad con la que se deshumaniza y pierde todo valor político, social y ontológico. Lo inhumano, afirma Butler, es «lo que está más allá de lo humano, lo que es menos que humano, la frontera que afianza lo humano en su ostensible realidad». La experiencia de los campos nos ha dejado un claro ejemplo de estos procesos de construcción de lo social y lo político gracias a la exclusión y la deshumanización del otro. Frente a la vida humana, la vida inteligible, significativa, surge la vida precaria, ininteligible, suerte de *nuda vida* suspendida de la humanidad, carente de todo valor político y, en definitiva, de todo valor. La construcción de lo inhumano es, en definitiva, la experiencia de destrucción de un hombre. Negar todo lo humanamente reconocible en el otro, borrar en él todo aquello que lo hace humano, transformarlo en un desecho de humanidad, en una piltrafa, es lo propio de sistemas políticos que hacen de la gestión de la vida y la muerte su finalidad y condición de existencia.

INTELIGENCIA EMOCIONAL. Aunque a algunos todavía les pueda parecer extraña y paradójica la asociación entre inteligencia y emoción, durante los últimos años ha crecido de forma exponencial la publicación de libros, artículos, cursos y congresos al respecto. Se podría decir que la inteligencia emocional es la nueva «religión» del momento, cuyo número de adeptos aumenta sin parar. Este crecimiento solo ha sido igualado o superado por la mitología zombi, que representa todo lo contrario. Y es que son precisamente esos zombis descerebrados, cada día más cotidianos y presentes en nuestras vidas, los que además se encuentran des-emocionados. Por decirlo pascalianamente, ni sus corazones tienen razones que sus cerebros desconocen, ni sus cerebros, emociones. Si algo caracteriza al muerto-viviente es, precisamente, su apatía: el zombi es un *a-pathos*. Todo aquello relacionado con lo pasional o emocional del alma, excepto la rabia, le es ajeno.

Tanto el zombi como la inteligencia emocional tienen la misma edad. Fue a partir de los años 20 cuando Thorndike comenzó a hablar de la inteligencia social, la misma que más tarde, a partir de los 80, pasaría a llamarse emocional con la pluma de Goleman. Bajo

ese rótulo se intentaba descubrir otras inteligencias interpersonales e intrapersonales cuyo presupuesto común era la sociabilidad de los grupos. La empatía y el control de las emociones constituían el fundamento de cualquier comunidad humana pacificada. No hay que olvidar que Ortega, quizás uno de los padres intelectuales no declarados de esta disciplina, hablaba de razón vital y del sentido deportivo y festivo de la vida pocos años antes de que occidente descubriera la figura del zombi haitiano de la mano de William Seabroock, en *La isla mágica*. No es aventurado establecer alguna que otra relación entre fenómenos distintos y alejados si se observan demasiadas coincidencias temporales, y entre el zombi y la inteligencia emocional las hay... Tampoco hay que olvidar, como hemos dicho en la entrada de «Horda», que si leemos la descripción que Ortega hiciera de las masas rebeladas, sin razón-vital alguna, se nos antojarán parecidas a las hordas de zombis que pueblan nuestro imaginario.

Cuando una nueva disciplina se presenta con los ropajes de la originalidad es saludable sospechar de sus innovadoras y neutras pretensiones. Y si a la ignorancia de los adeptos le sumamos las pocas lecturas que a sus espaldas tienen los nuevos gurús, es fácil, aunque errado, ver a éstos como pioneros en la materia. La inteligencia emocional se presenta como un instrumento supermoderno e innovador con el que controlar los impulsos, regular los estados de ánimo, ahuyentar la angustia, digerir la indignación, la ira y la cólera para que no interfieran en nuestros asuntos personales y sociales. No se entiende bien la excesiva atención prestada a autores como Goleman a no ser que se desconozca la excelsa y basta tradición de la Antigüedad, pues el control de las pasiones siempre fue una de las materias más concurridas de la sabiduría greco-romana.

Epicuro, Zenón, Lucrecio, Cicerón y Séneca tallaron sus nombres en el cielo de la posteridad describiendo esa tempestad pasional que el sabio atempera desde su roca. *Suave mari magno...* Mas lo que en éstos fue poesía lúcida y preparación para la muerte se convierte hoy

día en prosaica psicología de mesilla de noche. La inteligencia emocional no es heredera de toda esa vasta tradición antigua, ni tampoco del emotivismo humeano, aunque a veces estos nuevos gurús salpiquen sus textos con citas hasta del mismísimo Buda. Su linaje más directo se hibrida con los libros de autoayuda y crecimiento personal que se popularizaron al finalizar la década de los años 70. Su Biblia siempre fue el *best seller* de Wayne Dyer, aunque también podemos encontrar resonancias lejanas de la cristiana y de su interioridad sometida... Se podría decir sin equivocarnos que *Tus zonas erróneas* fue la contrapartida emocional a los iracundos y asociales zombis de Romero. Toda esa *literatura* a lo *new age* se erigía como un dispositivo para la reinserción y rehabilitación del zombi real, de aquél que había sido políticamente expulsado del sistema, o al menos para que la masa dejara de sentirse pasivamente muerta y despersonalizada. Pero la reinserción prometida nunca los devolvía al sistema perdido, sino a un espacio fantástico que desactivaba cualquier tipo de rebelión, al limbo eterno de los zombis.

Es cierto que la circunstancia social en la que surge la *ataraxia* de un Epicuro es en parte parecida a la que produce la autoayuda emocional de un Dyer o un Goleman, pero ni los propósitos ideológicos ni las soluciones son las mismas. Lo que ha venido a llamarse Sabiduría griega nace como réplica al declive de las instituciones socioeconómicas en el periodo helenístico. El comunitario Jardín de Epicuro es una respuesta de protección frente al desplome de la *polis* y de su tradición redistributiva. El sabio es aquél que puede seguir viviendo aunque lo social se haya hecho añicos. ¡Retirémonos al Jardín de la amistad pues la política ha fracasado!, dice el sabio. Los libros de autoayuda tienen parecida función, pero el jardín comunal se ha transformado hoy en la maceta de tu terraza: dado que las instituciones de protección se han colapsado por la lenta pero segura emergencia de las políticas neoliberales, ayúdate a ti mismo pues ni tu propio hermano te socorrerá, si es que no te pisa el cuello y

después te lo muerde. Más te vale hacer de tripas corazón y soportar los palos de la vida lo más estoicamente posible, dicen estos manuales de supervivencia. Lo que en realidad promulgan y promueven estos manuales es la pura doblegabilidad humana en la soledad más absoluta.

Pero el zombi romeriano es el incapaz de digerir la nueva situación, el que no puede controlar su rabia, su indignación hesseliana, el que muestra sus tripas al aire libre, sin esconderlas, quien no puede enmendar sus zonas erróneas. Para domesticar al zombi hacen falta dispositivos más complejos que los de la inteligencia emocional. Recordemos, por ejemplo, la genial *Fido*, película canadiense dirigida por Andrew Currie (2006), en la que los hombres han conseguido doblegar la rabia zombi gracias a unos collares eléctricos que inhiben toda posible sublevación del muerto manteniéndolo lo suficientemente dócil como para volverlo un auténtico esclavo. Las hordas zombis son así domesticados como mayordomos, jardineros, nanas y hasta juguetes sexuales, reinsertados y normalizados en la vida cotidiana de una comunidad. La reciente y brillante serie británica *In the Flesh* (Dominic Mitchell, 2013) redunda en el tema de la reinserción, esta vez con programas psiquiátrico-disciplinarios, que, mediante inyecciones, fármacos y demás terapias, apaciguan a nuestros muertos-vivientes y nos devuelven al familiar perdido. Pero los zombis de Mitchell siempre reclamarán su ser-para-la-rabia, aquella misma que les hace sentirse vivos.

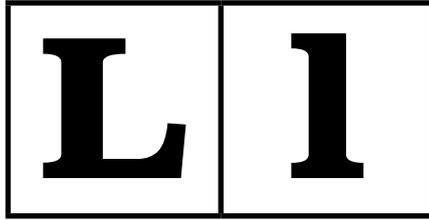
A medida que las estrategias neoliberales ganaban adeptos en los gobiernos de prácticamente todo el mundo, este tipo de literatura iba creciendo, apoyándose en el nuevo régimen político y viceversa, reforzándose mutuamente. La razón es clara: solo te puedes mantener en la nueva ola del capital asumiendo los postulados de adaptabilidad y flexibilidad, es decir, de docilidad. ¡Perro bueno! ¡Corre! ¡Sit! ¡Sit! ¡Sit!... Solo se puede vivir dentro del Capital aceptando la misa de esta nueva religión emotiva. Y solo el capitalismo puede ha-

cer su ola, es decir, su Tsunami, apoyándose en una literatura que lo sostiene y lo catapulta. Como recuerda Catherine Malabou en *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* el grado de empleabilidad de las personas depende en gran medida de nuestro grado de maleabilidad social. Y la adaptación pasiva al cambio es una de las competencias más solicitadas por los gestores de Recursos Humanos. Por ello, los libros de inteligencia emocional son en realidad el manual de instrucciones para surfear en lo que Boltanski y Chiapello denominan *El nuevo espíritu del capitalismo*.

Al igual que las clases altas disponen de sus libros de *management* y de *coaching* para saber liderar y guiar los nuevos flujos de personas, las clases medias deben a su vez deglutir todos esos infames textos para convertirse en los sujetos emocionalmente inteligentes que el sistema requiere. El nuevo *sabio* actual es el que sabe vivir en un mundo cambiante, sin derechos; el que sabe adaptarse camaleónicamente al capitalismo líquido, a un mundo en red que cambia a medida que se teje; que sabe controlar y aplacar la indignación producida por la creciente desigualdad. De la misma forma que en el siglo XIX, tal y como recordó Foucault, fue preciso moralizar a la clase obrera para que no robara en las fábricas, en nuestra época ha sido necesario producir una subjetividad flexible y proactiva, es decir, dócil, capaz de traicionarse hasta a sí misma por lamer las sucias botas del poder. Así, en las situaciones de crisis indefinidas, triunfan los optimistas, aquellos que son capaces de ver una oportunidad en medio del desasosiego. Ante el horror y la miseria, salen a flote los que no se dejan atrapar por la maraña depresiva y pesimista de los perdedores. Como mucho, dejarán pasar algunas pequeñas dosis de tristeza, como en *Inside Out*. Ante el desmantelamiento de derechos y la precarización de la vida, los maestros del *coaching* nos arrullan con sus *power points*, sus frases de manual y sus viñetas de Mafalda. De fondo, *Imagine* de John Lennon nos recuerda que debemos pensar siempre en un mundo mejor por venir.

Boltanski y Chiapello escribieron en el libro citado que la categoría de la lucha política ya no podía ser solo la de la explotación, sino también y sobre todo, la de la exclusión. Todo aquel sujeto inadaptado, rígido e irritable que no sabe adecuarse a la nueva movilidad conexionista del Capital queda necesariamente desconectado de la red, excluido, muerto socialmente: «los más frágiles, física y psíquicamente, los menos maleables, aquellos que por un proceso acumulativo bien conocido no hacen sino reforzar sus hándicaps» están fuera, escriben los autores de *El nuevo espíritu del capitalismo*. Viven en la precariedad, en el limbo del paro eterno, desahuciados de por vida. Sufren lo que Malabou denomina «enfermedades de la flexibilidad». Hay que preguntarse hasta qué punto la rigidez, la rabia y la indignación del zombi son metáforas de nuestro ser excluido o por el contrario son ya nuestra más triste realidad.

El zombi, por tanto, es el perdedor por antonomasia, el indignado incapaz de dominar su rabia y su sed de venganza, su némesis. Un inadaptado. Violento antisistema, en definitiva. Resulta sintomático que las últimas representaciones del muerto-viviente consigan acabar con esta rabia, precisamente gracias a la emoción y con el formato de la comedia romántica. En una de las últimas películas sobre el género, *Memorias de un zombie adolescente*, R, el protagonista, gracias al amor, consigue rehabilitarse y salir de su ensimismamiento zombi. La reinsertión se produce a través de la empatía, del control de la rabia, de la inteligencia emocional que poco a poco va adquiriendo el zombi. ¿Podrán finalmente los zombis escapar de las consignas del optimismo emotivo?



Son ellos, los Muselmänner, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte.

Primo Levi, *Si esto es un hombre*.

LAGER. El *Lager* o universo concentracional se erige ante nosotros como el misterio inefable por antonomasia, como un «corazón de las tinieblas» que late y no ha dejado de hacerlo en el interior del supuesto Occidente civilizado. Si bien es cierto que, con anterioridad al *Lager* nazi, el campo de concentración como espacio de exclusión, incluso de muerte, ya funcionaba (desde los llamados *boers* británicos en África, hasta los campos de minorías étnicas surgidos después de la Primera Guerra Mundial), el *Lager* posee una particularidad única, incontestable, innegable. Arendt supo ver que dicha particularidad no era otra que la experiencia de una dominación total. El *Lager* es ese oscuro emplazamiento, un tipo de no-lugar,

de anomia absoluta en la que la excepción es la regla de su funcionamiento. Todo es posible en el *Lager*. El imperativo de que todo es factible, y de que hasta lo más terrible puede acontecer, confirma la siniestra certeza de que la indefensión, la ignominia y la abyección pueden volverse cotidianas. *Anus mundi* era el nombre que, de forma irónica, daban los médicos de Auschwitz al campo.

Uno de los elementos que ha definido este carácter excepcional del *Lager* nazi ha sido, fundamentalmente, la particularidad del crimen cometido en el interior. Reyes Mate recuerda que Auschwitz no supuso sin más un crimen contra la especie humana (*Menschheit*), sino contra la humanidad misma del hombre (*Menschlichkeit*). El *Lager* es el lugar por antonomasia en la que la propia humanidad se suspende y se niega hasta un límite inconcebible. Una infrahumanidad, una inhumanidad, una humanidad olvidada: tal es la siniestra enseñanza del *Lager*. El campo no es únicamente la producción de cadáveres; no es solo la maquinaria irracional del exterminio; es, asimismo, la producción planificada, meticulosa y meditada de un no-hombre, de aquel que ha perdido todo rastro de humanidad. Cuando la vida no tiene valor alguno, cuando se transforma en una *nuda vida* (según la expresión de Agamben para referirse a esa vida despojada de toda cualidad política, convertida en una mera existencia biológica, en un trozo de carne susceptible de ser humillado, violado, mutilado, asesinado), es una vida asediada por la muerte, es una existencia sin vida. Una muerte en vida....

Dos son los personajes de esta no-vida creados por el *Lager*. Por una parte, encontramos al derrumbado, al *hundido* de Primo Levi. Son aquellos hombres grises que se han visto reducidos al egoísmo cuasi animal, movidos únicamente por el instinto de supervivencia. Estos son los *Kapos*, los *Sonderkommandos*, los hombres infames, capaces de entregar a sus seres más queridos con tal de conservar su mísera existencia. Por otra parte, la figura por antonomasia del *Lager* es el llamado musulmán, aquel que ha perdido toda capacidad

de resistencia, cualquier dignidad. Esta figura es el muerto viviente de los Campos: aquellos sujetos tan humillados, vejados y olvidados que marcan un punto de no retorno a la humanidad. El musulmán supone el grado cero de la humanidad, la pura negatividad más baja de lo humano: lo subhumano, lo infrahumano, lo que ya no es un hombre. Deshumanizado, ni siquiera la muerte del musulmán puede considerarse muerte en sí misma. Tampoco es comparable al animal, puesto que, por perder, el musulmán ha perdido hasta la respuesta a los estímulos más básicos. No hay brillo en su mirada perdida, no hay nada que nos recuerde que bajo esa carcasa existió un hombre. Ni siquiera puede considerarse una víctima como tal. Es el no-vivo, el muerto viviente, la aporía más siniestra de lo humano. El musulmán y la deshumanización radical son, por tanto, lo ejes sobre los que gira el universo concentracional

Al parecer, esta estrategia planificada de deshumanización en los Campos tenía un fin claro: la producción masiva de muertos vivos, pero con el fin de poder acabar con ellos sin remordimiento alguno e incluso por deber. Se suele presentar al soldado nazi como a un tipo completamente inhumano, bruto, animalizado, sádico, capaz de ahogar cualquier atisbo de vida digna entre sus gordas manos asesinas. Así lo han presentado la mayoría de relatos fílmicos. Nada más lejos de la realidad. Al igual que Eichmann, que leía al Kant más práctico por las noches, el soldado nazi es movido por un supuesto fin ético. El animal inhumano no era el soldado cumpliendo su deber, sino el prisionero despreciable, considerado como un detrito masacrable indigno de la vida que todavía portaba. Y era la ingeniería del campo la que debía producir en cantidades ingentes toda esa carnaza de zombis vivos.

El campo es una máquina de matar, pero porque previamente produce muerte-en-vida, es decir, un ser-para-la-muerte. El horror del *Lager* consistió, de este modo, en disolver al hombre: convertir la vida humana en una masa anónima de seres superfluos. Si, para Es-

pósito, el nacionalsocialismo es el paradigma por antonomasia de la biopolítica, para A. Mbembe, en cambio, nos encontraríamos ante un modelo de necropoder: es decir, estaríamos ante una estructura socio-política que hace de la aniquilación de su enemigo su objetivo primero y absoluto. La muerte del otro y el derecho a matar, la implantación del terror político y del estado de excepción son los componentes esenciales del *Lager* en su funcionamiento interno.

Nada hay tan difícil como matar a un hombre vivo. Antes de acabar con alguien es preciso deshumanizarlo, matarlo en vida, o deshumanizar al asesino. Los nazis apostaron por la primera forma. Cuenta René Girard, cuando habla de la producción histórica de chivos expiatorios, que solo se puede apedrear al *bouc émissaire* cuando se produce lo que él llama la primera transfiguración, es decir, una especie de monstruización de la víctima que permite y posibilita el apaleamiento colectivo. Cualquiera que haya estado en el ejército conoce las prácticas de des-empatización llevadas a cabo con la tropa. Solamente cuando el enemigo te parece un animal, algo peor o, como decían los nazis, una «vida que no merece la pena seguir existiendo», se puede asestar el golpe final inmisericorde. Por eso parece tan fácil matar a un zombi, incluso cuando no ataca. El clásico de las pelis de este género, el deporte preferido de los supervivientes, consiste en jugar al tiro al zombi desde una posición privilegiada y segura. Solo podemos matar a los hombres una vez que han sido animalizados o a los animales cuando previamente se han desantropomorfizado. Basta con suprimir el papel higiénico, algo que los nazis hacían con este fin, para que el olor a mierda de una semana rompa la empatía entre soldados y prisioneros. Varios días hacinado en un vagón de carga teniendo que mear al de al lado y cagándose encima bastaban para crear un prezombi por el que no sentir la mínima lástima. Si a la falta de higiene se le suma la de alimentos y la precarización de una vida extenuante es fácil prever el resultado deshumanizador. Pero tan grande era la caravana de muer-

te que producía el Lager que incluso ni con las técnicas más deshumanizadoras se lograba la zombificación necesaria para cortar la empatía entre soldados y hombres, aunque la mitad de éstos fueran considerados y percibidos como escoria.

Las cámaras de gas, según Goldhagen, fueron la respuesta a este problema. Aunque las identificamos con los campos de concentración, en realidad nos hablan del fallo de su maquinaria de desempatización. Tal y como cuenta Goldhagen en *Los verdugos voluntarios* de Hitler, la solución del Zyklon B no venía dictada «por cuestiones económicas o de eficacia, sino para atenuar la tensión psicológica de los alemanes encargados de matar». Aunque trates como despojo sin valor a un humano, aunque vendas sus ojos cuando los fusilas, la muerte te acabará saltando a tus propios ojos, a tu conciencia, y te acabará cazando. La muerte solo se pudo hacer cotidiana en los campos a base de asepsia y distancia. A los verdugos nazis debió asaltarles la misma inquietud que aparece reflejada en muchas películas de zombies: ¿es ético matar a un zombi? Así se refleja en el comic *Los muertos vivientes* de Robert Kirkman, cuando uno de los niños deja de tener miedo a los zombies y dice: «¿no te parecen tristes?». Fue quizás por esta razón-triste que los nazis tuvieron que inventar las cámaras de gas.

Tanto para Agamben como para Bauman el *Lager* se erige, no como el misterio absoluto, incomprensible e irracional ante el cual se enmudece el lenguaje; no es un agujero negro de la Modernidad europea. Se trata al contrario de su matriz oculta, dice Agamben. Es un error pensar que semejante horror sea una anomalía, pues se trata de un elemento constitutivo de nuestra civilización. Por esta razón vemos multiplicarse hoy día el *Lager* con los refugiados sirios... El *Lager* fue un laboratorio infernal en el que todo se hizo posible, y, como tal, nos asedia de forma constante. La emergencia de lo inhumano, la suspensión de millones de vidas consideradas superfluas,

innecesarias, precarias, la experiencia de la dominación total; lejos de desaparecer, se multiplican por todas partes.

De los nazis aprendimos que el terror como forma de ejercer lo político es absolutamente posible, que para convertir al hombre en animal humano bastan unos segundos de humillación; que la vida y la muerte pueden no distinguirse en un sufrimiento sin fin y que el estado de excepción constante puede convertirse en lo cotidiano. Basta con echar una ojeada a las nuevas formas de violencia y horror contemporáneos para descubrir que estas enseñanzas aún continúan vigentes. Si el *Lager* es, como recuerda Agamben, «el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos», y si ese espacio terrorífico se caracteriza por la producción de la no-vida preparada para la masacre, no es casual que nuestro imaginario colectivo haya terminado por desembocar en el horror zombi. Nuestras ficciones no son sino el reflejo, no tan distorsionado, de ese *nomos* que nos constituye.

Para el Caschi, perro callejero y lumpen de vocación...

LUMPEN. Cuentan que en las noches más silenciosas de Highgate, bajo la mohosa tumba de Marx, se escuchan quejumbrosos sonidos seguidos de algún que otro impropio. Hay quien dice que el malestar del muerto es explicable por los avatares totalitarios en los que acabó desembocando el socialismo. Algunos replican que los sollozos manifiestan la amargura de Karl por la victoria actual de las tesis neoliberales. Ambas interpretaciones parecen tener razón... Pero otros, más quisquillosos, afirman que las injuriosas psicofonías son las de un Marx arrepentido por haber menospreciado el manuscrito de *El derecho a la pereza*. «Si le hubiera hecho caso a mi yerno cuando leí su panfleto...», parece farfullar el muerto desde la tierra húmeda y agusanada. Pero, en vez de eso, parece que le espetó: «Si esto es marxismo, entonces yo no soy marxista». Craso error por parte de Marx. Y es que, si el marxismo no se hubiera introducido en la vía muerta del estajanovismo, quizás nos habríamos ahorrado gran parte de esos totalitarismos. Acariciar el *otium* propuesto por

Paul Lafargue, y no solo el *negotium*, habría salvado al socialismo de encontrarse con su sí mismo, librado así de toparse con el comunismo *tout court*.

Pero Marx nunca podría haber dado el paso sugerido por Lafargue, quien aun en la fría Europa todavía guardaba en sus venas la cálida molicie de una infancia caribeña. Los prejuicios de Marx hacia lo que, junto a Engels, denominaba *Lumpenproletariat* le impedía afrontar un socialismo de cara más amable, a otro ritmo. Ya en el *Manifiesto comunista* definió a ese grupo, que no clase, como «ese producto pasivo de la putrefacción de las capas más bajas». Y en *El 18 de Brumario*, después de enumerar los diferentes tipos que lo conforman (vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, cartelistas y rateros, jugadores, alcahuetes, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos), después de referir toda esa sucia retahíla, habla Marx del Lumpen como de una «masa informe, difusa y errante». Recordemos que en la propia etimología de la palabra se concentra toda la desposesión material de esta clase sin clase, despojo vivo de la sociedad. El Lumpen es, literalmente, el proletariado más andrajoso, el pordiosero parasito e improductivo.

El hecho de que el socialismo todavía perviva en zonas ecuatoriales, donde la pereza aún es contemplada como virtud, es prueba irrefutable de que las intuiciones de Paul Lafargue no estaban muy erradas. Cuando Lenin dijo que los soviets más la electricidad darían como resultado el comunismo, no tuvo posiblemente en cuenta que cualquier sistema enfrentado con su propia identidad está abocado al desastre, y mucho más si se lo acelera con todo tipo de enchufes y transformadores... Solamente el socialismo podía tener futuro albergando en su seno aquello que lo desestabilizaba y difería de sí mismo: pereza, dilación, apatía oblomoviana, en definitiva, todo aquello que

impedía el encuentro consigo mismo. Socialismo más pereza, parecía decirle Lafargue a Marx, es igual a supervivencia del socialismo.

El Lumpen, para los marxistas, se define como aquel grupo que no tiene conciencia de clase. Incapaz de organizarse y de constituirse como grupo, dicen, es utilizado por la burguesía para que las ruedas del sistema sigan girando. Y quizás no se equivocan. Incluso Foucault sugirió que la puritana subjetividad del proletariado solamente pudo producirse enfrentándola al contra-espejo del criminal y a lo que Derrida llamaba *voyou* (el canalla o macarra callejero). Confidentes desclasados, extraídos de lumpenaje más sórdido, son usados por el sistema para el movimiento contrarrevolucionario, dicen los marxistas. Como cuenta Negri, tanto para comunistas como para socialistas ortodoxos, al hallarse excluido del proceso de producción capitalista, el Lumpen queda asimismo excluido de toda organización política. El partido siempre consideró «demasiado peligrosos», incluso «moral y políticamente peligrosos» a esos parásitos improductivos, los cuales, al carecer de conciencia de clase definida tienden, en ocasiones, a ser absorbidos por las corrientes más reaccionarias. La llamada *Unterklasse* o clase marginal es, en realidad, una no-clase, una no-comunidad o imposible comunidad marcada por los estigmas de la marginalización, la miseria más absoluta y la precariedad.

Es fácil de ver que si sumamos los calificativos utilizados por Marx y Engels para calificar al Lumpen, como putrefacción, masa informe e inconsciencia, nos da como resultado la horda zombi de nuestro tiempo. Si Marx hubiera dispuesto de la metáfora zombi no habría dudado en utilizarla para hablar del Lumpen. Ciertamente es que Marx pensaba que hasta esa caterva de haraposos poseía cierta potencia revolucionaria, pero no lo veía plausible, pues esa escoria, ese desecho, según Engels, «era el peor de los aliados posibles». ¿Quién se va a fiar de un zombi? ¿Quién puede confiar en esa runfla callejera «de clase más baja que la nuestra», como decía Pablo Iglesias hace poco? Son gentuza de baja estofa y sin pedigrí alguno, moradores de

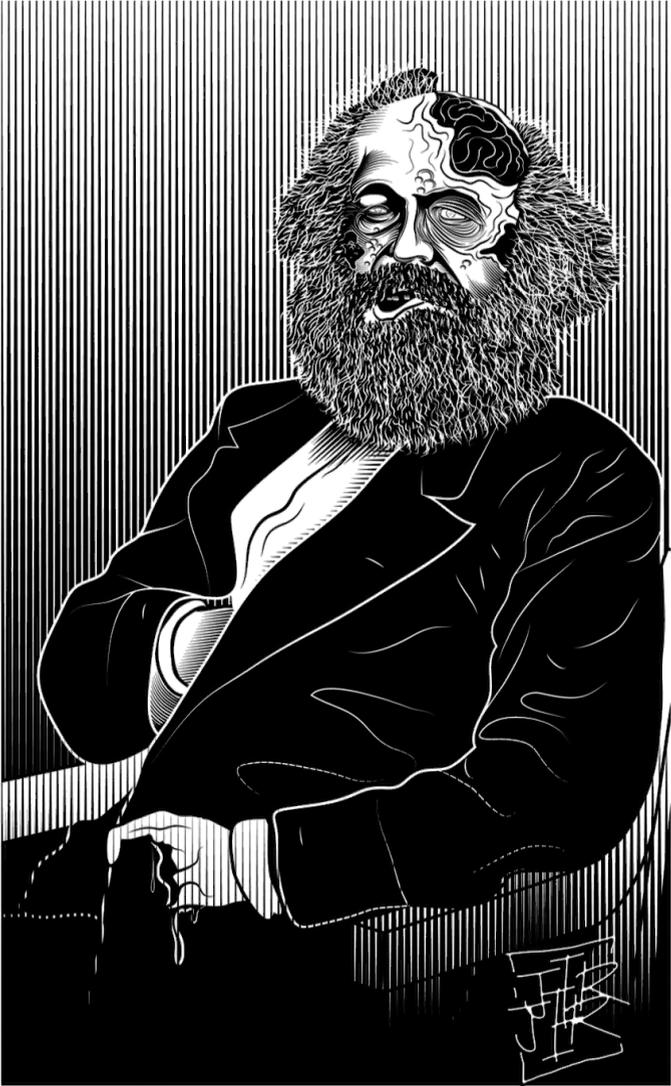
los suburbios o arrabales más sórdidos; son ciudadanos de segunda o de tercera, que se sitúan fuera de la ley; y no hay ley posible que otorgue un mínimo de orden a sus míseras existencias. Cual perros vagabundos, «más pobres que las ratas», dice Paco Vidarte, viven en toneles con sus harapos mugrientos. Cínicos, como Diógenes, chuchos sin raza, rabiosos y malhumorados, pero capaces de enfrentarse a los enemigos más poderosos diciéndoles que se aparten del sol. «Putos perros», afirma Vidarte, cutres, tan sucios como contestatarios. Nadie quiere ser como ellos... Nadie se fía de la comunidad de los canallas. Nadie quiere ser devorado por el agujero negro del lumpenaje.

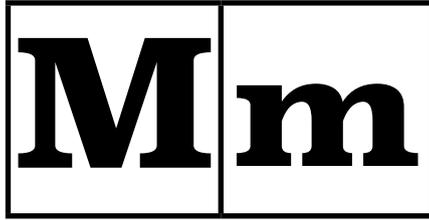
Además, la tendencia actual se inclina a que el sistema deje de utilizar esos elementos desclasados para apuntalar sus cimientos. La construcción de un panóptico global ha dejado sin trabajo a los antiguos delatores y confidentes. Y el postcapitalismo medieval en el que vivimos tampoco necesita implantar las antiguas dictaduras donde los torturadores, extraídos en su mayoría de la infraclase, obtenían su chusco diario. Si, en el pasado, el desecho humano servía para engrasar la maquinaria burguesa, en la actualidad la escoria es amontonada y desechada como excrecencia inservible en los denominados no-lugares. El Lumpen es por definición lo que, errante, carece de lugar; es lo que no forma parte de un todo. El Lumpen es aquello que no se puede digerir ni fagocitar, ni utilizar ni reciclar, ni transformar ni identificar, ni... ni.... Y quizás sea ésta la razón de que los sistemas actuales lo amontonen en vistas de nada. O, ¿acaso lo estocan por su potencial peligrosidad sistémica? ¿Hay alguna carga de esperanza en lo que siempre se consideró superfluo? El Lumpen, tal y como han sugerido Derrida con el *voyou* y Nancy con el *désœuvré*, es quizás lo que le impide al todo constituirse como totalidad.

Por otra parte, somos testigos de una imparable lumpenización a gran escala y a todos los niveles. Autores como Negri o Bauman han señalado de forma lúcida el crecimiento desmesurado de esa zona de

indiferenciación o zona gris en la que las distintas clases sociales van cayendo tras los envites del neoliberalismo. Obreros, campesinos, profesionales o trabajadores de todos los sectores ven difuminarse su vida productiva al ser engullidos por el paro y la miseria. La infracase es el reflejo del horror, afirma Bauman, del páramo en el que se cae al ser expulsado de la comunidad política, «páramo más allá del cual solo puede haber un vacío, un agujero negro sin fondo». Si, para Marx y Engels, el Lumpen era una suerte de «residuo de formas sociales preindustriales», en la actualidad, ha pasado a convertirse en el horizonte siniestro hacia el cual nos dirigimos todos. El pobre, afirma Negri, «es la carne de la producción biopolítica». ¡Todos somos pobres!, según rezaba el lema de una protesta surafricana que intentaba, desde la miseria más absoluta, constituir algo así como un ser-en-común. ¡Parias de la tierra, famélica legión, uníos y constituíd una verdadera amenaza de desarraigados, despojados y marginados!

El lumpen zombi se parece extraordinariamente a la universalidad abstracta de la que ha hablado Žižek en los últimos años: una universalidad sin lugar propio en el orden global. Inmigrantes clandestinos, refugiados, sintecho... Todos estos residuos humanos son, según Žižek, la verdadera universalidad, «la excepción encarnando la universalidad», la parte sin parte y sin lugar y sin identidad dentro de la jerarquía de un Todo social. La universalidad del residuo no consiste en tomar la parte por el todo (el hombre blanco que impone su identidad globalizándola por doquier), sino en que aquello que no tiene parte ni lugar en el todo, la vida *nuda* excluida, se identifique con el universal: una universalidad en la que todos se identifican con la parte sin identidad, con el grupo inclasificable. «¡Todos somos trabajadores inmigrantes!», escribe Žižek, para expresar el poder de contagio del excluido universalizándose. El zombi putrefacto, informe y viscoso representa ese poder de contagio que siempre ha tenido el lumpen; ese contagio siempre temido por la *Corporstate*. ¡Todos somos zombis!





El espectáculo en general, como inversión concreta de la vida, es el movimiento autónomo de lo no-viviente.

Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*.

MASS MEDIA. Sin duda, como escribía Feuerbach, vivimos inmersos en un tiempo que prefiere la imagen a la cosa, la representación a la realidad, el simulacro y la copia al original. Casi dos siglos después de esta advertencia, el desarrollo masivo de la comunicación mediática ha terminado por darle la razón. Nuestro universo simbólico-cultural se halla contaminado hasta la obscenidad por la imagen mediática: multiplicadas *ad infinitum* (*ad nauseam* en palabras de Ramonet), estas prótesis simbólicas configuran nuestro acceso a la realidad, es decir, reconstruyen, modelan y dan forma a lo real, al tiempo que nos arrullan con sus voces aterciopeladas, sus músicas pegadizas y sus escenarios manipulados con Photoshop. Los *idola fori* se proyectan en absoluto directo, las 24 horas del día, mientras observamos sus seductoras sombras, idiotizados en el interior de la caverna.

La vida de las sociedades dominadas por las condiciones de producción del capitalismo tardío se encuentra inserta en una lógica de absoluta representación. Una inmensa acumulación de espectáculos define esta nueva formación social. Denominada por Debord y los situacionistas «sociedad del espectáculo», los medios de información juegan en ella un papel fundamental. Todo lo vivido se convierte en representación; las relaciones sociales son suplantadas por la imagen o simulacro invertido de una realidad inexistente. La realidad se mediatiza, se banaliza, se espectaculariza o, en definitiva, se desrealiza creando una desconexión total entre el observador pasivo y el mundo que lo rodea. Pensemos, por ejemplo, en la potente metáfora de dicha desconexión o desrealización del mundo que encontramos en la formidable serie *Dead Set* (2008). En tan solo cinco capítulos que dura la entrega, Charlie Brooker relata las desventuras de un grupo de concursantes del mítico *reality* Gran Hermano, que deben enfrentarse a una invasión zombi. Aislados del mundo, encerrados en la burbuja climatizada de la casa vigilada por un circuito cerrado, se ven acorralados por los zombis hambrientos que intentan asaltar el plató. La alegría de una audiencia sedienta de carnaza y basura se vuelve patente ante unos medios que no dejan de fabricar estos personajes precarios: *celebrities* desechables, miserias humanas y vulgaridad extrema que inundan las parrillas televisivas.

Nos encontramos en plena «fase caníbal de la cultura de masas», denunciada asimismo por Debord. Estamos ante medios necrófilos en los que la semántica de la violencia y la muerte sirven de pantalla para enmascarar la precariedad y la injusticia que nos rodean. El espectáculo, afirma Baudrillard, tiende a desencarnizar nuestro mundo: esto es, tiende a banalizar el horror, creando así una distancia emocional lo suficientemente grande como para que no nos afecte ni salpique. El histerismo de esa audiencia estupidizada, adorando por ejemplo a los vulgares concursantes de la casa es, también, una clara metáfora de la desconexión con lo real que encontramos entre

aquellos que habitan las zonas privilegiadas del planeta frente a un mundo que se desmorona y descompone a su alrededor. La casa aislada del Gran Hermano se erige como una *edge city* americana, indiferente ante la muerte y la miseria que la rodea.

Huir de lo absurdo y de lo terrible y espantoso de la existencia siempre ha sido el motivo fundamental de toda cultura. Separarse de lo real con el señuelo de la imagen para transformar lo espantoso en algo sublime siempre formó parte del código genético de todo creador. Pero lo que caracteriza nuestra época no es esta huida del dolor hacia arriba, ese retorcimiento artístico de los pensamientos del que hablaba el joven Nietzsche, sino otra de índole distinta, hacia abajo, hacia lo puramente abyecto podríamos decir.

De igual manera que, como decía Deleuze, la buena literatura no es la que dice que los personajes lloran o tiemblan, sino la que hace temblar el lenguaje, el periodismo accede a su forma superior cuando es capaz de mostrar la injusticia y el dolor social sin pasar por la indecencia del morbo. Ignacio Ramonet denomina *hiperemoción* a la forma inferior del periodismo, un cóctel de sensacionalismo y espectacularización que busca producir un choque emocional en el espectador. Frente al concepto se impone la emoción, dice Ramonet. Para conseguirlo, basta una simple cámara para refocilarse en el dolor ajeno, empaquetando segmentos de «información» preparados para que el espectador pueda deglutirlos junto con la pizza. *Rec*, la película en la que la reportera con cámara en mano vive y filma a la vez la epidemia zombi hasta grabar su propia muerte, metaforiza a la perfección la vía muerta en la que hace tiempo se introdujo el periodismo.

La actual forma de esconder y de obviar la injusticia y el dolor social no es creando un mundo paralelo de tonos pastel, sino produciendo imágenes que doblan la apuesta, hasta que lo real palidece en comparación con la violencia ficticia vomitada por la televisión.

El horror estupidizado, aglutinado y condensado en la metáfora del zombi es el sustrato sobre el que proliferan los *mass media* de hoy día. El zombi destripado es tan solo la punta del iceberg de la mierda putrefacta que arrojan los medios día a día para ocultar y sepultar la verdadera miseria del mundo exterior. Si el capitalismo industrial trajo consigo un modelo de visibilidad basado en el panóptico como metáfora de un poder disciplinario, el modelo postfordista, sin embargo, viene marcado por el llamado *sinóptico* de Bauman: el gran ojo se ha difuminado y repartido en millones de miradas que acceden a la realidad transformada en espectáculo a través de su televisor.

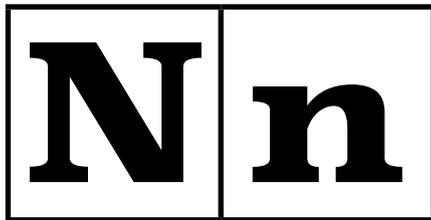
El pseudo-mundo que surge de esta acumulación de espectáculos no es sino el modelo creado y producido por la hegemonía cultural dominante. Se trata de una propaganda silenciosa, dice Ramonet. Las imágenes mediáticas son figuras de ideología, instrumentos de unificación, imágenes-objeto, imágenes-símbolo que codifican e interpretan el mundo. Ya nos advirtieron de ello los teóricos de la Escuela de Frankfurt en sus análisis sobre las industrias culturales y los nuevos totalitarismos de rostro seductor. Chomsky, de manera lúcida, no ha dejado de denunciar que los medios de masas y el marketing son hoy los nuevos centros de poder, dirigidos por los grandes monopolios mediáticos y los grupos de comunicación globales. La información se fabrica, se empaqueta y vende como una mercancía más. Asimismo, se transforma en subinformación, en desinformación, en noticia basura, de baja calidad, adulterada y manipulada. El consenso se produce, la opinión pública se modela. De este modo, nos recuerda Chomsky, ideólogos como Lippmann o Bernays esbozaron sus tesis para domesticar al rebaño desconcertado, para seducirlo y dirigirlo, convirtiéndolo en un mero espectador de la realidad ficticia que se le presenta en la pantalla. Las llamadas democracias catódicas o del espectador son, en definitiva, democracias elitistas, limitadas; nuevos totalitarismos vestidos con las luces y colores que

destellan las mercancías que, de forma obscena, se exhiben en escaparates y televisores de plasma.

Parece que los vaticinios de Orwell y Huxley se han cumplido: una suerte de policía del pensamiento a escala planetaria ha terminado por transformarnos en hombres-masa, en espectadores acríticos que zampan y degluten un producto ya masticado y digerido. Fascinados, idiotizados y, en definitiva, zombificados por los mundos de fantasía que nos trasmite la publicidad, el cine y la televisión, nos hipnotizamos e intoxicamos con los *eidola* mediáticos que las grandes industrias culturales escupen a través de sus canales propagandísticos. Creíamos que nada peor que la telebasura podría acontecer, que no se caería más bajo, pero he aquí la tele-zombi... La imagen del último capítulo de *Dead Set* vaticina nuestro futuro más próximo: no ya ávidos telespectadores masticando todo tipo de imágenes violentas, sino un zombi, de ojos vidriados, borrados, mirando la nada en una pantalla de televisión.







NACIÓN. En *El amanecer de los muertos*, Romero vinculó magistralmente, hasta hacerlas indiscernibles, la cuestión del nacimiento con la defunción, la pura vida con la muerte. Embarazada, una de las protagonistas es infectada por el mal zombi. La expectación sobre el futuro del *nasciturus* es enorme en la película. ¿Será humano, nacerá muerto o, peor aún, zombi? Las imágenes desgarradoras de un bebé zombi, rabioso, saliendo por una vagina muerta, desmienten cualquier esperanza de futuro para la humanidad.

Desde hace años, se habla de la muerte del estado-nación. Tras pasar por una serie de estadios: nacimiento, plenitud, decrepitud, esta institución habría muerto en la actualidad. La metáfora zombi ha servido en ocasiones para hablar de este colapso. Como un muerto viviente, la nación, se dice en muchos foros, se desplaza pestilente y sin sentido alguno, con jirones de carne desprendiéndose de un cuerpo putrefacto. Lo que nace acaba muriendo, y la nación, por mucho que porte en su nombre un continuo renacimiento, deberá necesariamente desaparecer. Nadie puede pretender más eternidad que Roma... Pero, ¿y si a la nación le hubiera pasado lo que a ese bebé zombi de Romero? ¿Nació acaso viva? ¿Portaba la muerte en

su ser más íntimo? ¿Y si fue siempre un zombi rabioso al que habría que haber matado a tiempo?

La aparición del estado-nación a principios del XIX conlleva, según Foucault, una insólita forma de hacer política. Ésta ya no pivota tanto en torno al antiguo derecho del soberano de vida y muerte sobre sus súbditos, derivado de la antigua *patria potestas*, sino sobre la gestión de la vida en su aspecto más zoológico. Con el surgir de la Nación, el gobernado, por el mero hecho de nacer en un territorio o con una sangre nacional, se convierte en una especie de animal politizado. Pero no en el sentido de un *zoon politikón* aristotélico. El nuevo ciudadano nacional, expresión que a partir de ahora será un pleonismo, forma parte de un ente biológico superior que le da sentido: un organismo animal, calculable y predecible mediante leyes estadísticas. La política se convierte en un biopoder que se ocupa de fomentar, hacer crecer la vida, desarrollarla, decía Foucault...

Pero paradójicamente, y a pesar de este cuidado de la vida y de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano que introduce la Revolución Francesa, la política se irá convirtiendo gradualmente en un biopoder (o ¿habría que decir más bien un tanatopoder?) que, en palabras de Deleuze, «permite con mayor motivo hecatombes y genocidios». El enemigo ya no tiene rasgos jurídicos, sino médicos: un agente tóxico, un peligro biológico que justifica el holocausto y la masacre de un pueblo. «Se mata legítimamente, decía Foucault, a aquellos que son para los otros un peligro biológico», ya sea exterior o interior. Y dado que la nueva ciudadanía nacional-biológica es el concepto que subsume a los particulares sin atender a sus singularidades, en cualquier momento y circunstancia, se puede devenir agente tóxico, célula cancerígena, para con el todo nacional. La cuestión que resolver es si los horrores del nacionalsocialismo constituyen un accidente o una mutación extraña al cuerpo político o, por el contrario, son su desarrollo más lógico.

Autores como Adorno y Horkheimer dedicaron grandes esfuerzos a comprender la estrecha relación entre los postulados más progresistas de la Ilustración y el desarrollo del totalitarismo. Pero ha sido Agamben quien se ha propuesto en los últimos años resolver la paradoja de un concepto de Nación que con una mano declara solemnemente los Derechos del Hombre y con la otra produce todo tipo de genocidios incluso de puertas hacia dentro. Por un lado se afirma la vida en un sentido casi nietzscheano pero, como en una cinta de Moebius, se pasa imperceptiblemente a la obscuridad más fúnebre. «Hay una línea que marca el punto en el que la decisión sobre la vida se transforma en decisión sobre la muerte y en que la biopolítica puede, así, transformarse en tanatopolítica», escribía Agamben en *Homo sacer*.

El *ius soli* y el *ius sanguineus* sobre el que se vertebra la nación moderna, recuerda Agamben, servían en Roma para justificar la mera sujeción genérica a un poder. Mas con la entrada en escena del estado-nación, *Blut und Boden*, sangre y suelo, se articulan con el nuevo concepto de vida como origen y fundamento de la soberanía. Para entender la paradójica relación entre esta tríada: nación, genocidio y derechos del hombre es necesario comprender estos últimos no como «proclamaciones gratuitas de valores eternos metajurídicos», dice Agamben, sino como «la inscripción de la nuda vida en el orden jurídico del estado-nación». Los derechos del hombre nacen con vocación ciudadana, es decir, nacional, y solamente ahí dentro tienen su aplicación. La aparición de la figura del refugiado durante el siglo xx constató la vinculación entre los derechos del hombre ciudadano y la nación, pues aquellos que por diversos motivos perdían su nacionalidad pasaban a ser menos que hombres. Lo vemos hoy día por doquier con el caso sirio...

Para aclarar la paradoja aludida es necesario advertir que el nuevo concepto de ciudadanía que surge en ese momento no es solo inclusivo. Es cierto que sirve para saber qué hombres eran ciudadanos,

pero también y sobre todo cuáles no, y, como dice Agamben, para «articular y restringir gradualmente los círculos del *ius soli* y del *ius sanguinis*». Tal y como le escribe Rousseau a Usteri, «el espíritu patriótico es un espíritu exclusivo que nos anima a considerar como enemigos a aquellos que no son nuestros compatriotas». Si el *ius soli* y el *ius sanguinis* servían en Roma para establecer la genérica sujeción de los nacidos, ahora se utilizarán para excluir a aquello que no entra dentro de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, para excluir esa *nuda vida* sobre la que se fundamentará la nueva soberanía. Si el poder nacional ya no es derecho de vida y muerte sobre sus súbditos no es porque éstos sean sustituidos por los ciudadanos, sino porque es sobre todo un poder que en el límite se ejerce sobre aquellos que quedan fuera del derecho, pues la exclusión es inclusiva.

Para Agamben, lo característico del nuevo estado-nación no es el gobierno biopolítico de esa masa estadística en base a su animalidad más vital. Nación es en realidad un dispositivo que sirve para establecer una línea que separa la vida digna de aquella que no lo es; es un dispositivo que sirve para reconocer a «un nuevo muerto viviente», escribe Agamben, un *homo sacer* sobre el que se ejerce la política y se fundamenta. Por otra parte, el establecimiento de esta línea divisoria tampoco sería lo estrictamente relevante. Toda sociedad lo hace, recuerda Agamben. El hecho característico de nuestra época es que ese límite se ha desplazado cada vez más ampliando la zona de esos muertos vivientes, convirtiendo a la nación en un concepto cada vez más vacío que acaba coincidiendo con la estructura del campo de concentración. Si durante el siglo xx se realizaron todos esos exterminios masivos fue porque esa zona zombi creció desmesuradamente hasta abarcar prácticamente a toda la humanidad. Como repite continuamente Agamben, con el desplazamiento de ese límite todos somos virtualmente *homines sacri*. Zombis, podría haber añadido.

Se equivocan quienes hablan de la muerte del estado-nación como de una entidad que habría perecido por los embates del mercado. El deceso de la nación moderna no es un accidente exógeno en su desarrollo, ni tampoco una muerte natural, pues su vocación siempre fue mortuoria. Que siempre se haya contemplado el proceder del estado-nación como una dinámica que engloba, abraza e incluye particulares homogeneizando poblaciones, lenguajes y culturas nos ha hecho pasar por alto que junto a ese movimiento se daba otro de exclusión que desembocaba en el campo de concentración y en los denominados no-lugares. La inclusión era en realidad exclusiva. Se juntaban poblaciones, pero para llevarlas al matadero.

El estado-nación no ha muerto, sino que está cumpliendo su *telos* más letal. Las pelis apocalípticas de zombis caen continuamente en el error de pensar metafóricamente la actualidad desde el punto de vista de un estado-nación derruido. Reinando por doquier el estado de naturaleza salvaje, los hombres se convierten en zombis para hombres. Los humanos buscan desesperadamente la reconstrucción de las instituciones o sus restos para lograr cierta seguridad momentánea. Pero el estado-nación nunca estuvo tan activo como ahora. Nunca murió porque nunca nació vivo, como el bebé de Romero... Los no-lugares no son espacios a-nacionales sino su cumplimiento más perfecto. Los campos de concentración, los de refugiados y todos esos no-lugares que pululan por todo el planeta son los espacios en los que la excepción es la norma, la ley y la regla, donde violencia y justicia, naturaleza y excepción, adentro y afuera, dice Agamben, son indiscernibles. Se equivocan los guionistas de la mayoría de películas de zombis al describir la situación como si se tratara de la ley de la jungla, cuando en realidad es la jungla la que se ha hecho ley.

NUDA VIDA. Cierta pobreza semántica que afecta a las lenguas latinas ha borrado la distinción fundamental que los griegos establecieron entre dos sentidos diferentes de vida: *zoé* y *bios*. Nosotros, aunque todavía utilizamos términos como zoológico o biosfera, poseemos tan solo un simple término para hablar de la vida, hecho que repercute muy negativamente en nuestro modo de ser político. Así, en Grecia, para denominar la simple vida natural, usaban *zoé*, que en parte se identificaba con la vida privada, la que se desarrollaba dentro del *oikos*, la casa. Esta vida debía gobernarse, según Aristóteles, de una forma específica, distinta de la jurisdicción de la polis. La *zoé* era, para aquellos griegos, la vida zoológica sin más, la parte o porción de vida que compartimos con los otros animales.

A diferencia de la *zoé*, el *bios* es la existencia política como tal, la vida en la *polis* que se inserta, desarrolla y cobra pleno sentido en el marco de una comunidad y un grupo. El hombre, en tanto que humano, únicamente puede desarrollarse, según Aristóteles, en esa suerte de ser en común, esto es, en la organización política donde se convive con los otros, opuesta a la mera asociación natural privada en la que se está privado de esa humanidad. Así, solamente el hombre tiene lugar en el advenimiento de la *polis*. El hombre es un *zóon*

cuya *zoé* es capaz de *bios*, y en su alcanzarlo se juega su humanidad. El *homo humanus*, nos decía Heidegger, se opone al *homo barbarus* porque se ennoblece en el marco de la *polis* alcanzando, gracias a la *paideia*, lo que Arendt denominaba *vita activa*.

Si bien dicha distinción genera cierta minusvaloración de *zoé* respecto a *bios*, y aunque la humanidad de todos aquellos que no pueden acceder al *bios politikos* se ve mermada, la *zoé* de mujeres, niños o esclavos sigue siendo algo que se protege. Como recuerda Agamben, el mundo clásico «estaba familiarizado con la idea de que la vida natural, la simple *zoé*, era un bien en sí mismo». El *oikos* funciona como un sistema que guarece esa vida natural de la misma manera que la *polis* posee su derecho y sus leyes como protección del ciudadano. Ni *zoé* ni *bios* están en principio desnudas...

Agamben, enredado durante años en los textos clásicos, terminó por encontrar allí mismo un nuevo concepto de vida, el de sagrada. Distinto de *bios* y de *zoé*, «habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad», dice Agamben, aunque paradójicamente las constituye. Aunque se pueden rastrear las huellas de este tipo de vida en la figura del apaleado *pharmakos* griego, es en la extraña figura del *homo sacer* donde mejor aflora esa vida sagrada, es decir, nuda. El *homo sacer*, según el viejo derecho romano, es aquél al que cualquiera puede matar sin por ello ser acusado de homicidio. La vida del hombre sagrado es la desnuda vida sin ningún tipo de protección, ni la de la *domus* ni la del derecho, ni *zoé* ni *bios*... Además, se puede dar muerte a esta vida sin ningún tipo de protocolo jurídico ni de rito alguno. La desnuda vida del *homo sacer* puede ser apagada de la misma forma que se aplasta una cucaracha o se revienta el cerebro de un zombi. Agamben, cuyo propósito último era buscar la fuente oculta de toda soberanía que reside en el poder de la excepción, se percató de dos aspectos distintos pero relacionados: Primero, que «soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio» y, segundo, que la nuda vida, la vida expuesta a la

muerte, era en realidad la excepción constituyente de la vida política asentada sobre el *vitae necisque potestas*, tanto del *pater* (*zoé*) como del padre de la patria (*bios*). Soberano es, en definitiva, aquél que jurídica y excepcionalmente puede suspender el orden jurídico.

Tanto Arendt como Foucault teorizaron la entrada en la Modernidad como un modo de gubernamentalidad en la que desaparece la distinción entre *zoé* y *bios*, en parte por la pobreza semántica a la que se ha aludido. La idea que corre paralela en ambos autores es que la política moderna se encarga de gestionar la vida natural, de incrementarla y reproducirla. El poder, decía Arendt, se ocupa de los «los asuntos cotidianos que han de ser cuidados por una administración doméstica gigantesca y de alcance nacional». Así, algo parecido al antiguo modo griego de dirigir la casa es utilizado para gobernar ahora la ciudad. Esta confusión de esferas era para Aristóteles aberrante. Si, para los griegos, la política consistía en que la *zoé* fuera capaz de *bios*, para la Modernidad es el *bios* el que ha de reencontrarse con su *zoé*. Los humanos son gobernados a partir de ese momento como cualquier tipo de animal... Pero lo decisivo de la Modernidad, según Agamben, no es esta inclusión de la vida natural en la *polis*, ni que la vida entre dentro de «los cálculos y previsiones del poder estatal», sino el hecho decisivo de que la excepción del *homo sacer* se constituye cada vez más en regla, es decir, que virtualmente todos somos *homines sacri* a los que se puede aplastar.

La promesa del derecho, que consistía en extenderse hasta englobar y anular las excepciones del *homo sacer*, no solo se ha visto truncada en la Modernidad sino traicionada hasta lo inimaginable. Que el derecho pase a formar parte de los engranajes biopolíticos significa también su propia zombificación. Foucault, quizás por falta de tiempo, no pudo resolver el enigma de un Estado biopolítico que gestiona y reproduce la vida pero que a la vez genera holocaustos sin par en la historia de la humanidad. Los relatos de muertos vivientes en los que cualquiera puede devenir zombi, es decir, vida sin valor

expuesta a la muerte, nos hablan directamente de nuestra condición más moderna. Nuestra vida ya no es ni *zoé* ni *bios*... Todos somos virtualmente zombis, vida sagrada, nuda.

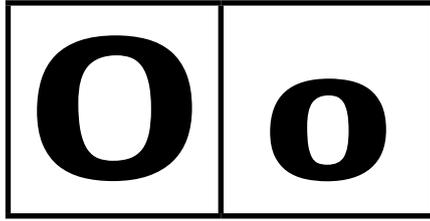
El proceso, por tanto, es doble. Por una parte, la biopolítica se basa en introducir la vida zoológica en el cuerpo político y en hacerla objeto de administración, gestión y cuidado, lo que podría denominarse un eros político. Pero, por otra, la excepción creciente opera sobre la distinción radical entre aquellas vidas inteligibles, reconocibles y aceptadas en la comunidad (aquellas que todavía tienen algo de *bios*, pero que virtualmente también son *sacer*), y aquellas otras ilegibles, separadas y apartadas de toda comunidad político-legal y familiar. La distinción establece que existen determinadas vidas humanas suspendidas de la humanidad misma, vidas que han perdido hasta tal punto su valor que su continuidad o su eliminación se torna fundamental para mantener el equilibrio de una comunidad política. *Nuda vida* es la vida a quien cualquiera puede dar muerte: como a un perro, a una alimaña o a un zombi, su eliminación no genera dilema moral alguno. En definitiva, la *nuda vida* es aquella vida susceptible de ser anulada, borrada del mapa, torturada, asesinada sin piedad. Nadie llora por la muerte de una vida carente de valor. Nadie sufre por la desaparición de una vida considerada abyecta o infrahumana. Nadie sufre por la muerte de un zombi... Éste es el punto en el que la biopolítica se transforma en tanatopolítica.

De este modo, se establecen lugares ontológicamente habitables, espacios de vidas todavía inteligibles, nos dirá Butler, vidas humanas que merecen vivirse (que adquieren el estatuto de lo vivible como tal). Y, al mismo tiempo, se condena a la obscuridad, se desechan y marginan aquellas vidas ininteligibles y abyectas que no se corresponden con los parámetros del concepto de ser humano, cada vez más anorético. Nuestros marcos de reconocimiento continuamente producen una especie de región creciente de sombras, un espacio de no-ser, una zona árida y periférica en la que habitan aquellos

cuerpos que quedan fuera de nuestras comunidades político-sociales. Por ejemplo, dicha zona de no-ser era, para Frantz Fanon, el emplazamiento del negro. Fanon denunció esa privación del concepto de humanidad en el negro, recordándonos que el concepto de lo humano es un concepto plenamente racializado. De esta forma, un cuerpo negro está imposibilitado para acceder a las categorías de humanidad. Así, el negro, argumenta Fanon, es el parásito, la bestia bruta, el sin-mundo. Es la vida carente de valor político, vida a la que se le usurpa todo valor, toda consistencia ontológica. La figura del zombi metaforiza esa radicalización de la nuda vida en la actualidad. Encarna el estigma de la exclusión total, tanto de las normas de reconocimiento como de la propia humanidad. Su cuerpo putrefacto, abominable y abyecto es un cuerpo vulnerable, torturable, masacrable y susceptible de ser expuesto como si de un mero trofeo se tratara.

No hay comunidad posible para los muertos vivientes. Ya advertía de ello Aristóteles, para quien tras las fronteras de la comunidad únicamente pueden residir las bestias o los dioses. Fuera de la *polis* y del *oikos*, afirmaba el estagirita, no hay humanos. Las fronteras de la *polis* nos separan de las bestias y los bárbaros. Fuera de la polis, solo lo no-humano puede existir. Solamente en el advenimiento de la *polis*, el hombre tiene lugar. Fuera de ella, bestias, bárbaros y dioses son literalmente expulsados del *bios politikos* o, en definitiva, del mundo humano. Esta expulsión de la comunidad política de ciertas vidas supone, sin embargo, el punto ciego en torno al cual se constituyen las topografías soberanas de la Modernidad. Como señala Agamben, al mismo tiempo que se genera ese espacio de indefinición de la vida, se hace de la exclusión la razón de ser en la que «se funda la ciudad de los hombres». La condición desnuda y vulnerable del *homo sacer* ha terminado por convertirse en la regla. Como el virus zombi de *The Walking Dead*, late en cada uno de nosotros, de forma aterradora, la posibilidad de ser desechados, eliminados y torturados en cualquier momento y en cualquier lugar...





OBSOLESCENCIA PROGRAMADA. Deja muy mal a los filósofos que el guionista John Swartzwelder, en el cuarto capítulo de la sexta temporada de los Simpsons, haya sabido articular mejor que ellos la pregunta sobre la esencia de la técnica moderna con la meditación de la muerte. Heidegger, que orbitó cual polilla en hoguera sobre ambos asuntos, acabó chamuscándose sin percatarse de la verdadera conexión entre las dos materias. En Rascapiquilandia, el episodio en cuestión, los robots del parque de atracciones sufren una alteración mortal, vaticinada por el profesor Frink, que los convierte en una especie de autómatas zombis en busca de sangre humana. Tal y como dice el científico *nerd* de los Simpsons, los robots del parque están irremediabilmente abocados a una obsolescencia maquínica que los lleva a transgredir las tres leyes de la robótica assimoviana.

Seguramente el filósofo «supuestamente» nazi, al creer que solo podría abrazar la esencia de la técnica moderna desde su aislada cabaña de la Selva Negra, desconocía la propuesta que Bernard London hizo en 1932 para acabar con los efectos de la Gran Depresión. La solución a una economía deprimida debía pasar, según este promotor inmobiliario, por la planificación legal de la obsolescencia de todos los artículos de consumo. Era preciso introducir en ellos una especie

de gusano de la nada sartreano para imprimirles una fecha fija de caducidad. Los inventores, en su ingenua candidez, habían malgastado todo su tiempo intentando estampar la ansiada eternidad humana en bombillas y en lencería femenina. Pero había llegado el momento de ir contracorriente. El capitalismo solamente sobreviviría con la condición de que los objetos técnicos no lo hicieran. La Máquina solo podía funcionar con la muerte en los talones... Es cierto que el siglo xx solo se puede pensar a partir de los holocaustos humanos, pero también de las matanzas perpetradas contra las máquinas.

El excelente documental *Comprar, tirar, comprar*, dirigido por Cosima Danneritz, relata la obscura historia de ese *Thánatos* intencionalmente inoculado en nuestros artefactos: bombillas cuyas pretensiones de alcanzar la eternidad fueron truncadas por la lógica insaciable de multinacionales como Philips; impresoras programadas para durar exactamente un número determinado de impresiones; ordenadores ya desfasados con un año de funcionamiento; baterías de teléfonos móviles que a duras penas aguantan unos 18 meses de vida... El consumo de masas exige, como elemento intrínseco a su funcionamiento, engrasar sus raíles con artefactos de vida limitada, con una tecnología cada vez más desechable, prescindible y perecedera. La muerte asedia al *Dasein*, pero también al utensilio. Paralelamente a este proceso, los objetos han ido perdiendo todo rastro de romántica aura. Hasta el fetichismo de la mercancía se ha vuelto obsoleto.

Y si los objetos se empeñan en durar más de la cuenta, ya se encarga el sistema publicitario de inocular esa muerte en el deseo humano para que nuestra desidia acabe con ellos. Compramos ávidamente todo tipo de cacharros que nos acompañarán un tiempo cada vez más reducido. Tras las ansias de adquirir un nuevo producto, la pendiente depresiva del aburrimiento nos asalta y nos deshacemos de él sin ningún atisbo de culpabilidad. ¡Qué lejos quedaron aquellos tiempos en los que poetas y vanguardistas entonaban sus odas a las bombillas eléctricas, a la belleza sublime de los coches de carreras, a los urinarios

o bicicletas! El otoño maquínico en el que nos hemos introducido ya no despierta a ninguna musa... Los cadáveres y esqueletos despanzurrados de nuestros coches, ordenadores, móviles y demás gadgets infantiloides se amontonan en los grandes basureros de países tercermundistas, destinados éstos a recibir toda la mierda tecnológica que producimos y tiramos sin cesar. A este respecto, el artista australiano Paul White lleva plasmando varios años en sus dibujos los cadáveres automovilísticos producidos por la sociedad de consumo, amontonados en los basureros de chatarra. Para White, «las cosas ya no se construyen para durar, sino para ser remplazadas».

Heidegger, que había torturado al griego antiguo tanto o más que Merkel a los griegos actuales, tan solo consiguió pensar una archiconocida perogrullada: que la esencia de la técnica moderna consiste en la mercantilización de la Naturaleza, no solo en el sentido de que todo está en venta, sino también y sobre todo en el sentido de que sea acumulable como stock disponible. En argot heideggeriano: un modo de desvelamiento que emplaza al hombre a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo como mera reserva emplazada para ser solicitada para un nuevo emplazamiento... Este nuevo modo del desvelar salpicaba necesariamente al hombre, que corría el riesgo de convertirse él mismo en mercancía, en stock emplazado para así etcétera... Tampoco hay originalidad alguna en decir eso, por mucho que se fuerce el idioma alemán, pues ya lo apuntó Marx cuando habló del ejército industrial de reserva humana.

Es verdad que la mercancía así estocada promueve necesariamente la muerte de lo que sí está en uso, no solo porque pide entrar en juego desplazando a aquélla, sino también porque a ella se lo exigen desde más abajo de la producción. La crisis del 29 se produjo, según Adam Curtis, por la imposibilidad de que las mercancías acumuladas fueran, en lenguaje heideggeriano, «solicitadas para otro emplazamiento», puesto que las que no estaban en depósito se obstinaban en durar más de lo que el mercado podía esperar. No se puede negar que Heidegger

barruntó el meollo de la esencia de la técnica moderna al hablar del *Gestell*, pero solamente podía haberla des-ocultado totalmente pensándola a partir de una nueva meditación del ser-para-la-muerte-maquinico.

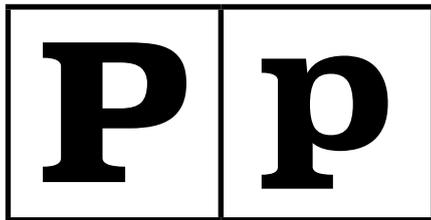
Que la muerte y la técnica hayan sido los indicadores más claros de todo el siglo xx debería haber propiciado un pensamiento distinto al de la manida relación artificio-naturaleza que tantos libros ha ocupado. Si algo caracteriza a nuestra época no es que los humanos estemos cada vez más tecnificados y cyborizados. Siempre hemos sido un producto técnico, por otra parte. Tal y como escribió Sloterdijk en *La domesticación del ser*, los humanos ya procedemos de la técnica. No somos un producto de la selección natural, sino de una selección artificial llevada a cabo inconscientemente por la pre-humanidad. Mas lo característico de nuestra época es sobre todo la conjunción entre muerte y técnica, reflejada, irónica y esperpénticamente por Alfred Jarry en su colosal carrera de las diez mil millas. Recordemos esos personajes pedaleando frenéticamente el maquinico tándem, hasta que uno de ellos fallece montado en la desquiciada bicicleta. Aun muerto, el participante no deja de pedalear para alcanzar la meta. Como una extraña protuberancia surgida al artefacto, el cuerpo muerto se funde con la máquina en una especie de simbiosis perfecta.

Ortega o Simondon tampoco estuvieron muy acertados a la hora de pensar la relación de la técnica con nuestra mortuoria época. Los que más se acercaron al meollo fueron Deleuze y Guattari. Cuando los esquizoanalistas escribieron en el *Anti Edipo* que «las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar» o que «los autómatas se detienen y dejan subir la masa inorganizada que articulaban», lograron estar a la altura del Terminator-zombi encarnado por Schwarzenegger en la primera entrega. Aunque la película, al igual que la saga de Matrix, bebe de lleno de la metafísica ludita (aquello que Simondon denominaba humanismo fácil), el director supo crear la imagen de un robot con una apariencia cada vez

más cadavérica, con jirones de carne putrefactos desprendiéndose de sus acerados huesos. En contraposición a los modelos más avanzados que le siguieron, el primer Terminator era una máquina más rígida y torpe, cubierta de carne, piel y pelos que se iban degradando poco a poco. Un robot en cierto modo fordista, frente al Terminator-flujo, postfordista, flexible y licuante de las posteriores entregas.

Tampoco el cyborg de Donna Haraway ha planteado lo que se llama un cuidado de la muerte. Más preocupada por establecer conexiones entre lo humano, lo maquínico y lo animal para deconstruir el género, el cyborg ha prestado oídos sordos al Ser, es decir, a la Nada, es decir, a la muerte, creyéndose prácticamente inmortal.

Al parecer, en este mundo cada vez más técnico, las únicas aspirantes a la eternidad son las alarmas que portan los objetos de consumo para impedir su robo. Después de ser desalarmadas en los grandes almacenes, y pasado un tiempo, un año, dos años, quizá tres, vuelven a alarmarse cual zombi que cobra vida despertándose al pasar de nuevo por los detectores de cualquier establecimiento, delatando las intenciones que en su momento tuvimos de robar el libro o el disco.



PARQUE HUMANO. Nada más kitsch, vulgar y, al mismo tiempo, inquietante que un parque de atracciones. Algo hay en ellos que despierta nuestros terrores más atávicos. Estos turbadores no-lugares se reproducen como chinches por nuestra geografía e historia para saciar las ansias de ocio empaquetado, adrenalina y turismo barato de las hordas consumistas. Los hay para todos los gustos y perversiones: basados en personajes de cine, infantiles, científicos, antropológicos que emulan diferentes culturas, también acuáticos, históricos, terroríficos, etc... Incluso, existe el proyecto en Detroit de construir un parque temático zombi, el Z World Detroit, donde puedes ser perseguido por muertos vivientes, esconderte en edificios abandonados y cargarte caminantes para así poder sobrevivir.

Curiosamente, pocas películas de zombis tienen como escenario estos emplazamientos, subproductos de una modernidad tardía, hiperconsumista y mediatizada. Salvo excepciones, como la estupenda comedia *Bienvenidos a zombiland* (2009), en la que los personajes acaban rodeados de zombis en Pacific Playland, rara es la película de este género que haya elegido como escenario estos territorios. Otra de esas escasas películas que se ambientaron en ellos fue la

inefable, gore y cutre hasta el esperpento *La invasión de los zombis atómicos*, dirigida por Umberto Lenzi en los años 80. En ella aparecen zombis contaminados por radiaciones deambulando por el Parque de Atracciones de Madrid. Es una pena, o quizás una denegación psicoanalítica, que estos prosaicos lugares no hayan sido utilizados suficientemente en el imaginario zombi, tal y como ha sucedido con escenarios similares del capitalismo tardío: centros comerciales, metrópolis postmodernas degradadas, autopistas abarrotadas de coches, basura y desechos... Pocos realizadores se han percatado de la conexión real y necesaria que existe entre el zombi y el parque de atracciones.

Los parques temáticos son el fruto de la mercantilización del ocio y del tiempo libre, instalaciones de consumo de productos y experiencias en las que sus participantes se infantilizan y estupidizan a base de caídas libres, caravanas de muñecos y bailes regionales. Su origen más lejano pero directo se encuentra sin duda en los circos romanos. En las trastiendas de nuestros modernos parques, empeorando incluso el clima que se daba en los sótanos del Coliseum, observamos un subsuelo oscuro de precariedad laboral, corporaciones y magnates sin escrúpulos que hacen y deshacen leyes en beneficio propio, corrupción, mafias, dinero sucio y ecosistemas destruidos.

Sloterdijk, en un ejercicio quizás algo simplificador, pero no por ello menos desacertado, escribió en *Reglas para el parque humano* que a lo largo de la historia de Occidente se habían dado dos tipos de tentativas para gestionar las pulsiones. Uno de ellos, el humanismo, habría funcionado como inhibidor de esas mismas pasiones. Se trataba, dice Sloterdijk, de formar comunidades humanas mediante el proyecto civilizador de la escritura. *Las letras amansan a las fieras...* El otro proyecto, ya criticado por Juvenal con su conocida expresión *panem et circenses*, ligaba a los humanos deshumanizándolos, es decir, desinhibiendo los instintos más bajos, bestializándolos. Este último modelo se resume a la perfección en uno de los capítulos

de la tercera temporada de *The Walking Dead*. Ahí aparece el gobernador explicando, después de montar un circo en el que arrojan a unos cuantos humanos a los zombis, que es preciso mantener al pueblo entretenido para evitar la sublevación. De esos dos proyectos milenarios de domesticación humana, el del circo mediático habría sido el triunfante. Por otro lado, no habría que pasar por alto las catástrofes humanitarias, sugiere Sloterdijk, que el humanismo letrado produjo a lo largo de su historia.

La historia más reciente de los parques de atracciones es igualmente siniestra. Encontramos también en sus orígenes un relato de segregación, exclusión y marginación extremo. Si lleváramos a cabo una genealogía reciente de los Parques de Ocio actuales hallaríamos como principios fundacionales las decimonónicas Exposiciones Universales y los espectáculos de *freaks* que pretendían acercar a la burguesía acomodada a la alteridad, al exotismo y la diferencia. Los espectáculos de masas, surgidos en el seno de la Modernidad europea y en el ambiente de las nacientes sociedades de consumo, supusieron toda una economía de la mirada respecto a la representación del Otro. A finales del siglo XIX y hasta bien entrado el XX, los primeros parques temáticos que aparecen son los llamados zoos humanos o exposiciones etnológicas.

En esa época los zoos humanos comienzan a multiplicarse por las ciudades europeas como una atracción dirigida a la burguesía. Estos espectáculos surgen a la par que los jardines zoológicos como espacios taxonómicos para contemplar, conocer y domesticar a las bestias. El éxito de los espectáculos sobre tribus desconocidas venidas de los lugares más remotos del Imperio, incluso de los fenómenos monstruosos incluidos en circos y en los primeros *music-hall*, señala la presencia de una maquinaria infernal en la se entremezclan diversos discursos científicos con el racismo más vulgar y la naciente cultura de masas. En dicha maquinaria se produce el surgimiento de una nueva percepción visual de la diferencia, de lo anómalo y

de la alteridad sobre la que se construirá la identidad europea. Exhibir, mostrar, dar visibilidad a un Otro espectacularizado, importado, escenografiado, pero a la vez aislado y puesto en cuarentena, se hace imprescindible para establecer la frontera infranqueable que separa la civilización de la barbarie. Los mundos aparte se enseñan y muestran impudicamente al espectador europeo, que los contempla desde la distancia, el asombro y la tranquilidad que produce el no pertenecer a esa suerte de sub-humanidad.

El zoo humano no es solo el reflejo de la edificación de un Imperio Colonial y el deseo de enseñar al mundo las conquistas europeas; también es un lugar de ordenamiento espacial, de redistribución urbana y social: el zoo humano señala y establece lugares. No sirve simplemente para encerrar y confinar a grupos humanos no civilizados, sino que prescribe y determina la mirada de todos, el lugar de cada uno, el espacio del Otro, del diferente, del no europeo, frente al sujeto burgués civilizado. El zoo humano configura todo un imaginario social sobre lo normal y lo patológico, la identidad y la otredad, la comunidad política y sus amenazas. En él se produce una especie de biosegregación que niega la existencia social y política de determinados grupos humanos. Es, asimismo, una entidad biopolítica en la que confluyen diversos discursos y saberes, tanto científicos, como políticos, culturales y económicos.

Dicha entidad, sin embargo, no debe analizarse como una extravagancia de nuestro pasado colonial, ya superado. Como afirman Nicolás Bancel y Pascal Blanchard, «el ideal de un mundo transparente, vehiculado por su espectacularización, que se inicia con las exhibiciones de ‘exóticos’ se ha vuelto hoy la norma». Incluso, encontramos hoy en las cartografías de nuestras ciudades postmodernas la memoria urbana de estos siniestros espectáculos, memoria que puede ayudarnos a pensar en nuestras actuales formas de colonialidad y de segregación social. Pensemos, por ejemplo, en todos aquellos espacios fronterizos y en las llamadas ciudades-frontera (la propia

Europa convertida en una especie de fortaleza inmunitaria frente a cualquier amenaza exterior); así como en las llamadas formas excluyentes de ciudadanía, formas que generan diferencias y jerarquías insalvables. Debemos preguntarnos cuáles son nuestros zoos humanos contemporáneos, cómo codificamos hoy nuestra relación con la alteridad, qué nuevos espacios han surgido hoy en las metrópolis postmodernas de exclusión y violencia. Si nuestra Modernidad coincide con la aparición de estos zoos humanos, la postmodernidad de la que quizá no saldremos se caracteriza por una especie de *zombiland* en la que se mezclan de manera cada vez más obscena la diversión con el aburrimiento, la precarización con el derroche, la crueldad con el bienestar, la exclusión con la integración, el hambre con la gula, la vida con la muerte...

POLVO ZOMBI. Dentro de la cultura vudú haitiana, el *coup de poudre* o polvo zombi es una mezcla tan heterogénea como variopinta. Entre sus ingredientes pueden figurar pelo humano, anfibios, arañas y todo tipo de restos vegetales en descomposición, en definitiva, la clásica poción mágica de bruja. Pero lo que supuestamente le otorga fuerza y peligro a este mejunje no es toda esa inmundicia, sino la tetradotoxina, una neurotoxina extraída del hígado de algunos peces, como por ejemplo el pez globo. La acción de este potente veneno depende de la dosis, que ya siendo mínima puede causar la muerte. Bien administrado genera una parálisis neuromuscular al disminuir las constantes vitales hasta un grado extremo de catalepsia.

El mito del zombi haitiano es indisociable del *coup de poudre*, de la droga zombi. Según algunas narraciones, los brujos *bokor* podían conseguir esclavos simulando la muerte de algunos individuos a los que se les administraba el polvo en cantidades infinitesimales, soplándoselo a la cara. Una vez que los familiares atestiguaban la muerte de su ser querido y le daban sepultura, el *bokor* continuaba con sus diligencias subterráneas para desenterrar a los pocos días el

cuerpo sin voluntad del futuro zombi. Después, se lo podía mantener en un estado de no-voluntad administrándole datura o alguna otra droga. Aunque no hay clara constancia de la existencia de estos vivos-muertos zombificados, varios son los ejemplos sostenidos a favor de la existencia de tal práctica, como por ejemplo Clairvius Narcisse, desenterrado en vida para trabajar en la plantación de azúcar, tal y como narró él mismo tras su supuesta post-resurrección.

El mundo del trabajo es indisoluble de la droga. Más allá de que las leyendas acerca de plantaciones trabajadas por zombis sean reales o no, el trabajo antiguo, moderno y postmoderno nunca podrá entenderse sin el uso de todo tipo de sustancias estupefacientes. La hoja de la coca, el té o el café amplifican la resistencia, pero cuando el trabajo es más extenuante y alienado se requieren drogas más duras. Como recuerda Sayak Valencia en *Capitalismo gore*, el uso de las metanfetaminas «desarrolladas por químicos nazis para que sus soldados soportaran el frío, el hambre y el terror [...] se conocen en Tailandia como *yaba* y son usadas sobre todo por sectores de la población ultra-precarizados, como por ejemplo obreros que deben soportar extenuantes jornadas laborales». De igual modo, cuenta Naomi Klein en *No logo* que «en Honduras se dice que cuando los directivos de las empresas tienen que hacer entregas muy voluminosas en plazos reducidos, inyectan anfetaminas a los obreros para hacerlos trabajar durante maratones de cuarenta y ocho horas». De igual manera, todo tipo de potentes estimulantes y largos gusanos de coca corretean también por los tabiques de los cuadros más altos. No es de extrañar que el mercado no termine de autorregularse, pues los que ajustan su mecanismo también están drogados...

Cuando el antropólogo Wade Davis investigó el *coup de poudre* haitiano no solo persiguió clarificar sus ingredientes desde un punto de vista etnobotánico, amén de las implicaciones folklóricas, sino también establecer las correspondencias y conexiones entre la droga paralizante y el poder que Papa Doc ostentaba y blandía en ese

momento. El film homónimo basado en *La serpiente y el arcoíris* de Davis hacía referencia explícita a la narcopolítica duvalieriana en la que el pueblo por entero es el que se encuentra paralizado y drogado por el poder del *bokor* Doc.

De igual manera que no hay Estado sin propaganda, tampoco hay poder sin drogas, metafóricas algunas, pero otras cada vez más literales. Todo Estado es un narco-Estado. Cuando Marx dijo que la religión es el opio del pueblo aludía sin duda a la necesidad que todo poder tiene de adormecer a gran parte de la población para evitar los disturbios y la revolución. Pan y circo, mas también religión... Pero dado que la extremaunción de la divinidad fue un hecho ya constatado hasta por Hegel, fue necesario acudir a otras sustancias menos sagradas para seguir adormeciendo a la población. Frank Zappa ya se dio cuenta de la vinculación entre la política y las drogas, razón por la que despreció, y con razón, a todos los hippies «pasaos» de su generación. La política requiere lucidez extrema y, al igual que Ulises, Zappa despreció a toda la caterva de lotófagos que coreaban LSD al ritmo de los Beatles. Cuando los participantes del 15-M decidieron que ninguna de las drogas, ni tan siquiera el alcohol, entraría en su precaria pero luminosa *polis*, luchaban sin duda contra su posible zombilotificación.

Los medios de comunicación, el hiperconsumo predatorio que todo lo convierte en mercancía desechable, los espectáculos de masas y sus correlatos de ocio y banalización (mezclados con drogas reales), la publicidad y sus estrategias seductoras son algunos de los polvos zombi postmodernos que estallan en nuestros rostros. Las drogas zombificadoras adquieren todo tipo de formas y fisonomías. Tras su paso, nuestros ya precarios derechos ciudadanos se ven cada vez más reducidos, cada vez más inservibles y caducos. Si las estrategias zombificadoras haitianas surgen de forma paralela a los procesos de colonización, aplicándose directamente a una población entendida como carne esclava, las nuevas lógicas de alienación repercuten

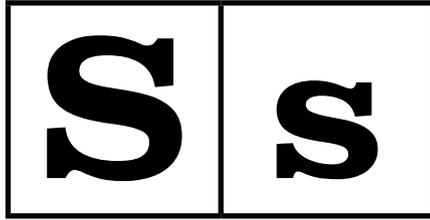
en subjetividades vaciadas de contenido, modeladas por las lógicas persuasivas de la cultura de masas, despojadas de toda conciencia crítica.

Por otra parte, en las cloacas de este nuevo capitalismo, en sus espacios fronterizos y liminares, el narco-poder es una realidad innegable. Valencia nos advierte de la brutalidad de un sistema descarnado para el cual todo vale a la hora de obtener beneficios económicos. La lógica especuladora de los mercados financieros no entiende de reglas ni de códigos morales. Todo es posible desde el momento en que se produce el devenir mercancía del mundo. Todo tiene un precio, todo es vendible. Con todo se puede especular: se trafica con la vida y la muerte, con la carne y los tejidos, con bienes materiales e inmateriales de cualquier tipo. Hasta de la mierda y los detritos se obtienen ganancias y se especula con ellos en los parqués bursátiles. De ahí que, en muchas ocasiones, resulte extremadamente complejo distinguir de forma tajante entre operaciones lícitas e ilícitas. El narco-Estado es hoy un modelo predominante tanto para la gobernanza política como para las transacciones económicas que se realizan en cualquier rincón del planeta. Dice Valencia que «no es casual que el narcotráfico constituya actualmente la industria más grande del mundo [...], que el narcodinero fluya libremente por las arterias de los sistemas financieros mundiales».

Vivimos una redistribución geopolítica en la que la proliferación de universos paralegales, de espacios fronterizos fuera de la ley, es una realidad. En un afuera jurídico, surgen estas vacuolas, invadiendo incluso los espacios de los llamados Estados democráticos. Pensemos, por ejemplo, en las zonas fronterizas de México y Estados Unidos en las que la muerte es un elemento cotidiano; pero también en aquellas ciudades invisibles, infames y siniestras, como son las miles de fábricas tercermundistas que se multiplican como chinches para garantizarnos el suministro de iphones, móviles, ordenadores o camisetas a bajo precio. La muerte, la degradación de la vida, la falta

absoluta de derechos son una constante en estas nuevas plantaciones postcoloniales.

Asimismo, somos testigos de una economía política marcada por el continuo estado de crisis en el que leyes y derechos fundamentales se suspenden, se ponen en marcha medidas antes inconcebibles y se legitiman la violencia y la excepcionalidad. La aceptación del crimen organizado, las mafias y el narcotráfico es una constante, tanto que autores como Bauman han llegado a hablar de una «norma sin gobernante», una norma sin rumbo, narcotizada, podríamos añadir: los mercados financieros, que son los que dictan y marcan las agendas políticas incluso de los países más desarrollados, funcionan, sin embargo más allá de cualquier legislación, de forma independiente a cualquier cuerpo legislativo nacional. El nuevo *bokor* postmoderno, el Mercado-nación, se alza monopolizando la soberanía que antes residía en los Estados sociales. A una planificación política de la economía se le ha contrapuesto la acción de una mano invisible, ciega, drogada... Tras su paso, lo ilegal, lo infame, la muerte misma y lo inhumano se naturalizan y se convierten en norma.



SER ANTE LA MUERTE. Cuenta Barley su estupor, en *Bailando sobre la tumba*, cuando su anfitrión toraya le señaló un gran bulto de ropa arrinconado en el cuarto de estar. «Es mi abuela», dijo con naturalidad, «¿no vas a saludarla?». Y es que en Sulawesi, las antiguas islas Célebes, el enterramiento en la roca se efectúa dos años después de lo que nosotros llamamos fallecimiento. Otras veces se celebra cuando se tiene el suficiente dinero para costear el funeral, alargando una extraña agonía. Durante ese tiempo, se trata al cadáver como si estuviera gravemente enfermo, pero se considera que aún está vivo. Se le habla, limpia, ofrece comida... Sigue siendo uno más en la casa. No habría de extrañarnos semejante hecho, pues en nuestros hospitales tenemos bastantes cuerpos a los que damos un trato parecido. Tal y como relata Agamben, la neurofisiología actual ha comenzado a considerar la muerte solo cuando tiene lugar la llamada muerte cerebral. La rigidez cadavérica del muerto o su putrefacción no parecen ser señales suficientes para indicarnos que alguien ha pasado a mejor vida. En la actualidad, algunos médicos y biólogos hablan de los *faux vivant*, los *neomort* o los ultracomatosos para referirse a aquellos seres que fluctúan entre la vida y la muerte: conservan ciertas funciones vitales (están calientes, tienen

pulso, incluso orinan) pero médica, social y hasta políticamente están muertos.

Relativamente cerca de Sulawesi, en las Islas Salomón, parece ocurrir todo lo contrario. Si alguien se encuentra gravemente enfermo, o muy muy viejo, se lo considera *mate*, que salvando las distancias podría traducirse por muerto. Los ritos funerarios, e incluso el entierro, pueden sucederse en ese estado que nosotros denominamos vida. Cuenta Barley que, a veces, hasta los gemidos del «difunto» resuenan en el funeral, pero no bastan para suspender el sepelio. No habría de extrañarnos semejante hecho, pues en nuestras ciudades tratamos a muchos vivos como si ya estuvieran muertos, suspendiéndolos en un limbo de catalepsia social, como si de zombis se tratara. La miseria, el desahucio social, la drogadicción y, por supuesto, la vejez son cada vez más tratadas como si ya hubiesen cruzado el umbral. Emparedadas en vida, pero en la intemperie más absoluta, desligadas, transcurre el tiempo de miles de víctimas de eso que se llama *sistema*, denominación que sirve para ocultar los nombres propios causantes del desastre.

El concepto de humanidad siempre se ha construido en referencia a la muerte. El arte, la técnica e incluso la autoconsciencia, que eran hasta hace poco otros de los indicadores más claros de humanidad, ya no sirven para delimitar lo humano, pues son compartidos por el hombre y otros animales. Únicamente la muerte, el saber de la finitud, nos hace plenamente humanos, al distinguirnos de los demás seres. Solamente la cultura puede despegar de la animalidad cuando se afronta de diversos modos el palmario hecho de morir. Y solo la cultura se convierte en alta cultura cuando se reflexiona sobre el cuidado o preparación de la muerte, como aquella *melethe thanatou* de la que hablaba Platón. Boris Vian, cuya obra siempre revoloteó sobre el tema, bromeaba diciendo que la muerte es lo más perfecto, pues es donde todo acaba y queda acabado. Pero más bien habría que decir lo contrario, ya que es con la muerte cuando la humani-

dad y su concepto comienzan a aflorar, a principiar. Como señala Derrida, decir cultura es, en cierto modo, decir muerte: Ser-para-la-muerte. Para el argelino, cultura es esencialmente cultura de la muerte, en el sentido de que a través de ella desviamos, reprimimos o gestionamos aquellas pulsiones que nos recuerdan nuestra animalidad. El *arché* es la muerte...

Al igual que aquel personaje de Woddy Allen, cuyos títulos de biblioteca contenían siempre la palabra muerte, todo nuestro saber está necesariamente transido de ella, como si una pulsión mortífera la recorriera. La muerte es lo que define a los humanos aunque éstos la definan de diversos modos. Somos seres ante o para la muerte por el mero hecho de afrontarla, ya sea con lágrimas, risas, sexo, comida, violencia o huyendo de ella... La muerte es aquello que produce diferencias culturales porque no nos deja indiferentes, al menos hasta hace bien poco. Y, paradójicamente, la muerte es a la vez lo más extraño, el tabú más intocable, aquello que preferimos olvidar, evitar, sublimar. Habitamos en la muerte al mismo tiempo que hacemos todo lo posible para escamotearla, pues, en definitiva, la muerte es siempre la muerte del otro, nos repetimos continuamente. Como sentenciaba el sabio griego desde su Jardín, no hay nada que temer de ella, puesto que cuando yo estoy, ella no está y, cuando me sobrevenga, ya no existiré...

Quizás tenía razón Bataille al decir que si los primeros hombres comenzaron a enterrar a sus muertos no fue para aislar los cuerpos inanes de sus seres queridos de las alimañas sino para protegerse del contagio de la violencia que la muerte entraña. Toda la ritualidad que se despliega en los funerales está ahí para impedir que se derrame fuera del espacio otorgado para ella. En realidad, nos dice Sloterdijk, la tesis hobbesiana de un Leviatán protector ante el estado de naturaleza como desierto acultural en el que nos devoramos los unos a los otros esconde una premisa más profunda: para Sloterdijk, es el

horror ante la muerte lo que nos empuja a los brazos benefactores de la sumisión.

Si toda cultura es cultura de la muerte, toda cultura es ritualización, freno para la muerte, pues la pesadilla de todo vivo es la misma que pintó Bruegel el Viejo en *El triunfo de la muerte*, óleo que debería haber producido orgasmos interpretativos en Heidegger. En algo más de 1,5 metros cuadrados de óleo encontramos lo que hoy llamaríamos una epidemia zombi. Toda la tabla se encuentra invadida por los estragos de la parca salvo una pareja de enamorados que absorba en sí misma ignora la muerte en derredor, indiferente ante ella. La filosofía fúnebre de Heidegger advertía que la autenticidad del *Dasein* peligraba desde el momento en el que éste se sumergía en la cotidianidad más profana, en el olvido del ser, es decir, de la muerte, como esos enamorados de Bruegel que ignoran lo que se les viene encima. Con la muerte, diría Heidegger, hay que hacer lo contrario que con una pantera, pues si no la miras a los ojos acabará devorándote.

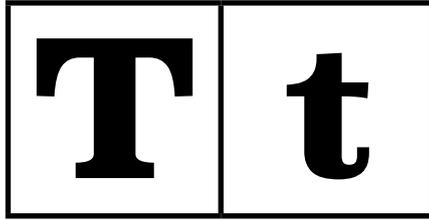
Chocan las afirmaciones que hicieran Heidegger y Ariés (para quienes la muerte en Occidente había dejado de estar presente) con la masiva producción cultural de zombis que hoy día nos asalta. ¿Acaso se equivocaron? ¿No será que de tanto olvidarla ha entrado por la puerta de atrás como delirio zombi? Autores como Coulombe o Jorge Fernández, en sus ensayos sobre el zombi, consideran que el muerto viviente nos aterra y repugna porque supone un encuentro directo con la enfermedad, la muerte y la putrefacción. Para Jorge Fernández, el zombi es el miedo ancestral «a la carne carcomida, a la vejez, a la muerte». El zombi, en términos lacanianos, sería el encuentro directo con lo Real, ni simbolizado, conceptualizado, ni traducido al orden del lenguaje. Al enfrentarnos al zombi, en cierto modo, nos enfrentamos a la Cosa en sí misma, sin intermediarios, a la carne desnuda, podrida, hecha jirones. Para Coulombe, el zombi es «la muerte personificada», contagiosa, invasiva, que se expande

como una epidemia y nos estalla en la cara con su hediondez y putrefacción. Si nos hemos esforzado, a través de innumerables rituales, mitos y religiones, para mantener a la muerte a una distancia prudente, el zombi, en definitiva, surge de la tumba como la revancha de esa muerte olvidada y reprimida. El zombi, nos dice Coulombe, insiste en mostrarnos todos los signos y transformaciones monstruosas a las que estamos abocados. Como un fantasma que vuelve una y otra vez para reclamar su duelo, el zombi representa el retorno de lo reprimido, de forma descarnada, grotesca y violenta.

Recordemos la exquisita serie *Les revenants*, a esos muertos vivos, sin señal alguna de que la muerte se ha apoderado de sus cuerpos, que vuelven para cerrar lo que dejaron pendiente en vida. Todos esos personajes representan, no ya al vivo que obvia el cuidado de la muerte, sino al propio muerto que reprime su estar-muerto. Sin embargo, a lo largo de los capítulos, los síntomas de la putrefacción comienzan a aparecer, tímidamente, en cada uno de ellos (en un brazo, una mejilla, un vientre que se descompone). Los estigmas de la carne no perdonan. *Cara data vermibus*: el cadáver no es más que eso, mera carne entregada a los gusanos...

Es cierto que, en los últimos años, esta representación de la muerte se ha vuelto absolutamente visible, transparente hasta la obscenidad. Nunca estuvo tan *ahí* la muerte, se podría decir que desmintiendo las tesis de Heidegger. Nuestra industria cultural nos la recuerda continuamente. ¿Pero es realmente así? ¿Somos por fin seres ante la muerte con toda esta producción mediática? Nuestra posición ante la muerte es ya más bien de indiferencia, de desafección. Si el óleo de Bruegel es citado con frecuencia por los freaks de los zombies es por la sencilla razón de que la muerte ha acabado triunfando, por no mirarla a los ojos. Cuando empezaron a circular las fotos de Abu Grahīb, la sorpresa general, la indignación, no podía ser producida porque unos paletos yanquis torturaran hasta la muerte a los presos iraquíes. Había que ser bastante iletrado para no saber que eso

ocurría y que seguirá ocurriendo. Las fotos que más nos repugnan, quizás porque nos recuerdan nuestra propia condición, son aquellas en las que unos soldados posan ante la cámara con cara de idiota complaciente ante un muerto iraquí; posan sin tristeza, sin placer, sin tragedia, sin alegría, sin inquietud, sin angustia, sin humanidad... Si podemos sentarnos en la butaca de un cine, en una de zombis, relajados con un cubo de palomitas en las manos, es quizá porque en realidad no somos tan distintos de esa soldadesca yanqui.



TURISMO. En la década de los sesenta, a la par que las clases medias comenzaban a acceder masivamente a un turismo empaquetado y diseñado específicamente para ellas, los soñadores situacionistas franceses propusieron, como contrapartida, un tipo de viaje especial: la llamada psicogeografía o viaje nómada. Consistía este nuevo periplo en desplazamientos no teleológicos, itinerarios a la deriva y paseos sin objeto concreto. Incluso, algunos artistas defendían la posibilidad de conocer ciudades extranjeras de la mano de mapas irreconocibles o intercambiables. Por ejemplo, adentrarse por las calles londinenses con un mapa de París, dejándose llevar por la imaginación y el absurdo, por la pasión y la creatividad. Se trataba de evitar la direccionalidad impuesta verticalmente por una cartografía establecida. El viaje situacionista recuerda, en cierto modo, al viaje deleuziano-toynbeeano en donde el devenir del nómada ya no se mide por su movimiento explícito. Nómada es aquel que se atreve a emprender un viaje transformador, ontológico, no relacionado necesariamente con un cambio de emplazamiento. Viajar sin moverse del lugar, como emborracharse con un vaso de agua... Verdaderos devenires nómadas que nos transfiguran por completo.

El mundo líquido de la modernidad tardía ha traído consigo la homogenización del viaje y el fin del nomadismo. El siglo que comienza no será deleuziano. Los viajes tampoco serán nomádicos. Las hordas turistas que se desplazan a todos los rincones del planeta, cual plaga de langostas, se asemejan siniestramente a una manada zombi, destructiva e irracional. Como una epidemia incontrolable, lo contamina todo. Los destinos vacacionales no hacen sino reforzar los mismos códigos y regímenes de signos que nos atraviesan y estratifican. En ellos, lo otro, la alteridad radical, se difumina, se disfraza o empaqueta para ser consumida y digerida en un todo incluido. Se conocen culturas distintas, lugares diferentes, se atraviesa el globo para encerrarnos en un resort de lujo, en un universo prefabricado, amenizado con música ambiental y pulseritas de colores que nos garantizan el suministro de gintonics y margaritas. Nada se deja al azar en estos viajes organizados, dirigidos y preparados hasta en su más mínimo detalle. Nadie pretende perderse en ellos, abandonarse a la aventura, modificar ni un ápice los esquemas y estereotipos que cargamos en la maleta. El viaje postmoderno ha perdido toda aura de romanticismo para transformarse en un paquete vacacional, adquirido a un módico precio en la sección de ocio de cualquier centro comercial.

Desde mediados de los años 60, el turismo de masas se ha convertido, poco a poco, en un pilar más del tardocapitalismo. Turismo es hoy sinónimo de globalización, mercantilización de recursos y personas, consumo desaforado e irresponsabilidad medioambiental en todos los niveles. Se calcula que, en esta primera década del siglo XXI, la industria turística ha conseguido situarse en el puesto número uno del Producto Mundial Bruto: el turismo produce y genera el 11 % del PIB global frente al 7 % del petróleo, situado en un segundo puesto. Asimismo, en los últimos años hemos alcanzado casi los mil millones de desplazamientos anuales con una finalidad vacacional y de ocio. Evidentemente, ante cifras como estas, pode-

mos afirmar sin equivocarnos que el turismo es hoy día una de las actividades más rentables y de mayor crecimiento económico.

Pero riqueza no significa fortuna. Tal y como afirma Rodrigo Fernández en su libro *Viajar perdiendo el sur*, el turismo de masas supone un serio problema global. Las dinámicas neoliberales de mercantilización y privatización de nuestro tiempo de ocio conllevan toda una serie de prácticas depredadoras, tanto a nivel económico como social, cultural y político. El impacto medioambiental de nuestras merecidas vacaciones es ya innegable: contaminación de espacios naturales, abuso desmedido de recursos para satisfacer la demanda de los miles de turistas que llegan a un destino de moda, construcción descontrolada de infraestructuras y proyectos urbanísticos absurdos que destrozan el litoral. Bastarán unas pocas décadas más de turismo de masas para convertir la Gaia viva de Lovelock en un desafortunado planeta-zombi que vaga por el espacio sideral...

De igual modo, tampoco podemos obviar los impactos sociales y culturales que las comunidades receptoras han sufrido con esta onceava plaga: la expansión del virus turístico ha supuesto para muchas personas una merma de sus derechos fundamentales y del espacio público, así como una creciente precariedad laboral y existencial. En muchos lugares del planeta se ha producido la marginación de la población local, que contempla cómo su vida y sus costumbres son cada vez más arrinconadas por la horda turística de zombis que todo lo arrasa. Además, esta jauría humana encuentra el terreno allanado por la presión política ejercida por las grandes multinacionales de esta industria: convertidas en auténticos lobbies, hacen y deshacen leyes y normativas según sus propios intereses, pisoteando la soberanía de los países que acogen sus proyectos. Por donde pasa el Othar del turismo no crece ya la vida.

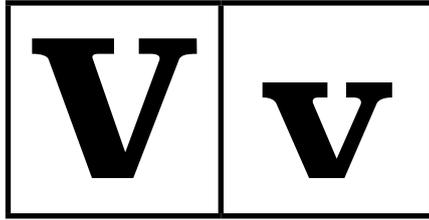
Si la gran boca insaciable del capitalismo zombi acaba devorando todo lo que encuentra a su paso, turistizando cualquier rincón del

planeta, el turista occidental, blanco, de clase media *low cost*, termina también por devenir un zombi más en todo este proceso. Nuestras vacaciones prefabricadas y dirigidas no hacen sino encerrarnos en los mundos descafeinados y puerilizados del universo resort o del parque temático. Rodrigo Fernández nos advierte del proceso imparables de *disneyficación* del mundo, esto es, de la implantación de las leyes y códigos que rigen un parque temático en todos los aspectos de nuestra existencia: tematización de destinos, turismo basado en un consumo desenfrenado de objetos, experiencias y afectos, control de nuestras emociones y sentimientos, infantilización y banalización de los sujetos, indiferencia y aislamiento ante la realidad que lo rodea. El resort, crucero o parque de atracciones es hoy una especie de *Lager* postmoderno en el que la masa indiferente y estupidizada busca emociones baratas y rápidas, adormeciéndose a base de algodones de azúcar, cubatas y fiestas adolescentes. Un *Lager* absolutamente fortificado que nos aísla del mundo, de su pobreza y suciedad y al que solo pueden acceder unos pocos elegidos. Fuera queda la miseria, la favela, el desierto y la precariedad más absoluta.

Pero unas vacaciones sin emociones fuertes no pueden recordarse, que es uno de los motivos principales por el que en realidad se toman. Solo el turismo de riesgo, ese sucedáneo de singularidad, puede hacernos creer que esquivamos la masificación del crucero-resort zombificante. Saltos al vacío, deportes arriesgados o viajes a la estratosfera siempre han constituido una de las vías para intentar alejarse de la masa y encontrar la propia distinción mirando cara a cara al peligro. Pero dado que este tipo de emoción no es apta para cualquier edad, fue necesario pensar en otro turismo de riesgo, fuera del mundo *candy* del resort. Recogiendo el testigo de las visitas a los zos humanos, que desde finales del XIX se venían produciendo en el lado occidental del planeta, los turoperadores pensaron en la posibilidad lucrativa de contemplar la hecatombe planetaria y social de la que en parte eran también culpables. Turismo sexual, turismo de

cambio climático, turismo radioactivo, con fotos de recuerdo frente al sarcófago de Chernobil, y, sobre todo, turismo de miseria son hoy día los packs más atractivos que harán sus vacaciones inolvidables. Visitar una fábrica en la que se trabaja de sol a sol, contemplar en vivo la miseria de las favelas o de un campo de concentración, asomarse al desastre provocado por un terremoto o un tsunami o cruzar la frontera que separa México de Estados Unidos para vivir la experiencia de un espalda mojada son las únicas experiencias que le harán sentir que todavía no es usted un zombi.





VAMPIRO. Todo cuerpo social elabora sus procesos de significación de lo real a través de múltiples dispositivos materiales, simbólicos y culturales. Uno de estos mecanismos, que aparece como constante en casi todos los grupos humanos, es la delimitación del terror. Las narrativas sobre el horror, el miedo y lo inefable nos definen e identifican. Así, se puede comprender una sociedad, y a sus grupos o clases, a través de los monstruos que produce, es decir, a través de las figuras terroríficas que la pueblan y asedian imaginariamente. Los monstruos que creamos no son sino catalizadores de todo aquello que una sociedad no termina de digerir, así como de sus deseos más siniestros. Nuestros terrores más inconfesables no son sino un síntoma de aquello que rechazamos, negamos y reprimimos, pero que siempre retorna, bajo otros ropajes y con una forma distinta. Dime qué temes y te diré quién eres y de qué lado estás...

Las dos figuras paradigmáticas y catalizadoras de los terrores modernos han sido sin duda alguna el zombi y el vampiro. Aunque en principio son figuras antitéticas, son en parte complementarias, y quizá por este motivo se intentó en alguna ocasión identificarlas, pero con poco éxito. El ejemplo más conocido de estas bodas es la cinta *El*

retorno del doctor X, de Vincent Sherman, protagonizada por un joven Bogart haciendo el papel de vampiro-zombi, más vampiro que zombi. El doctor X era en realidad un hierro de madera, un círculo cuadrado, por eso no tuvo ningún tipo de secuela. Que nunca se haya filmado una peli de zombis y vampiros es sintomático del carácter irreconciliable de las clases sociales que representan. Juntos, pero no revueltos, estos monstruos son indicadores epistemológicos de nuestro modo de ser más íntimo. Para Negri y Hardt, las figuras del zombi y del vampiro nos permiten pensar, hoy más que nunca, las diversas formas de dominio del capitalismo avanzado. Ambas producen y desatan un efecto siniestro interminable, suerte de *unheimlich* continuo que se repite una y otra vez en numerosas producciones de la cultura de masas.

Ya no es un secreto que quien controla y maneja los símbolos, incluidos los de ficción, consigue y se mantiene en el poder. Tras las figuras del zombi y del vampiro se esconde en realidad una lucha mediático-simbólica que ya al comienzo de este siglo XXI tiene un claro ganador: de origen aristocrático, el vampiro suscita todo tipo de atracciones. En nuestro imaginario social actual, el vampiro aparece siempre como el seductor por antonomasia: cargado de sexualidad, elegante, culto, procedente de algún país de la Europa más lejana, adinerado y rodeado de sirvientes. Pero en la primera Modernidad, las figuras vampíricas todavía simbolizaban la decadencia de un *Ancien Régime* a punto de perecer ante el nacimiento de un capitalismo burgués e industrializado. Son numerosas las representaciones de los vampiros en las que estos chupasangre aparecen relacionados con instituciones de servidumbre y vasallaje (relaciones de esclavitud, colonialismo y jerarquías sociales marcadas por el linaje y la estirpe). El vampiro solía pertenecer a una clase social superior, desde señores, condes, príncipes o reyes. Mas con el tiempo, el conde Drácula acabó por convertirse en el empresario-emprendedor...

Así lo vio Marx, que relacionó esta condición parasitaria del vampiro con el funcionamiento intrínseco del capitalismo. Recordemos esa

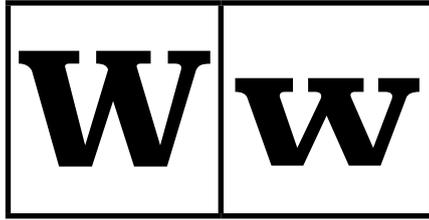
mítica definición (que aparece en el primer tomo de *El Capital*) del capitalismo como trabajo muerto. Para mantenerse en vida, necesita chupar el trabajo vivo de otros, escribe Marx. La historia del capitalismo fordista, con sus fábricas y lugares de encerramiento y vigilancia, es la historia vampírica de la extracción de la plusvalía por parte del parásito burgués. Desde que se produce la identificación marxista entre el burgués y el vampiro, la imagen de éste siempre ha sido utilizada para metaforizar un poder burgués que se apodera del plusvalor sanguíneo. El largometraje animado *Vampiros en la Habana*, de Juan Padrón, así como el mítico cómic de Cortázar, *Fantomás contra los vampiros multinacionales*, resumen a la perfección la concepción marxista del vampiro. Dado que el burgués quería en realidad ocupar el puesto del aristócrata, necesariamente tuvo que cargar con el sambenito del vampiro, y su lucha mediática consistió, no en desprenderse de él, sino en limpiarlo hasta convertirlo en las bellas almas vampíricas que aparecen en *Crepúsculo*, cargadas de gentileza, amor, amistad, solidaridad, fraternidad, humanidad...

Hoy día, el vampiro, beneficiado por una insólita campaña de imagen, ha logrado atraer todos los deseos desplazando los antiguos temores. La fisionomía del capitalismo postindustrial y globalizado ha mutado y, con ello, también lo ha hecho nuestro imaginario teratológico. Pero el miedo ni se crea ni se destruye, tan solo se transforma... En la medida en que la imagen del vampiro se iba despojando de sus características maléficas, el zombi (y todo lo que metaforiza) se iba cargando de todo el mal posible, canalizando los miedos sociales que antes aglutinaba el vampiro. Al igual que la imagen del zombi ha mutado durante el último siglo hacia el mal absoluto, la del vampiro ha desandado el camino del terror. En el cine y en el mundo-serie el vampiro evoluciona estético-moralmente desde la repugnante figura de Nosferatu de los años 20 hasta el postmoderno y cada vez más buenazo Erik de *True Blood*. Los papeles que interpretaron Lugosi, Lee y Brad Pitt sirvieron para ir preparando la cirugía estética a la que se ha sometido al antiguo Conde... Al repetir la eterna asociación en-

tre belleza y bondad, la llamada *kalloagathia* platónica, el vampiro (y por lo tanto las realidades sociales que metaforiza) logra redimirse del mal. Hoy los vampiros se han vuelto seres descafeinados, envueltos en dilemas morales por morder a los humanos, alimentándose incluso de sangre artificial producida industrialmente como la Coca-Cola. Los vampiros también lloran...

Va a resultar que Fukuyama tenía algo de razón cuando hablaba del fin de la historia, si entendemos este final como la finalización de la imagen del imperio del mal de los vampiros, es decir como la victoria mediática de una de las clases... Es preciso leer la evolución moral del vampiro junto con las tesis de Chiapello y Boltanski en *El nuevo espíritu del capitalismo*: el renacimiento postmoderno del capital, junto con la creciente degradación social, ha venido seguido de un desarme de la crítica, desfallecimiento que necesariamente tiene su correlato en el imaginario terrorífico.

En la llamada hipermodernidad líquida, los monstruos se vuelven viscosos, como reflejo de un tejido social enfermo que amenaza con descomponerse. La espectralidad terrorífica del capitalismo postfordista ya no se coagula en la imagen del vampiro, sino en la degradación de la carne, el desecho absoluto, la masa sin rostro ni comunidad, la desnudez obscena del pobre, todo aquello que metaforiza la horda zombi. Si la sociedad industrial reducía al hombre a mera fuerza de trabajo viva pero digna, propensa a ser vampirizada, la sociedad postindustrial lo reduce a mercancía desechable, excedencia que el sistema es incapaz de digerir. Y es que el destino de toda clase obrera es el de devenir *lumpen-zombi proletariat*. Nuestras representaciones culturales del zombi no hacen sino alertarnos de un sistema injusto que perpetúa la desigualdad y la miseria. Mientras la imagen maléfica del vampiro se difumina y diluye por todos lados, el efecto zombi se multiplica, al tiempo que crecen la precariedad y la vulnerabilidad absoluta, cada vez más criminalizada.



A medida que la burguesía [...] se enclaustra en sus bunkers, con sus parques temáticos y sus alambradas eléctricas, pierde la visión cultural y moral sobre la tierra devastada que han dejado atrás.

Mike Davis, *Planeta de las ciudades miseria*.

WOODBURY. En el Estado de Georgia, a pocos kilómetros de Atlanta City, se encuentra el apacible pueblo de Woodbury, la única localidad libre de zombis, tal y como reza su cartel de bienvenida. La pequeña comunidad, formada por 73 personas, está dirigida por la mano dura del Gobernador, personaje sobre el que orbita la tercera y cuarta temporadas de *The Walking Dead*. Ante todo, Woodbury es la posibilidad de la existencia, en todos los sentidos de la palabra. Gracias a sus miembros, al esfuerzo por protegerse y a la seguridad extrema proporcionada por el Gobernador y sus secuaces, Woodbury representa la oportunidad de sobrevivir en un mundo rodeado de muerte. Resulta difícil de creer que, tras la desolación postapocalíptica, encontremos aún un refugio idílico, con calles ajardinadas, casas recién pintadas, comercios y sitios de

ocio, vecinos que nos sonríen al pasar... La condición de posibilidad de semejante comunidad reside, básicamente, en una antigua premisa por todos conocida: la neutralización y control de la violencia exterior a cambio de la sumisión interior. Woodbury es una clara metáfora de la ciudad hobbesiana, que con su propio Leviatán nos protege de los lobos-zombis exteriores. Y, como contrapartida a esa seguridad, se instaura un régimen disciplinario-policial mediante el monopolio del uso de la violencia.

Más allá de las tesis contractualistas y de la gestión del estado de naturaleza, pero complementándolas, Woodbury, o la Alexandria de las entregas posteriores, sirve para comprender el modelo actual de redistribución espacial. Con sus vallas vigiladas las 24 horas del día por francotiradores, sus alambradas y fronteras infranqueables, Woodbury se erige como paradigma de cualquier *edge city* postmoderna, aislada y protegida de la degradación exterior. En contraposición con los proyectos ilustrados de ciudades abiertas, luminosas, porosas a los flujos y a la mezcla, la ciudad postmoderna revitaliza el antiguo castillo medieval abolido por la llamada Modernidad europea. Ésta solamente podía florecer en el seno de una gran remodelación espacial urbana cuyo epítome fue sin duda el megalómano proyecto de destrucción creadora iniciado en París por Haussmann. La gran transformación se produjo, en palabras de David Harvey, «a porrazos», en un París empeñado en borrar su pasado medieval, dando paso a una nueva organización espacial y económica, basada en el naciente capitalismo de consumo y en la cultura de masas.

Esta obsesión por el espacio la encontramos, también, en la época del capitalismo tardío. Pero, si los oscuros y clausurantes emplazamientos medievales desaparecieron tras el *clearing* de las apisonadoras y martillos haussmanianos (toda una verdadera *Aufklärung* urbanística que se abrió paso entre pequeños callejones y antiguos edificios trayendo los grandes bulevares y avenidas al moderno París), la postmodernidad, sin embargo, ha supuesto un retorno a los

espacios clausurantes premodernos, pero con un barniz más aterrador. La globalización, según Davis, ha traído consigo «una vuelta a la ciudad medieval»; ha llevado a cabo una verdadera distribución y redefinición de los emplazamientos y lugares a través de un sistema oposicional jerarquizado y excluyente. El capitalismo, como señaló Harvey, no es más que una fábrica de fragmentación.

Parfraseando a Fanon, podríamos decir que el mundo dominado por las condiciones de producción del capitalismo tardío es un «mundo cortado en dos». «Mundos aparte», según la definición de Davis, alejados, compartimentalizados, fragmentados hasta la obscuridad. Mundos habitados por dos especies distintas: los ricos y los pobres, los vencedores y perdedores, los blancos y los negros, los integrados en el sistema y la excedencia imposible de digerir; los vivos y los muertos, en definitiva. La división del espacio en departamentos estancos supone una fragmentación territorial concreta: desde el acceso prohibido a ciertas zonas, hasta la designación de enclaves periféricos, pasando por barrios marginados, emplazamientos de segregación social, comunidades cercadas, etc.

Una consecuencia directa de esta compartimentalización espacial, propia de una distopía futurista, es la proliferación, tanto en las metrópolis primermundistas como en las del tercer mundo, de las llamadas *edge cities*: comunidades cerradas, autosuficientes, vigiladas constantemente, alejadas de los núcleos urbanos. Las *edge cities*, *gated communities* y los *countries* de Latinoamérica suponen un fenómeno de descentralización de la ciudad, que va a la par con su paulatina degradación y pauperización extremas. Según Joel Garreau, las urbanizaciones cercadas son un claro síntoma del miedo urbano a la gran ciudad, considerada un espacio difícil de habitar, peligroso, promiscuo desde un punto de vista racial, sucio y marginal. Las ricas clases medias americanas iniciaron en los años 50 el éxodo de las grandes ciudades, invadidas por negros, inmigrantes y pobres. La necesidad de buscar sitios más agradables para vivir, es-

pacios abiertos y menos contaminados para los niños fue aderezada con la retórica del miedo, el racismo, la obsesión por la seguridad y la exclusividad social.

El fenómeno de la *edge city* se ha extendido hoy al mundo entero. Ciudades como Los Ángeles, Nueva York o Las Vegas se van convirtiendo en verdaderos donuts urbanos, tal y como los define Davis: un centro urbano marginalizado habitado por la población negro-latina-china y una periferia dorada en la que se localizan las clases blancas más acomodadas. En Asia y Latinoamérica, esta forma de existencia social ha adquirido también una importancia cada vez más radical, tanto como la violencia ciudadana que en ellas se despliega. Las metrópolis tercermundistas son hoy, nos dice Davis, verdaderos vertederos de inmundicias y pozos de pobreza absoluta en los que una población excedente vive en la marginación. Los ricachones privilegiados se aíslan del mundo en sus urbanizaciones climatizadas, con sus jardines perfectos, sus propios centros comerciales, gimnasios, colegios y hospitales. Por ejemplo, la inefable Summerlin en Las Vegas posee unas 22.000 casas, casinos, campos de golf, hospitales, todo un verdadero «mundo en sí mismo», como reza su publicidad. Summerlin se presenta como una urbanización autosuficiente, un mundo completamente aislado y cerrado al exterior con sus propios hospitales, centros comerciales y centros de ocio. Fuera de sus fronteras, habitan la miseria, la violencia, la degradación y la muerte. Ocurre como en *The Walking Dead*, donde la ciudad de Atlanta se encuentra repleta e infestada por zombis famélicos, mientras que Woodbury representa la limpieza social que la vigilancia continua del Gobernador ofrece. El nuevo apartheid espacial ha supuesto, con su retórica de demonización y criminalización de la pobreza, la extensión mundial del planeta de las ciudades miseria. En este nuevo orbe, la vida y la muerte se juegan en cada frontera, en cada valla y en cada muro divisorio.

En Europa, los centros históricos de las ciudades también están siendo vaciados, zombificados. Hay mucho movimiento en ellos, pero están prácticamente muertos, desarticulados. En vez de encontrarnos con el donuts americano del que habla Davis, en la mayoría de ciudades europeas nos topamos más bien con una especie de ensaimada maloliente de círculos concéntricos. Si durante el siglo XIX y el XX se produjo la denominada gentrificación del centro, esto es, el aburguesamiento de la población que habitaba el centro simbólico del poder, la Europa postmoderna está convirtiendo dichos centros históricos en parques temáticos para turistas. Con la intención de extraer rentabilidad económica de una ciudad todavía exprimible, los inmigrantes y la clase media que todavía viven en ese hueco e inhóspito vacío son desplazados por la horda de turistas zombis hacia los márgenes de la ciudad. Al centro solamente se va a trabajar o a consumir. A la prohibición de pararse: «¡venga!, ¡circule!, ¡circule!», se le suma la de habitar. Los centros urbanos europeos se han convertido en cruceros de dique seco. Pero el que queda fuera de ellos corre el riesgo de ahogarse. Y dado que el poder ya no se encuentra ahí radicado, protestar contra él en las antiguas ágoras comienza a resultar más que absurdo. La alta burguesía, que antaño intentaba arrimarse al poder que otorgaba ese centro, migró hace ya mucho más allá de lo urbano, al más allá de la urbanización vigilada por un gobernador tan ubicuo como amenazante.

Este abecedario zombi no es un libro. Es un cementerio, y no el de la paz perpetua. Vivimos en la era de la putrefacción: de la política, de los derechos, del medio ambiente... Es cierto que, antes de la catástrofe en la que ahora moramos, ya se olfateaba el hedor que se escapaba tras las cortinas del proclamado Fin de la Historia. Y no fueron pocos los que lo advirtieron. Pero, ¿quién iba a sospechar que tras la muerte del Estado y de las Ideologías se estaba gestando un tercer principio aún más mortífero, una fría tanatodinámica cuyo fruto más podrido sería nuestro omnipresente zombi?

La degradación reina por doquier, y los autores de este abecedario, cual forenses de nuestra época, tratan de diseccionarla. A un planeta ya devastado por la miopía ecológica de las primeras revoluciones industriales, se le añade ahora la rapiña de las corporaciones blindadas por una política postmafiosa. El diabólico engranaje de estas dos fuerzas expulsa de sus hogares a millones de personas que cual muertos en vida vagan huyendo hacia la nada. Además, la pobre pero idealista *working class* ha terminado por convertirse en una mísera pero satisfecha *walking class*, amordazada ya su rabia. Los muertos vivientes, como la Crisis, han venido para quedarse, y cualquier tipo de lucha política futura tendrá que hacerse cargo de la nueva subjetividad zombi anunciada en esta obra.



EL SALMON CONTRACORRIENTE

